

**Pázmány Péter Katolikus Egyetem**  
**Hittudományi Kar**

**„Én lettem számukra a szentély”**

**Jelenlét és bálványimádás dinamikája Ezekiel könyvében**

Dissertatio ad Doctoratum

**Készítette: Dudevszky Richárd**

**Témavezető: Dr. Fodor György**

Budapest, 2022



**Nagyszüleimnek**

# Köszönetnyilvánítás

Szeretném megköszönni először is a szüleimnek, Mariannának és Ferencnek, amiért lehetővé tették számomra a teológiai tanulmányaimat, és mindig, mindenben támogattak. Szeretném megköszönni nagyapámnak, Attilának, amiért a tudományokat általában megszerettette velem, nagymamámnak, Lenkének, amiért a humán tárgyakat nem engedte megutálnom, és Istvánnak, amiért arra tanított: *„mindegy mit csinálsz, azt próbáld úgy csinálni, ahogy azt más nem tudja”*. Sajnos ők már az Úr mellől figyelnek.

Valamint szeretném megköszönni professzoraimnak a sok tudást és támogatást, amit az évek során kaptam tőlük. Közülük is kiemelném: Dr. Fodor György konzulensemét, valamint Dr. Rózsa Huba, Dr. Kocsis Imre, Dr. Tarjányi Béla, Dr. Kránitz Mihály, Dr. Puskás Attila, Dr. Bolberitz Pál, Dr. Rokay Zoltán, Dr. Török József és Dr. Perendy László professzor urakat, amiért olyan sok éven át próbáltak olyan nagy tudást és lehetőleg bölcsességet átadni. Sajnos közülük is vannak, aki már a nem lehetnek velünk.

Itt köszönném meg kollégámnak, Bihari Józsefnek a sok segítséget és támogatást, valamint, hogy együtt harcolta velem végig ezeket az éveket.

Szeretném megköszönni még a sok segítséget és támogatást az Egri Hittudományi Főiskoláról Dr. Racs Csabának és a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat minden dolgozójának. Az ELTE Assziriológia és Hebraisztikai Tanszékéről szeretném megköszönni a segítséget Dr. Buzási Gábornak és Dr. Niederreiter Zoltánnak, amiért lehetővé tették az óráik látogatását, ezzel is hozzájárulva eme munka elkészültéhez.

Végül, de nem utolsó sorban szeretném megköszönni a kar különösen kedves és segítőkész személyzetének, különösen a takarítóknak – azt hiszem nekik túl ritkán köszönik meg munkájukat –, a titkárságok dolgozóinak és a könyvtárosoknak. A járványhelyzet alatt semmire nem mentem volna nélkülük.

És itt, külön köszönném meg feleségemnek, Rékának a támogatást, és amiért elviselt akkor is, amikor más nem tudott volna.

## Tartalomjegyzék

Rövidítések	7.
Bibliográfia	8.
Bevezetés	19.
Előszó	19.
Téma	22.
Metodológia	24.
I. kör. A prófétától a könyvig	36.
1. A korabeli mentalitás	37.
1.1 A héber nyelv	40.
1.2. Metafizikai Empirizmus – Pragmatizmus	42.
1.3. Képiség (Nem-fogalmiság)	43.
1.4. Konkrétság	46.
1.5. Szinedoché és metonímia	46.
1.6. Tipizálás	47.
1.7. Kollektivizálás	47.
1.8. Kvázi-mitikusság	48.
1.9. Történetiség	49.
1.10. Verbalitás	50.
2. A próféta és környezete	52.
2.1. Ezekiel könyvének szereplői	52.
2.1.1 A városok	52.
2.1.2 Az uralkodók	56.
2.1.3 A próféta	56.
2.1.4 Az Úr	57.
2.2. A háttér	59.
2.2.1 Mezopotámia	59.
2.2.2 Júda és a fogság	59.
3. A könyv struktúrája	63.
II. kör. A jelenléttől a Jelenlétig	99.
1. Az istenek jelenléte az idegen kultuszokban	100.
1.1 Ugarit	101.
1.2 Mezopotámia	104.
1.3 Egyiptom	112.
2. Az isteni jelenlét az Ószövetségben	115.

2.1 A Jelenlét megjelenési formái	117.
2.1.1 „Arc-teológia” (Antropomofizmus)	117.
2.1.2 A „felhő” és a „szél(vihar)”	127.
2.1.3 A Név-teológia	130.
2.1.4 A Dicsőség-teológia	135.
2.2 A Jelenlét szakrális szimbólumai	140.
2.2.1 Szent helyek	140.
2.2.2 Az Éden-kert	141.
2.2.3 A Hegy	146.
2.2.4 A Sátor	151.
2.2.5 A Láda	165.
2.2.6 A Templom	172.
3. Az illegitim kultusz	181.
4. Bálványimádás	191.
III. kör. Egyiptomtól a babiloni fogságig	201.
1. Az elmúlt jövőktől az elvőendő múltakig	202.
1.1 Ez 16.	204.
1.1.1 Ez 16. műfaja	204.
1.1.2 Ez 16. szerkezete	207.
1.1.3 Ez 16. stílusa és retorikája	213.
1.1.4 Ez 16. magyarázata	219.
1.2 Ez 23.	227.
1.2.1 Ez 23. műfaja	227.
1.2.2 Ez 23. szerkezete	227.
1.2.3 Ez 23. stílusa és retorikája	229.
1.2.4 Ez 23. magyarázata	230.
1.3 Ez 20.	239.
1.3.1 Ez 20. műfaja	239.
1.3.2 Ez 20. szerkezete	240.
1.3.3 Ez 20. stílusa és retorikája	242.
1.3.4 Ez 20. magyarázata	244.
2. Ezekiel könyvének történelemszemlélete	249.
Következtetések	253.
Summary	258.
Nyilatkozat	263.

**Rövidítések:**

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
akk.	akkád (nyelvű kifejezés)
ang.	angol (nyelvű kifejezés)
ASOR	American Schools of Oriental Research
BJS	Biblical and Judaic Studies
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CB	Coniectanea Biblica – Old Testament Series
CBQ	Catholic Biblical Quaterly
DH	DENZINGER– HÜNERMANN Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai
Dtr	Deuteronomisztikus Történeti Mű
ELTE	Eötvös Lóránd Tudományegyetem
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
JBK	Jeromos Bibliakommentár
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSupp	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSQ	Jewish Studies Quaterly
KEK	Katolikus Egyház Katekizmusa
lábj.	lábjegyzet
ld.	lásd
ném.	német (nyelvű kifejezéssel)
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
PTMS	Princeton Theological Monograph Series
RB	Revue Biblique
SBL	Society of Biblical Literature
SZIK	Szent István Kézikönyvek
SZIT	Szent István Társulat
SZJKB	Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat
TDOTOT	Theological Dictionary of the Old Testament
VTSupp	Vetus Testament Supplement Series
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

## BIBLIOGRÁFIA

### Szentíráskiadások:

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

*Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, h.n., é.n.

*Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, SZJKB, Budapest 2019.

<https://szentiras.hu/><sup>1</sup>

<https://tanach.us/><sup>2</sup>

### Tanítóhivatali megnyilatkozások:

XVI. BENEDEK pápa, *Emberré lett*: 2013. január 9-I katekézis, [https://ferences.blog.hu/2013/01/12/xvi\\_benedek\\_papa\\_katekezise\\_2013\\_januar\\_9\\_emberre lett](https://ferences.blog.hu/2013/01/12/xvi_benedek_papa_katekezise_2013_januar_9_emberre lett) (utolsó megtekintés: 2022.07.03.)

DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs – SZIT, Budapest 2004.

*A Katolikus Egyház Katekizmusa*, SZIT, Budapest 1994.

### Szócikkek:

art. *antropomorfizmus* in *Teológiai Kiszótár*, SZIT, Budapest 1980, 38-39.

art. *Face* in ABD (Vol. 2.) (szerk. Freedman D. N.), Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 743-744.

art. *metonímia* in *Retorikai Lexikon* (szerk. Adamik, T.), Kalligram, Pozsony 2010, 805-807.

art. פָּנָה *pānā* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 578-589.

art. פָּנִים *pānīm* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 589-615.

art. *szinedoché* in *Retorikai Lexikon* (szerk. Adamik, T.), Kalligram, Pozsony 2010, 1122-1125.

<sup>1</sup> A Magyar Szentírás szövegeinek idézéséhez, és a SZIT-féle fordításhoz.

<sup>2</sup> A Szentírás héber szövegeinek idézéséhez.



art. יָד *yād*; זֵרֹא *zerôa*; יָמִין *yāmîn*; כַּף *kap*; אֶשְׁבָּע *'ešba* in TDOTOT (Vol. V.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 1986, 393-426.

### **Kommentárok:**

- ALLEN, L. C., *Ezekiel 1-19* (WBC 28.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990.
- ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990.
- BEGG, C. T., – WALSH, J. T., *Királyok első és második könyve*, in in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 265-302.
- BLENKINSOPP, J., *Ezekiel*, (Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Westminster John Knox Press, Louisville 1990.
- BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997.
- BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998.
- BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 473-508.
- CLEMENTS, R. E., *Ezekiel*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996.
- CLIFFORD, R. J., *Kivonulás könyve*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 102-126.
- CLIFFORD, R. J., - MURPHY, R. E., *Teremtés könyve*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 49-102.
- COOK, S. L., *Ezekiel 38-48: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22B), Yale University Press, New Heaven – London 2018.
- EICHRODT, W., *Ezekiel: A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia 1970.
- GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983.
- GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37* (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997.
- HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989.
- KARASSZON, D., *Ezékiel könyvének magyarázata*, szerzői kiadás, Debrecen 1995.
- L'HEUREUX, C. E., *Számok könyve*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 155-172.
- RÓZSA, H., *A Genézis Könyve I.*, SZIT, Budapest 2011.
- RÓZSA, H., *A Genézis Könyve II.*, SZIT, Budapest 2009.

ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979.

ZIMMERLI, W., *Ezekiel 2.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1983.

**Egyéb monográfiák:**

ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi: Egy emléknym megfejtése* (Osiris Könyvtár - Vallástörténet), Osiris, Budapest 2003.<sup>3</sup>

ASSMANN, J., *Uralom és üdvösség: Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz, Budapest 2008.

BÉKÉS V., - FEHÉR M., *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*, Typotex, Budapest 2005.

BENEVOLO, L., *A város Európa történetében* (Európa születése), Atlantisz, Budapest 1994.

BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, (OBO 104.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1991.

BOMAN, T., *A héber és görög gondolkodásmód egybevetése*, Kálvin, Budapest 1998.

BRUEGGEMANN, W. *Az Ószövetség teológiája: Tanúságtétel, vita, pártfogás, Exit*, Kolozsvár 2012.

BULTMANN, R., *Jézus Krisztus és a mitológia: Az Újszövetség a bibliakritika fényében* (Teológiai Gondolkodók 1.), Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 1996.

CLEMENTS, R. E., *God and Temple*, Basil Blackwell, Oxford 1965.

COGAN, M., *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL and Scholar Press, Missoula 1974.

CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge – London 1997.

DUDEVSKY, R., *Ezekiel próféta trónszekér látomása* (Diplomamunka), PPKE-HTK, Budapest 2016.

DUDEVSKY, R., *Ezekiel könyvének szerkezeti jellegzetességei* (Licencia dolgozat), PPKE-HTK, Budapest 2018.

ELIADE, M., *A szent és a profán: A vallási lényegről*, Európa, Budapest 1999.

ELIADE, M., *Az eredet bűvöletében: Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*, Cartaphilus, Budapest 2002.

ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza: avagy a mindenség és a történelem*, Európa, Budapest 2006.

---

<sup>3</sup> A szerző neve a borítón el van írva, „Assman”, Assmann helyett!

- ELIADE, M., *Képek és jelképek*, Európa, Budapest 1997.
- ELIADE, M., *Vallástörténeti értekezés*, Helikon, h. n. 2014.
- ERIKSEN, T. H., *Kis helyek – nagy témák: Bevezetés a szociálanropológiába* (Társadalomtudományi Könyvtár), Gondolat, Budapest 2006.
- FOUCAULT, M., *A tudás archeológiája*, Atlantisz, Budapest 2001.
- GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992.
- GANZEL, T., *Ezekiel's Visionary Temple in Babylonian Context* (BZAW 539.), De Gruyter, Berlin – Boston 2021.
- GENNEP, A. v., *Átmeneti rítusok* (Kultúrák keresztútján 9.), MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, h. n. 2007.
- HAMORI, E. J., *“When Gods Were Men”: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008.
- HIEBEL, J. M., *Ezekiel's Vision Account as Interrelated Narratives: A redaction-critical and theological study* (BZAW 475.), De Gruyter, Berlin - Boston 2015.
- HUNDLEY, M. B., *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- KARÁCSONY A., *Bevezetés a tudásszociológiába*, Osiris – Századvég, Budapest 1995.
- KARASSZON I., *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (Simeon könyvek I. – Pápai Teológiai Kézikönyvek III.), Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2005.
- KOHN, R. L., *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTSupp 358.), Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.
- KOSELLECK, R., *Elmúlt jövő: A történelmi idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest 2003.
- KÖVES-ZULAUF, T., *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Telosz, Budapest 1995.
- KUHN, T. S., *A tudományos forradalmak szerkezete* (Társadalomtudományi Könyvtár), Gondolat, Budapest 1984.
- KUHRT, A., *Az ókori Közel-Kelet*, (Studia Orientalia 4.), PPKE-BTK, h.n., é.n.
- KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000.
- LEEUEW, G. v. d., *A vallás fenomenológiája*, Osiris, Budapest 2001.

- LOSZEV, A., *A mítosz dialektikája*, Európa, Budapest 2000.
- LYONS, M. A., *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, T & T Clark, New York – London 2009.
- MELETYINSZKII, J., *A mítosz poétikája*, Gondolat, Budapest 1985.
- METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 1982.
- METZ, J. B., *Az új politikai teológia alapkérdései* (Coram Deo 4.), L'Harmattan, Budapest 2004.
- MILLER, J. M., - HAYES, J. H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2003.
- MUMFORD, L., *A város a történelemben*, Gondolat, Budapest 1985.
- NOTH, M., *The Chronicler's History* (JSOTSupp 50.), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- ORNAN, T., *The Triumph of the Symbol: Pictorial REpresentation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (OBO 213.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2005.
- OTTO, R., *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997.
- PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, (OBO 246.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2011.
- RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007.
- RHYDER, J., *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17-26* (FAT 134.), Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- RICHTER, S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l<sup>é</sup>sakkēn š<sup>é</sup>mô šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002.
- RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (SZIK 14.), SZIT, Budapest 2016.
- SCHMITT, C., *Politikai teológia* (Összehasonlító Jogi kultúrák), ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest 1992.
- SCHREINER, J., *Az Ószövetség teológiája*, (SZIK 9.), SZIT, Budapest 2004.
- SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011.
- SPENGLER, O., *A Nyugat alkonya – A világtörténelem morfológiájának körvonalai* (Második kötet – Világtörténeti perspektívák), Európa, Budapest 1994.

- TAUBES, J., *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz, Budapest 2004.
- TURNER, V., *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra* (Osiris Könyvtár – Antropológia, néprajz), Osiris, Budapest 2002.
- VRIES, P. d., *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament: With Particular Reference to the book of Ezekiel* (Studia Semitica Neerlandica 65.), Brill, Leiden – Boston 2016.
- WESTERMANN, C., *Az Ószövetség theológiájának vázlata*, Tillinger, Budapest 1993.
- WITTGENSTEIN, L., *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1998.
- WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRTA, Budapest 2001.

### **Tanulmányok, cikkek:**

- ACHENBACH, R., *Mishkan – 'Arôn – 'Ohael Mo'ed; Concepts of Divine Presence in the Pentateuch*, in *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 23. (2017), 151-161.
- ADAM, K.-P., *Gillûlîm: Rollers, Scarabs in Ezekiel*, in *CBQ* 83. (2021/2), 220-240.
- ALLEN, L. C., *The Structuring of Ezekiel's Revisionist History Lesson (Ezekiel 20:3-31)*, in *CBQ* 54. (1992/3), 448-462.
- AMZALLAG, N., *Beyond Nose and Anger – A Reinterpretation of 'AP in Yhwh's Context*, in *RB* 125. (2018/1), 5-28.
- AMZALLAG, N., *The Serpent as a Symbol of Primeval Yahwism*, in *Semitica* 58. (2016), 207-236.
- AQUINÓI SZT. TAMÁS, *A teológia összefoglalása*, in *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987.
- ATHANASZIOSZ, Szt., *Az Ige emberré levéséről*, in *Szent Athanasziosz művei (Ókeresztény írók 13.)*, SZIT, Budapest 1991, 96-162.
- BAILEY, L. R., *The Golden Calf*, in *Hebrew Union College Annual* (1971), 97-115.
- BLOCK, D. I., *Envisioning the Good News: Ten Interpretive Keys to Ezekiel's Final Vision*, in *Beyond the River Chebar*, James Clarke & Co, h.n. 2013, 158-174.
- BROWN, R. E. – MCKENZIE, J. L., *Az ószövetségi gondolkodás elemei*, in *JBK III. – Biblikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 407-452.
- CAGNI, L., *Az ember és a szakrális a Biblia előtti világban: Sumer és Babilónia*, in *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban (Homo Religiosus II.)*, (szerk. Ries, J.), Typotex, Budapest 2006, 21-70.

- CASTELOT, J. – J., CODY, A., *Izrael vallási intézményei*, in *JBK III. – Biblikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 363-406.
- CHAVEL, S., *The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact: Visitation, Pilgrimage, and Prophetie Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination*, in *JSQ* 19. (2014), 1-55.
- COLLINS, B. J., *A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.) (szerk. Walls, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 13-42.
- CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 45-68.
- CZOGH, G., *A mentalitástörténet*, in *Bevezetés a társadalomtörténetbe – Hagymányok, irányzatok, módszerek* (Osiris Tankönyvek)(szerk. Bódy Zs.–Ö. Kovács J.), Osiris, Budapest 2003, 467-493.
- DAVIDSON, R. M., *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, in *To Understand the Scriptures - Essays in Honor of William H. Shea*, (szerk. Merling, D.), Andrews University, Berrien Springs 1997, 71-93.
- DICK, M. B., *The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.) (szerk. WALLS, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 43-67.
- DICK, M. B. – WALKER, Ch., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamian mīs pī Ritual*, in *Born in heaven, made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (szerk. DICK, M. B.), Penn State University Press – Eisenbrauns, h. n. 1999, 55-121.
- DIJK, J. v., *Az Amarna-kor és az Újbirodalom későbbi szakasza (kb. i. e. 1352-1069)*, in *Az ókori Egyiptom története* (szerk. Shaw, I.), Gold Book, h. n. 2004, 288-329.<sup>4</sup>
- DUDEVSKY, R., *Isten jelenlétének témája Ezekiel könyvében*, in *Tavaszi Szél 2019* (szerk. Bihari, E. – Molnár, D. – Szikszai-Németh, K.), Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2020, 537-542.
- EICHLER, R., *The Priestly Asherah*, in *VT* 69 (2019), 33-45.
- FRANKEL, D., *Two Priestly Conceptions of Guidance in the Wilderness*, in *JSOT* 81 (1998), 31-37.

<sup>4</sup> A megjelenés dátuma sincsen feltüntetve, az a kiadó honlapjáról lett megszerezve: <https://www.goldbook.hu/konyv/az-okori-egyiptom-tortenete/> (utolsó megtekintés: 2022. július 2.) Az eredeti az Oxford kiadónál jelent meg 2000-ben.

- FRIED, L. S., *The High Places (BĀMÔT) and the Refrorms of Hezkiah and Josiah: An Archeological Investigation*, in *Journal of the American Oriental Society* 122. (2002/3), 437-465.
- FITZMEYER, J. A., – WRIGHT, A. G., – MURPHY, R. E., *Izrael története*, in *JBK III. – Biblikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 337-338.
- HARAN, M., *The Divine Presence int he Israelite Cult and the Cultic Institutions*, in *Biblica* 50. (1969/2), 251-267.
- HUNDLEY, M. B., *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, in *ZAW* 123. (2011), 15-26.
- HUNDLEY, M. B., *Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Text*, in *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (Resources for Biblical Study) (szerk. Gane, R. E. – Taggar-Cohen, A.), SBL, h. n. 2015, 3-18.
- HUNDLEY, M. B., *What is the Golden Calf?*, in *CBQ* 79 (2017/4), 559-579.
- KAWASHIMA, R. S., *The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence: An „Archeology” of the Sacred*, in *The Journal of Religion* 86. (2006/2), 226-257.
- KLEIN, A., *Ezekiel 6.1-7 and 36.1-15: The Idea of the Mountains in the Book of Ezekiel*, in *Ezekiel – Current Debates and Future Directions* (FAT 112.)(szerk. Tooman, W. A., – Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 54-65.
- KOLLER, A., *Pornography of Theology? The Legal Background, Psychological Realism, and Theological Import of Ezekiel 16*, in *CBQ* Vol. 79., No. 3., Catholic Biblical Association of America, 2017, 402-421.
- KRÜGER, T., *Transformation of History in Ezekiel 20*, in *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel* (PTMS 127.)(szerk. Tooman, W. A.,-Lyons, M. A.), Pickwick Publications, Eugene 2010, 159-186.
- KÖSZEGHY, M., *Polijajvizmus és Asera-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*, in *Egyháztörténeti Szemle* (2002/2), elektronikus változat:  
[https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/koszeghy.htm#\\_ftnref29](https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/koszeghy.htm#_ftnref29) (utoljára megtekintve: 2022.07.10)
- LAUNDERVILLE, D., *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, in *CBQ* 54. (1992/3), 165-183.
- LEWIS, J. O., *The Ark and the Tent*, in *Review and Expositor* 74. (1977/4), 537-548.

LILLY, I. E., *'Like the Vision': Temple Tours, Comparative Genre, and Scribal Composition in Ezekiel 43*, in *Ezekiel – Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., – Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 210-232.

LORTON, D., *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, in *Born in heaven, made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (szerk. Dick, M. B.), Penn State University Press – Eisenbrauns, h. n. 1999, 123-210.

MACHINIST, P., *Anthropomorphism in Mesopotamian Religion*, in *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopatische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270.) (szerk. Wagner A.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2014, 67-99.

MAYFIELD, T. D., *Literary Structure and Formulas in Ezekiel 34-37*, in *Ezekiel – Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., – Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 235-244.

MILGROM, J., *H<sub>R</sub> in Leviticus and Elsewhere in the Torah*, in *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSupp 93.) (szerk. Rendtorff, R., Kugler, R. A.), Brill, Leiden - Boston 2003, 24-40.

MOSS, M. V., *Tabernacle Orientation as a Return to Eden*, [https://www.academia.edu/7208574/Tabernacle\\_Orientation\\_as\\_a\\_Return\\_to\\_Eden](https://www.academia.edu/7208574/Tabernacle_Orientation_as_a_Return_to_Eden) (utoljára ellenőrizve: 2022.06.09.)

NIHAN, C. L., *Ezekiel 34-37 and Leviticus 26: A Reevaluation*, in *Ezekiel – Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., – Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 153-178.

NORTH, C. R., *The Essence of Idolatry*, in *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur Alttestamentlichen und Altorientalischen Forschung* (BZAW 77.) (szerk. Hempel, J., - Rost, L.), Töpelmann Verlag, 1958, 151-160.

RAD, G. v., *The Tent and the Ark*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 103-124.

RIES, J., *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*, in *A szent antropológiája: A homo religiosus eredete és problémája* (Homo religiosus I.) (szerk. Ries, J.), Typotex, Budapest 2003, 27-54.

ROBINS, G., *Cult Statues in Ancient Egypt*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.) (szerk. Walls, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 1-12.



- ROCHE, M. d., *Yahweh's Rîb Against Israel: A Reassessment of the So-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets*, JBL 102. (1983/4), 563-574.
- ROTH, A. M., *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the nṯrwj-Blades*, in *The Journal of Egyptian Archeology* 79., (1993), 57-79.
- ROTH, A. M., *The psš-ḳf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth*, in *The Journal of Egyptian Archeology* 78, (1992), 113-147.
- ROTH, A. M., *The Representation of the Divine in Ancient Egypt*, in *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346.), (szerk. Bechman, G., - Lewis, T. J.), Providence, é. n., 24-37.
- SAPIR, E., *A nyelvészet mint tudomány*, in *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannon, P. – Glazer, M.), Panem, Budapest 2006, 211-218.
- SCHWARTZ, B. J., *The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai*, in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, (szerk. Fox, M. V.), Eisenbrauns, Winona Lake 1996, 103-134.
- SMITH, M. S., *Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism*, in *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopatische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270.) (szerk. Wagner A.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2014, 117-140.
- SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 41-63.
- STEINMETZ, D. C., *Teológia és egzegézis - Tíz tézis*, in *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 1.), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1994, 5.
- SWANEPOEL, M. G., *Ezekiel 16: Abandoned Child, Bride Adorned or Unfaithful Wife?*, in *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (JSOTSupp 144.) (szerk. Davies, P. R., -Clines, D. J.), Scheffield Academic Press, Scheffield 1993, 84-104.
- SWEENEY, M. A., *Form and Coherence in Ezekiel's Temple Vision (Ezekiel 40-48)*, in *Reading Prophetic Books* (FAT 89.), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 233-250.
- SZEGEDI, P., *A posztpozitivistai tudományfilozófiák változatai*, in *Bevezetés a tudományfilozófiába* (szerk. Ropolyi L.), ELTE, 2013, 34-75., <https://ttk.elte.hu/dstore/document/855/book.pdf> (utoljára megtekintve: 2022. június 28.)

SZEGEDI P., *A tudásszociológia*, in *Bevezetés a tudományfilozófiába* (szerk. Ropolyi L.), ELTE, 2013, 84-85., <https://ttk.elte.hu/dstore/document/855/book.pdf> (utoljára megtekintve: 2022. június 28.)

TERTULLIANUS, *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (De praescriptione haereticorum)*, in *Tertullianus művei (Ókeresztény Írók 12.)* (szerk. Vanyó L.), SzIT, Budapest 1986.

TOORN, K. v. d., *Worshipping Stones*, in *God in Context: Selected Essays on Society and Religion in the Early Middle East*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, 335-345.

TÓTH A. J., *Tutela Romae*, in *Antik és középkori irodalmi elemzések*, (szerk. Tóth A. J., Fodor N.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2004, 97–124.

WEINFELD, M., *Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy*, in *Journal of Near Eastern Studies* 23., (1964/3), 202-212.

WHORF, B. L., *A szokványos gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez*, in *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannan, P. – Glazer, M.), Panem, Budapest 2006, 222-250.

## Bevezetés

*„Amikor a barbárok azt mondják a professzornak, hogy valamikor semmi egyéb nem létezett, csak egy tollas kígyó, a tanult koponya nem lehet jogos bírálója ezeknek a dolgoknak, hacsak maga is nem érez valami borzongást, és félig kimondott vágyat, hogy bárcsak így lett volna.”*

G. K. CHESTERTON: Az örökkévaló ember

### Előszó

Kr. e. 587-ben Jeruzsálemet lerombolta a megszálló Újbabiloni Birodalom hadserege. Ezt az egyszerűen megfogalmazható tényet a mai ember általában nem képes eredeti horderejével megérteni úgy, ahogy egy korabeli izraelita számára jelentéssel bírt. Ahhoz lehetne hasonlítani, mit jelentene például ma egy hívő katolikus számára, ha a Szent Péter bazilika egyszer csak elpusztulna a teljes Tanítóhivatallal és püspöki testülettel (esetleg a teljes papság, minden templommal) együtt. Példátlan pusztulás. Megszűnt a déli zsidó ország rész is, Júda, és vele együtt a zsidóság teljes politikai önállósága; a lakosság jelentős részét a felső vezetéssel és az uralkodó család meghatározó tagjait deportálták az ígért földjén kívülre; a hivatalos kultusz lényegében megszűnt, a jeruzsálemi templomot lerombolták. Ilyen történelmi helyzetekben az emberek számára általában felvetődnek a jól ismert kérdések: „Hogyan jutottunk idáig?”, „Most mi lesz?”, „Hogyan tovább?” Ezekiel könyve egy olyan mű, ami ezekre a kérdésekre próbál meg átfogó válaszokat adni.

Sokszor felmerül a vonatkozó szakirodalomban, hogy Ezekiel könyve egyfajta fordulópontot, vagy átmenetet képvisel az izraelita vallástörténetben.<sup>5</sup> Véleményünk szerint ennek oka nem is annyira a korszak átmeneti jellege, hanem az, hogy maga a mű próbál meg összefoglaló módon kezelni olyan alapvető emberiteológiai problémákat, amelyek önmagukban is ellentmondásosak. Ezeknek az ellentmondásoknak az alapélménye két egymást kizáró állapot, és ezen ellentmondások feloldásához szükséges „állapotváltozások” felvázolása képez egyfajta „átmenet” vagy „fordulópont” érzetet. Milyen ellentmondásokra gondolhatunk itt? A legalapvetőbbekre, amelyek egy vallásos ember számára

<sup>5</sup> Pl. KOHN, R. L., *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTSupp 358.), Sheffield Academic Press, Sheffield 2002, 1-5.

felvetődhetnek. Isten abszolútsága és konkrétsága: az Úr az egész világ és minden nép teremtője, valamint ura, de mégis kiválasztotta az izraelitákat és különleges „lakhelyet” alapított Jeruzsálemben. Üdvösségi ígéretek tett, amelyek (addig) nem váltak valóra. Isten jóságos, mégis pusztulást hozott saját népére, olyan népek által, amiket nem választott ki úgy, mint Izraelt. Egy hívő ember számára talán nincsenek súlyosabb és feldolgozhatatlanabb igék Deutero-Izajásénál: „*Én vagyok az Úr, és senki más! Én alkotom a világosságot, és én teremtem a sötétséget; én szerzek jólétet, s én idézem elő a balsorsot is. Én, az Úr viszem ezt végbe, mind.*”<sup>6</sup> (Iz 45,6-7.) Isten egyetemessége elől nem lehet kitérni, és Izrael történelmének tanulsága szerint „feldolgozni” is minden nemzedéknek magának kell magában, ahogy minden egyes embernek is (vö. Ez 18.).

A teodicea ezen alapproblémája valahol abban (is) gyökeredzik, hogy míg az életben felvetődő problémák egészen konkrétak, és az embert személyesen érintőek, addig a választ adó isteni nézőpont egyetemes, és a legtöbb ember számára túl absztrakt, nehezen vagy sehogy sem átérezhető, átélhető. Az ember nem Isten. Ugyanakkor az ember keresi Istent, úgymond „át akar istenülni”.<sup>7</sup> És Isten nem zárkózik el az ember elől, kinyilatkoztatja, megismerteti, feltárja magát az embernek, a természetben, a történelemben és kivételes, csodás tettekben.<sup>8</sup> Az ember pedig, aki egyszeri, konkrét személy, testi valósággal, ebben a konkrét egyediségében próbálja megvalósítani ezt az istenismeretet (sokszor egészen öntudatlanul), annak minden részletességével.<sup>9</sup> Az egyetemes Isten a konkrét, egyedi, anyagi embernek, konkrét, egyedi, anyagi dolgokban tárja fel magát. Az emberi tökéletlenség azonban sajnos hajlamos egy hibát véteni ezen a ponton: Isten konkrét, egyedi és materiális környezetben megvalósuló önfeltárását összekeveri Istennel magával. Filozófiai nyelven szólva: összekeveri a relatívat az abszolúttal, vagy abszolutizál egy relatív létezőt (amiben az Abszolút jelenik meg számára). Ez a bálványimádás.

Ezekiel könyvének állandóan visszatérő alaptémája, hogy Izrael – mint egész választott nép, nem csak az északi országrész – „nem ismerte fel” (tulajdonképpen

<sup>6</sup> Itt kifejezőbbnek találtuk a SZIT féle fordítást, de mindenhol, ahol nincs külön jelezve a magyar szöveg használatakor a Káldi-Neovulgata fordításon alapuló SZJKB féle szövegre fogunk támaszkodni.

<sup>7</sup> „*»Ez az a cél, amiért az Ige emberré, Isten Fia az ember fiává lett: hogy az ember, közösségre lépve az Igével és ezáltal elnyerve az istenfiúságot, Isten fiává lehessen.*» (Adversus haereses, 3,19,1: PG 7,939; vö. Katolikus Egyház Katekizmusa 460).” Idézi: XVI. BENEDEK pápa, *Emberré lett*: 2013. január 9-i katekézis; vö: „*Ő maga emberré lett, hogy istenivé tegyen bennünket.*” ATHANASZIOSZ, Szt., *Az Ige emberré levéséről*, in *Szent Athanasziosz művei* (Ókeresztény írók 13.), SZIT, Budapest 1991, 159.

<sup>8</sup> KEK §51-73.

<sup>9</sup> KEK §27-30.

félreismerte) az Urat, és ez vezetett pusztuláshoz (Ez 16; 20; stb.). Az embernek (Izraelnek) meg kell tartania a szövetséget, amit Istennel kötött, mert az egy olyan életstílust, életrendet biztosít számára, amiben a helyes istenismeret megvalósulhat (Ez 3,20-21.). A helyes istenismeret pedig, biztosítja a helyes (üdvözítő, eredményes stb.) életet. A könyv a helytelen istenismeretből (bálványimádás) következő helytelen emberi viselkedésre világít rá, ami pusztulást hozott. De rámutat arra is – igazi teodiceaként –, hogy a pusztulásban is az Úr tárja fel önmagát Izrael számára; és ez a megismerés mindenkit elvezethet Istenhez, még az Izraelen kívüli népeket is (Ez 39,21-29.).

És itt majdnem eljutottunk az apokalipszisek világáig. Az egyetemes, változatlan Isten meghatározza a történelmet. Ő „*Izrael Győzedelmese*”, aki nem változik: „*nem von vissza, s nem bán meg semmit, mert nem ember, hogy megbánjon valamit!*” (1Sám 15,29.). Megkötötte szövetségét Izraellel és üdvözítő tervét véghez is viszi rajta keresztül, akármi is történjen (Ez 20,33-44.). Ez nem függ az egyes emberek (a „nemzedékek”) tetteitől (Ez 18.). Mégis, az egyedi, konkrét ember szabad, mert a szövetség két szabad fél között kötött: Isten és az ember (bár Isten volt az, aki kezdeményezett és egyoldalúan elköteleződött a szövetség mellett; Mtörv 30,15-20.). A Szentség Törvénye (Lev 17-26.) világosan leírja, hogy a szövetség – vagyis az igaz istenismeret – üdvöt hoz az ember számára, de pusztulást (ítéletet) annak meg nem tartása. Vagyis az Úr és az Ő szövetsége állandó és a helyes istenismeretre vezető, de az ember szabad és ingatag (vö. Mal 3,6.).

Ezen a ponton válik talán érthetővé, miért is érdemes a mai embernek Ezekiel könyvével és az Ószövetséggel általában foglalkoznia. Mint ismeretes, az Izrael név azt jelenti: „*aki Istennel harcol*”. Viszont nyelvtanilag sem meghatározott, hogy „*vele*” vagy „*ellene*” harcol. Úgy véljük, ez részben szándékos, mivel az egyes ember – ha úgy tetszik, minden egyes nemzedék – saját maga dönti el, hogy Isten mellett vagy ellene harcol. Úgy gondoljuk, ez az egész üdvtörténet értelme, és ez az Ószövetség mai lényege. A mai ember ugyanúgy törekszik az istenismeretre, hajlamos bálványozni dolgokat, küszködik a csapásokkal stb. Ezért, ha meg tudjuk érteni, mit is akart pontosan kinyilatkoztatni Isten Ezekiel könyvében, az üdvtörténet egyik mélypontján, az számunkra is jelentőséggel bírhat, akár a mindennapi életben is.

Mint fentebb megjegyeztük, Ezekiel könyve, úgy tűnik, átfogó mű kívánt lenni, nem csupán egyes, a korban felvetődő problémára akart (teológiai) választ adni. Részben ebből fakad, hogy mélyebb megértése igencsak nehézkes. A kortárs

Jeremiás könyvével összevetve pedig sokszor érte kritika. Míg Jeremiás könyve elsősorban érzelmi alapon dolgozza fel a fogság és Jeruzsálem pusztulása miatti borzalmakat, addig Ezekiel könyve meglehetősen szenttelen hangnemben, összetett irodalmi kompozíciókban, teológiailag dogozza ki válaszait. Úgy is mondhatjuk: míg Jeremiásnál az emberi nézőpont dominál, addig Ezekielnél az egyetemes, isteni nézőpont. Tanulmányozása ezért elsősorban inkább teológusoknak, filozófusoknak, a Bibliával komolyabban foglalkozó embereknek ajánlott.

E sorok írója sem szeretne azonban a bálványimádás bűnébe esni. Nem állítjuk, hogy Ezekiel könyve lenne a teológia, vagy akár az Ószövetség egyetlen, utolérhetetlen csúcsa. Ez távol eszen tőlünk! Készséggel elismerjük, hogy az Ószövetségen belül más irodalmi kompozíciók is elérik ezt a teológiai vagy irodalmi magasságot, sőt, akár meg is haladhatják azt! Véleményünk szerint ide tartoznak pl. Izajás könyve, Jónás könyve vagy a Második Törvénykönyv. De teológusként úgy véljük, ez a könyv releváns mondanivalóval bír, érdemes vele foglalkozni és ami még fontosabb: úgy érezzük ebben a műben mi is – a magunk személyes konkrétságában – képesek vagyunk megpillantani valamit – halványan – az egyetemes Istenből.

### **Téma**

Jelen írás témája egyszerre tűnik általánosnak és már-már túlságosan specifikusnak. Altémaként felöleli a bálványimádást és Isten jelenlétét az ószövetségi irodalmi hagyománykomplexumban, amely önmagában könyvtárnyi irodalmat lenne képes megtölteni. Ugyanakkor, ha ezt leszűkítjük e kettő dinamizmusára Ezekiel könyvében, akkor – reményeink szerint – eléggé leszűkítjük a tárgyalni kívánt témát kezelhető méretűre.

A bálványimádást mint olyat többféleképpen is meg lehet közelíteni: erkölcszociológiai, dogmatikai-fundamentálteológiai, vallástörténeti stb. irányból. Itt, jelen munka természetéből adódóan, ószövetségi-biblikus megközelítést alkalmazunk. Ez azonban nem fogja azt jelenteni, hogy nem reflektálunk arra, ahogy maga a szent szerző értékeli a bálványimádást, adott esetben erkölcsi, teológiai vagy egyéb szempontból. Vizsgálódásunk során Ezekiel (vagy tanítványi köre, esetleg a későbbi szerkesztők) értékelése a bálványimádásról éppoly fontos, mint annak felvázolása és kiértékelése, hogy az adott történelmi helyen mi is volt az a vallási-kultikus jelenség, amit bálványimádásnak nevez a szerző.

Még inkább igaz mindez Isten jelenlétének témájára. Itt a vallástörténeti háttér kevésbé érdekel minket, kutatásainkat sokkal inkább a szentírási, de Ezekiel könyvén kívüli forrásokra összpontosítjuk és ezeket vetjük össze az Ezekiel könyvében találhatóakkal. Itt tennünk kell egy szükséges tematikus lehatárolást. Bármennyire is csábító lenne, nem áll módunkban a hatástörténettel foglalkozni ezeken az oldalakon. Mint az köztudott, az Úr „jelenlétének”, ahogy Ezekiel könyvében megjelenik, hatalmas hatástörténete van, különösen a zsidó misztikában. Ezek, – bár számunkra is roppant érdekesek és további kutatásra méltónak gondoljuk őket – minden tekintetben túlságosan kitágítanák kutatási területünket. Ezek az írások többnyire kivezetnek a szentírástudomány köréből, márpedig – úgy tűnik – a fogság utáni időszakra sem igen terjeszthetjük ki kutatásainkat. Annak ellenére sem, hogy némely kutatás fényében ezen szövegekbe sokkal régebbi hagyományok is beépülhettek.

A harmadik altémánk tulajdonképpen az előző kettő téma összekapcsolása: „Mi a viszony közöttük Ezekiel könyvében?” Ha valaki, akár csak felületesen is, elolvassa a művet, látszólag egyszerűen megválaszolhatja a kérdést: Isten a bálványimádás miatt elveti és megbünteti Izraelt; a Dicsőség elhagyja a jeruzsálemi templomot, ami ezután elpusztul; majd a babiloni fogság alatt az izraeliták megtisztulnak a bálványimádás bűnétől, ezért az Úr összegyűjti őket és restaurálja az országot és a hivatalos kultuszt. Ez így röviden igaz is, de valóban csak ennyiről lenne szó? Felmerülnek problémák, amik azt mutatják, hogy a helyzet némiképp bonyolultabb.

Ezekiel – más prófétákhoz hasonlóan – igen kemény szavakkal mutatja be a bálványimádást. Ugyanakkor, olyan hihetetlen képi világot vonultat fel, ami a képi ábrázolásokat tiltó izraelita hagyományokban még a szövegek között is párjukat ritkítóak (pl. a parázna asszony a 16. fejezetben; a fáraó alászállása az alvilágba (32,17-32.); Türosz mint hajó a 27. fejezetben; stb.). Ráadásul Ezekiel többször, kimutathatóan, idegen kultuszok képi világát is felhasználja (a trónszekér-látomás bizonyos elemei; Egyiptom mint „világfa” ábrázolása a 31. fejezetben; stb.). Ezen kívül az újabb kutatás magának a műnek az irodalmi-teológiai kialakításában is „pogány” előképeket fedezett fel.<sup>10</sup> Ez a tendencia felveti a manapság oly divatos inkulturáció kérdését is.

<sup>10</sup> Ld. főleg: BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, (OBO 104.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1991; és PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, (OBO 246.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2011.

Hasonlóan gyanakvást kelthet Ezekiel könyvének a zsidóság részéről történő kanonizálása annak ellenére, hogy már az ókorban komoly fenntartásokat fogalmaztak vele szembe. Bizonyos homályos részek magyarázatát kifejezetten tiltotta a rabbinikus irodalom.<sup>11</sup> Noha, mint fentebb megfogalmaztuk, itt nem kívánunk eme hatástörténettel foglalkozni, annak van jelzésértéke, hogy a műnek volt olyan tekintélye, ami kivívta a kanonizációt, a kritikák ellenére is.

Munkánk eme utolsó részében érinteni fogunk még egy (al-)témát, ami mintegy keretbe foglalja a harmadik részt. Ez pedig a történelem-értelmezés. Mint látni fogjuk, Ezekiel könyvében a bálványimádás mint történelmi jelenség kerül értelmezésre és a Dicsőség (Isten jelenléte) mozgása is mint ítélő, ill. üdvözítő cselekedet kerül bemutatásra. Ebből fakadóan a könyvnek van egy erős üdvtörténeti felhangja, amivel részletesebben kell foglalkoznunk, ha helyesen akarjuk értelmezni azt.

Kutatásaink során azonban szembe kellett néznünk egy olyan problémával, ami a saját farkába harapó kígyóra emlékeztethet. Ahhoz, hogy megértsük, mit is jelent Isten jelenléte, a rendelkezésre álló szövegeknek körülbelül a fele a bálványokkal való szembeállítással igyekszik megvilágítani. Ámde, ha a kérdésünk arra (is) vonatkozik, hogy mi is tulajdonképpen egy bálvány, akkor hamarosan úgy találjuk, meg kell értenünk mit is jelent egy isteni „jelenlét” (úgy általában és speciális esetként az adott ábrázolásban). „Hol is kezdjük?” vetődik fel a klasszikus kérdés. Miután több ilyen témabeli „kezdet-probléma” is felvetődött, és feloldásukra nem találtunk megoldást, úgy éreztük, mi is Dante Poklának egyik körében vergődünk, ami a megoldást jelentette számunkra. Mivel a probléma körkörösségként jelentkezik, mi magunk is mintegy körkörösen fogjuk tárgyalni őket. Ahogy az Isteni Színjátékban a világ teljessége egyre süllyedő és emelkedő körökben volt ábrázolva, úgy mi is fokozatosan elmélyedő és egyre tágabb horizontú körökben kívánjuk tárgyalni témáinkat. Reméljük, ennyi irodalmiaskodást még elvisel egy PhD dolgozat!

### **Metodológia**

Mivel az általunk górcső alá vett témakör meglehetősen szerteágazó és összetett, vizsgálódásaink elején érdemes kicsit alaposabb metodológiai megfontolásokat tennünk. Egyrészt azért, hogy ilyen módon is megelőzzük a

---

<sup>11</sup> RACS, Cs., *Ez 37,1-14 a rabbinikus szövegekben*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi J.), Budapest 2008, 285-287.



elemzések csapongásait, másrészt az érvelést – és így a téma kiértékelését – is átláthatóbbá teszi.

Mivel egy konkrét ószövetségi szöveget vizsgálunk, természetesen a metodológiánk is elsősorban irodalmi jellegű lesz. E téren sajnos nem egészen látjuk egységesnek a magyar a szakirodalmat, ezért megpróbálunk minden használt fogalmat a lehető legpontosabban meghatározni.

Ha a legkisebb szövegegységtől indulunk a legnagyobb felé, akkor az első munkafázis, ami adódik, a **szövegkritika** lesz. Ez a jelenlegi szöveg állapotát vizsgálja (ortográfia, ponttáció, emendáció stb.), valamint annak előtörténetét, többször pedig megpróbálja helyreállítani az esetleg romlott szöveget. Ezzel a szinttel itt nem kívánunk foglalkozni, csak ha feltétlen szükséges.

A következő szint az ún. **formatörténet**<sup>12</sup> (ritkábban: formakritika, műfajkritika; ném.: *Formgeschichte*, ang.: *form criticism*) szintje. Technikailag ez a kifejezés jelent:

- 1) egy biblikusokból álló tudománytörténeti iskolát (amely helyenként jelentősen eltérő újszövetségi és ószövetségi ágakra oszlik);
- 2) az említett iskola által preferált munkamódszereket.

Itt az utóbbiról lesz szó. A módszer egy konkrét szövegegység vizsgálatára irányul, amit úgy szoktak meghatározni, hogy a „legkisebb literáris egység”.<sup>13</sup> Ez azt a legkisebb szövegegységet jelenti, ami az általunk vizsgált mondanivalóval (pl. a királyság értékelése) vagy tulajdonsággal (pl. egy verses forma) bír az adott szövegösszefüggésen belül. Az első lépés ennek a szövegegységnek a lehatárolása,<sup>14</sup> majd műfajának meghatározása (ha van). Ezután közelebbről megvizsgálja az adott formaelemeket (formulák, műfaji jegyek stb.) és meghatározza a belső szövegösszefüggéseket, glosszákat, nyelvtani „töréseket” (pl. egyes és többes szám váltakozása, akár egy mondaton belül is), stb. Ezen a szövegvizsgálati szinten mint mondtuk, legtöbbször egy adott műfajba sorolható szöveget vizsgálunk, ezért itt nagy szerepet kapnak a formai elemzések.

A forma vizsgálatát után meg kell vizsgálni a tartalmat is: mit is állít maga a szöveg; ezzel a mondanivalóval milyen viszonyban vannak az esetlegesen

<sup>12</sup> Részletesen ld. KARASSZON I., *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (Simeon könyvek I. – Pápai Teológiai Kézikönyvek III.), Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2005, 51-65.

<sup>13</sup> KARASSZON I., i.m. 51.

<sup>14</sup> Megjegyezzük, hogy KARASSZON az említett művében ezt a lépést az „irodalomkritikához” sorolja. Úgy látjuk e helyen számunkra módszertanilag megengedhető ennyi lazítás a metodológiai szigorúságon, mivel az általa „irodalomkritikának” nevezett szint ezen a lépésen kívül nem játszik szerepet.

azonosított kiegészítések (átértelmezik, pontosítják, folytatják stb.). Figyelmet kell szentelni a vizsgált szövegben a forma és a tartalom összhangjára is, mert az nem feltétlenül vág egybe (pl. iróniát is kifejezhet a forma és tartalom szándékos eltérése). Az utolsó lépés pedig az szövegegység „*Sitz im Leben*”-jének meghatározása, vagyis annak történeti-szociológiai azonosítása, hogy az adott szövegegység létrejöttét milyen közeg határozta meg.<sup>15</sup> Természetesen ez a lépés a legproblémásabb és a legtöbb vitát kiváltó, de vizsgálódásaink nem állhatnak meg itt.

A következő szinten jelentkezik talán a legnagyobb fogalomzavar a szakirodalomban, és nincs is egyetértés a feloldására. Induljunk ki a „**hagyomány**”, illetve „**tradíció**” fogalmából! KARASSZON nyomán különböztessünk meg tradíciót (szinonimként használva a hagyományt) illetve a **traditum**-ot, vagyis az áthagyományozott tartalmat, elhatárolva ilyenformán a hagyományozás folyamatától. A traditum adja a tradíció értelmét, célját és okát (alapját), amit a hagyományozás folyamatában eredeti összefüggéséből „*valaki kiemeli, sajátos jelentőséget tulajdonít neki interpretálása által, újra aktualizálja, s mindezt úgy teszi, hogy közben joggal hivatkozhat annak közérthető, értelmet kommunikáló voltára. Ha az Ószövetség kutatásában a tradíciók vizsgálatáról beszélünk, akkor mindig ezt a kiemelt, jelentősnek tartott és jelentőssé tett hagyományanyagot kell értenünk rajta, amely meghatározza az Ószövetség népe teológiai gondolkodását.*”<sup>16</sup> Mint az idézett meghatározásból is kitűnik, az áthagyományozásban az eredeti traditum elágazhat, eltérő megfogalmazást és talán még értelmet is nyerhet. Ennek megfelelően többképpen is vizsgálhatóak a hagyományok. A kérdés, hogy megkülönböztessük-e ezeket az eljárásokat?

Az egyik lehetőség, hogy összeállítjuk a lehető legteljesebb gyűjteményt egy hagyomány (traditum!; pl. az Egyiptomból való kivonulás) összes előfordulási helyéből és összevetjük őket. KARASSZON ezt nevezi **tradíciókritikának**<sup>17</sup> (ném.: *Traditionskritik*): „*Itt fontos az, hogy ez az értelem*

- 1) *irodalmilag egyrészt független szövegekben legyen közös,*
- 2) *különböző formák eredményeként jöjjön létre,*
- 3) *a *Sitz im Leben* is különböző legyen,*

<sup>15</sup> Az Ezekiel könyvével kapcsolatos formatörténeti vizsgálatok mintapéldája J. M. HIEBEL könyve a négy látomás leírásról: HIEBEL, J. M., *Ezekiel's Vision Account as Interrelated Narratives: A redaction-critical and theological study* (BZAW 475.), De Gruyter, Berlin - Boston 2015. Ne tévesszen meg senkit az alcímben szereplő „redakciókritika” kifejezés – csupán terminológiai eltérés, amire lentebb visszatérünk.

<sup>16</sup> KARASSZON I., i. m. 70.

<sup>17</sup> KARASSZON I., i. m. 66-81.

4) lehetőség szerint az irodalmi egységek keletkezése is távoli területeket fogjon át.

Ezek a kritériumok azért fontosak, mert ezek garantálják, hogy nem egy átlagosan megszokott, reflektálatlan ismételt hagyományanyagról van szó, hanem tudatosan ápoltt és megkülönböztetett tradícióról. Az, ami különböző helyen, különböző formában (eltérő *Sitz im Lebennel*) egymástól függetlenül jelentkezik, az tarthat igényt a prominens módon megkülönböztetett hagyomány, a tradíció névre.”<sup>18</sup>

Ezt a munkamódszert azonban gyakran nem különböztetik meg az ún. **hagyománytörténettől**<sup>19</sup> (ném.: *Überlieferungsgeschichte*, ang.: *tradition history*, ritkábban: *Überlieferungskritik* ill. *tradition criticism*). Ez a biblikus eljárás egy konkrét hagyományt elemez, megpróbálja végigkövetni azt annak alakulásában. Ezzel az a probléma, hogy amennyiben egy konkrét hagyományt elemzünk ilyen megközelítésben – vagyis a traditum egy konkrét előfordulását, amit a fentiek értelmében a tradíciókritikához összegyűjtöttünk –, akkor nem világos a különbség a formatörténet és a hagyománytörténet között. Ha azonban nem egy konkrét megjelenési formájára vonatkoztatjuk a vizsgálódásunkat a hagyománnyal kapcsolatban, akkor a tradíciókritikával mossuk össze (azonosítjuk). KARASSZON véleménye szerint a különbség abban van, hogy a tradíciókritika a traditumra koncentrál, míg a hagyománytörténeti módszer az áthagyományozás folyamatára (a tradícióra, szemben a traditummal).<sup>20</sup> Ezzel egyetértve, kiegészítenénk azzal, hogy a hagyománytörténet „fölfelé nyitott”, azaz nyomon követi az adott hagyományt abban is, ahogy (adott esetben) egy még átfogóbb hagyományanyag részévé válik. Mivel a tradíciókritika a traditumra koncentrál, hajlamossá válhat az atomizálódásra, mivel túlságosan leválasztja a nagyobb összefüggésekről (a formakritika „legkisebb literális elemének” megfelelően), amik az új összefüggésben megváltoztathatják az eredeti hagyományegység intencióját, esetleg értelmét is. Jó példa lehet erre, ahogyan az Ószövetség kezeli az átvett mitikus hagyományanyagokat. Az átvett hagyomány eredetileg kimutathatóan politeista-mitikus, de az ószövetségi „hagyománytörténetben” teljesen átértelmeződik. Persze, az ilyen félreértések nem szükségszerűek, a különböző módszereket egymást kiegészítve ideális alkalmazni.

Az így összegyűjtött és áthagyományozott anyagot mi már egy kész könyvként találjuk. Ha ez a kapott anyag valamiféle rendezettséget mutat, akkor

<sup>18</sup> KARASSZON I., i. m. 71-72. A szöveget az átláthatóság miatt tagoltuk, a számozás a szerzőtől származik!

<sup>19</sup> KARASSZON művében „hagyományozáskritika” vagy „hagyományozástörténet”. I. m. 82-96.

<sup>20</sup> KARASSZON I., i. m. 82.

**kompozícióról** beszélhetünk, és vagy egy **szerzőnek** tulajdonítjuk, vagy egy **redaktornak** („szerkesztőnek”), aki összeszerkesztette, előre megtervezett kompozícióba állította a kapott (egy vagy több szerzőtől, illetve megelőző redaktortól származó) anyagot, vagyis az ún. **redakciót**. Ennek a kompozíciónak a vizsgálata a **redakciókritika**<sup>21</sup> (ném.: *Redaktionskritik*, ang.: *redaction criticism*). Amennyiben több redakcióval számolunk, és ezek történetét is vizsgáljuk, inkább **redakció történetéről** (ném.: *Redaktiongeschichte*, ritkábban *Kompositiongeschichte* ang. *redaction history*) beszélünk, bár a szakirodalom ilyen értelemben nemigen tesz különbséget. Itt a formatörténethez hasonlóan járunk el, azzal a különbséggel, hogy

- 1) a lehatárolás (elvileg) magából a könyvből adódik,
- 2) az egyes formaelemek helyett szövegegységek vannak,
- 3) ebből adódóan a könyv szerkezetét vesszük alapul és vizsgáljuk a műfaj helyett,
- 4) tartalmilag a végső redakció érdekel minket, vagyis nem a legrégebbi réteg, hanem a legutolsó!<sup>22</sup>

Felmerülhet még a végső kánoni forma kapcsolata – nagyobb kompozícióba helyezése – más szentírási könyvekkel. Ennek vizsgálata a **kánonkritika**, de ennek vizsgálatától mi e helyen eltekintünk.

Miután megvizsgáltuk az így kapott hagyományozott anyagot, a szakirodalom általában megpróbálja elkülöníteni az egyes forrásokat. Ez az ún. **forráskritika** (ang.: *source criticism*) szintje. A szakirodalom WELLHAUSEN óta általában négy ilyen forrásról beszél, amik könyveken átnyúló (és egymást átszelő) kompozíciókat ölelnek fel: Jahvista (J), Elohista (E), Deuteronomista (D) és Papi Irat (P). Ezeket mi is fogjuk használni, annak ellenére, hogy a szakirodalomban többen kétségbe vonták ezeket mint átfogó kompozíciókat. Pragmatikus okokból, jelen műben mi úgy tekintjük ezeket mint hosszabb szóbeli, majd írásbeli történettel rendelkező, több, de intenciójában és stílusában többé-kevésbé megegyező redakciókat, amik többször átfedhetik egymást, sőt történetileg hathattak egymásra! Ezen kívül, témánkból adódóan, elfogadjuk hipotetikusan a Szentség Törvényét

<sup>21</sup> KARASSZON I., i. m. 97-105.

<sup>22</sup> Vö.: „Ha az egyház a bibliai hagyomány legősibb rétegére, mint a legnagyobb tekintéllyel bíró rétegre alapozza az igehirdetést, akkor többé nem prédikálhat az Újszövetségből.” STEINMETZ, D. C., *Teológia és exegézis. Tíz tézis, in Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 1.), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1994, 5.

(H)<sup>23</sup> mint nem meghatározott korban önállóan (is) létező forrást. Tesszük ezt azért, mert mint látni fogjuk, Ezekiel könyve nagymértékben függ ettől a szövegegységtől, így érdemes külön tárgyalni, akkor is, ha sose volt önállóan létező, mivel ez a konkrét szöveg kiemelt hatással volt Ezekielre a tágabb kontextustól függetlenül is.<sup>24</sup>

Ehhez kell az elemzés utolsó szintje, különben a metodológia a prekoncepció hibájába esne. Ha először posztulálunk forrásokat, és annak szempontjából elemezzük a szövegeket, könnyen beleesünk abba a hibába, hogy mindenbe „belelátjuk” azt, amit keresünk. Természetesen nem lehet mindig az elejétől minden szöveget, minden szinten végigelemezni, ez meghaladná az erőnket. Azonban minden szinten elvégezhetjük – és reményeink szerint el is fogjuk – a szükséges elemzéseket a legfontosabb szövegeken. Hogy mit tekintünk legfontosabb szövegegységeknek, abban a kutató csak az általa feldolgozott szakirodalomra, a saját szakmai véleményére és a kutatás közben felmerülő összefüggésekre támaszkodhat.

Ezt szem előtt tartva, még „két” forrást megkülönböztetünk munkánk során. Ezekiel prófétát mint eredeti szerzőt (Y)<sup>25</sup>, valamint W. ZIMMERLINEK a könyv keletkezéséről szóló modellje<sup>26</sup> nyomán egy tanítványi redakciót (R) – amennyiben több ilyen redakciót különböztetnénk meg: R<sup>1</sup>, R<sup>2</sup>,...stb. Ezeket a forrásokat a már feldolgozott, minket megelőző szakirodalom alapján tételezzük.

Az eddigi módszertani fejtegetéseink megmaradtak az általánosságok síkján, úgyhogy részletesebben számot kell adnunk arról, hogy mi magunk hogyan és mennyit szeretnénk jelen műben megvalósítani. A fenti módszerek az ún. **történet-kritikai módszerekhez**<sup>27</sup> tartoznak. Ezek jellemzője a **diakronikus** szemlélet, vagyis a történeti alakulást erőteljesen hangsúlyozza és vizsgálja. Ezzel szemben a **szinkronikus** szemlélet<sup>28</sup> a kész könyvet vizsgálja.<sup>29</sup> Minket alapvetően a könyv végső, kánoni formája, illetve az abban feltárható (kanonikus) teológia érdekel,

<sup>23</sup> Anglul: *Holiness code*, németül: *Heiligkeitsgesetz*. A vele kapcsolatos legutóbbi kutatásokat ld. pl. MILGROM, J., *H<sub>R</sub> in Leviticus and Elsewhere in the Torah*, in *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSupp 93.) (szerk. Rendtorff, R., Kugler, R. A.), Brill, Leiden - Boston 2003, 24-40.

<sup>24</sup> LYONS, M. A., *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, T & T Clark, New York – London 2009.

<sup>25</sup> Ezekiel neve eredeti, héber írásmódja alapján: *Y<sup>e</sup>hez<sup>e</sup>qēl*.

<sup>26</sup> Röviden összefoglalva: RÓZSA H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (SZIK 14.), SZIT, Budapest 2016, 496-497.

<sup>27</sup> Egyes számban is alkalmazható a történet-kritikai módszer kifejezés, ez esetben másodlagos módszerekről van szó.

<sup>28</sup> Ide tartoznak a narratív, retorikai, stb. módszerek, amiket itt nincs módunk tárgyalni. Ezen módszerek közül egyedül retorikai vizsgálatokat fogunk végezni. Amennyiben ezek meghaladnak egy egyértelmű szintet, ott fogjuk a felmerülő módszertani kérdéseket tárgyalni.

<sup>29</sup> Itt csak megjegyezzük, hogy a német kommentárok és monográfiák a diakronikus, míg az angol nyelvű kollégák a szinkronikus szemléletet preferálják jellemzően.

ugyanakkor fenntartjuk a diakron módszerek szükségességét a pontos tartalom megértéséhez. A szinkronicitás elsőségéből adódóan, azonban fordított irányt járnánk be a tárgyalásnál.

Munkánk első részében, a redakciókritika jegyében az egész mű szerkezetét és belső összefüggéseit taglalnánk a felhasznált szakirodalom alapján. A második körben a bálványimádás és a jelenlét témakörében vizsgálunk szövegeket a tradíciókritika, a hagyománytörténet és a formatörténet szintjén. A konkrét szakaszokat a formatörténet szemszögéből tesszük vizsgálat tárgyává, míg az eltérő, de összetartozó szövegeket a tradíciókritika szempontjából vizsgáljuk, hagyománytörténeti távlatba helyezve (a tágabb összefüggésre és a hagyományozásra ügyelve). Mint már említettük, ezt nem lehet az egész könyvre elvégezni jelen esetben.<sup>30</sup> Ezért előzetes vizsgálataink alapján meghatároztunk bizonyos „fókuszpontokat”, amelyek munkánk során különböző okokból különösen figyelemre méltóak.

Ezekiel könyvének a fő „fókuszpontjai”, amik különösen fontosak lehetnek vizsgálódásaink szempontjából, az alábbiak. Először is kettő, ill. három szerkezeti fókuszpont:

#### 1. Jeruzsálem eleste

Ez a könyvben nem igazán prófécia, mivel nem egy történeti fordulópontot értelmel teológiailag, aminek része egy választási lehetőség is, ami általában a megtérés Istenhez. Ez egy pozitív kimenetelt eredményez (legalábbis a megtértek számára). A másik „választási lehetőség” a megmaradás valamilyen bűnös állapotban. Utóbbi legtöbbször részleges vagy teljes pusztulást hoz magával. Jelen esetben Jeruzsálem eleste már eldöntött (leendő, majd kész) tényként jelenik meg az Úr részéről. A megtérésre hívó fölszólítások már csak a további eseményeket befolyásolják. Sőt, a könyv arról tudósít, hogy Ezekiel prófétának kifejezetten tiltott volt a népet a pusztulásról értesítenie (Ez 3,24-27). Itt inkább az ígélet és beteljesedés dinamikája működik, amikor Isten „változatlansága” (önmagához való hűsége; vö. Ez 20,5-9.) nyilvánul meg, nem pedig az ember szabadsága a megtérésre. Ezen kívül szerkezetileg is fontos, „kettős” fókuszpont, mivel a mű két részén is megjelenik: ígélet (24. fej.), illetve a beteljesedésről való híradás formájában (33,21-22). Természetesen történeti-teológiai

---

<sup>30</sup> Jelen munka műfaját tekintve doktori dolgozat”. Ha ezeket a vizsgálatokat a teljesség igényével végeznénk, akkor egy korszerű történet-kritikai módszerű *kommentárt* kapnánk.

szempontból is jelentős ez a szakasz, hiszen ezzel teljeseedik ki a babiloni fogság, minden értelemben, megadva az egész könyv történeti háttérét.

## 2. Ez 28,15.

Ez a fókuszpont elsősorban irodalmi szempontból érdekes, mert ez a vers adja a könyv szerkezetének tengelypontját. Ennek a szerkezetnek a tudatosságát csak aláhúzza, hogy maga a vers is egy fordulópontot jelöl Isten és egy ember (Türosz uralkodója) között: *„Tökéletes voltál útajaidon teremteded napja óta, míg gonoszságot nem találtam benned.”* Talán nem is túlzás a verset „paradigmatikusnak” tekinteni az Isten-ember kapcsolatok tekintetében, legalábbis Ezekiel teológiájában. A „tökéletesség” ugyan isteni privilégiumnak tűnhet, de ne feledjük: az Úr Dicsősége *„olyan, mint egy emberi lény”* (Ez 1,26-27; vö. Ter 1,26-27), ezen kívül ez a tökéletesség az ember esetében feltételhez kötött (*„míg gonoszságot nem találtam benned”*)! Utóbbi nyilván a szövetség eszméjével áll összefüggésben, ami úgymond, egyben „hitvesi kapcsolat is”<sup>31</sup>.

Ezeken kívül három hermeneutikai fókuszpont:

## 3. Ez 11,14-21. (Ez 11,16!)

Ebben a szakaszban kapcsolja össze a szerző a fogság teológiai értelmezését egy ígérettel az ország helyreállításáról. D. F. LAUNDERVILLE szerint<sup>32</sup> ez az egész mű központi témája. A próféta mű háttérét, a Jeruzsálem elestével immár véglegesen beteljesedett fogság (az ítélet, a jelen) adja, amit az azt kiváltó bűn előz meg (a múlt). Ehhez most hozzá kapcsolódik egy új üdvösséges ígéret, ami egy új jövőt vázol fel.

Ez az új jövő látszólag egy visszalépés a történelembe, mégpedig az Egyiptomból való kivonuláshoz és a pusztai vándorláshoz. Ezekiel könyve ebben a párhuzamban értelmezi az egész fogságot („kivonulás” a bűnös Júdából a „népek pusztaságába”).

## 4. Ez 16; 20; 23.

Ezek a fejezetek adják meg Ezekiel könyvének történelemszemléletét. Itt állítja történelmi vonatkozásba a jelenkori eseményeket (lásd az előző fókuszpontot) a régebbiekkel, létrehozva egy teológiailag értelmezett történelmet (vagyis üdvtörténetet). Fontos momentum, hogy eddig a műnek az apokaliptikus

<sup>31</sup> A héber ברית szó egyaránt jelent „szövetséget” és „házastársi állapotot”. Erről a fontos momentumról még részletesebben lesz szó.

<sup>32</sup> LAUNDERVILLE, D. F., *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking*, Baylor University Press, Waco 2007.

teológiája bontakozott ki, mivel a történelem Isten által meghatározott elemekből épül fel. Egyetlen fontos kivétellel! Az ember a szövetséget a maga döntése alapján szegte meg. Annak, hogy mégsem nevezhetjük Ezekiel könyvét apokalipszisnek – holott szinte minden műfaji jellemzővel bír – ez az egyik oka. A másik a következő pont:

5. Ez 14,12-23. és Ez 18.

Ebben a két szövegegységben a könyv a személyes felelősséget hangsúlyozza, ezzel ellensúlyozva a történelem Isten általi meghatározott tragikus jellegét, amit az emberi vétkek és az általuk kapott büntetések határoznak meg. Ezek a szövegek elvetik a kollektív (egész népre kiterjedő) bűn és büntetés fogalmát, ezzel megteremtve az erkölcsi-teológiai alapot a „szent maradék” értelmezéséhez és az emberi szabadság teológiai biztosításához is.

Végül egy „négyes” fókuszpont a könyv teológiai tartalmához:

6. A négy látomás-leírás

Ezekiel könyvében található négy ún. látomás-leírás:

a trónszekér-látomás: Ez 1,1-3,15;

látomás a templom pusztulásáról: Ez 8-11;

látomás a csontmezőről: Ez 37,1-14;

látomás az új templomról: Ez 40-48.

Ezeket Ezekiel próféta életében kapta az Úrtól a könyv tanúsága szerint.<sup>33</sup> Ezen látomások értelmezései adják a könyv mondanivalójának kristályosodási pontjait, így voltaképp az egész könyv tartalmát.

Természetesen adódik témánkból, hogy vizsgálódásaink, ha nem is részletekbe menően, de még az ószövetségi kánonon is túlnyúlnak, mégpedig nem csak az Újszövetség irányába. A bálványimádás és az isteni jelenlét olyan témák, amelyek igénylik a szélesebb horizontú vallástörténeti vizsgálódásokat is. Mint azt látni fogjuk, a bálványimádás az Ószövetségben retorikailag motivált ábrázolásmódban jelenik meg. Vagyis a kép, amit megjelenít számunkra tendenciózus, viszont az eredeti hallgatóság számára ez a kép ennél komplexebb volt, aminek a háttérében értelmezte ezt a – számára nyilvánvaló módon – sarkított előadásmódot. Ahhoz viszont, hogy mi is úgy értsük a könyv üzenetét, ahogy az

<sup>33</sup> Jelen munkában elfogadjuk ezen látomás-leírások magjának eredeti, Ezekieltől való származását, megengedve azt, hogy a próféta iskola formálta meg őket irodalmilag.



eredeti hallgatók, meg kell próbálnunk legalább részlegesen reprodukálni azt a képet, ami a korabeli ember fejében élt az istenek ábrázolásairól és a kapcsolatról, ami az adott isten és ábrázolása között volt. Ez a korabeli **mentalitás** részleges rekonstrukcióját kívánja meg. A mentalitás egy népre, csoportra vonatkozó fogalom, ami körülbelül azt fogja át a vizsgált csoport tagjainak tudatában, „*ami személytelen az egyén tudatában, ami közös Caesar és az legutolsó legionárius, Szent Lajos és a legszegényebb paraszt, Kolumbusz Kristóf és akármelyik matróza gondolkodásában*”.<sup>34</sup>

Ezért a biblikus filológia után röviden szólnunk kell a vallástörténeti, pontosabban **vallásfenomenológiai** módszertanról is. Ez egy olyan vallástudományi módszertan, amely Edmund HUSSERL (és követői) által létrehozott, úgynevezett fenomenológián alapul. Lényegében olyan tudományos (filozófiai) metodológia, amelyben a vizsgálódás a vallásos ember számára adott **jelenségekre**, úgynevezett **fenoménekre** irányul. A fenomén tulajdonképpen minden, ami a tapasztalatban megjelenik. Fontos, hogy a fenomenológiában a jelenség valós voltának kérdését „zárójelbe tesszük”, vagyis nem foglalkozunk vele (ún. *fenomenológiai redukció*, vagy *epoché*).<sup>35</sup> Ezekben a vallásfenomenológiai vizsgálódásokban eltekintünk mind attól, hogy a vizsgált jelenség valóságos, vagy létező-e (pl. egy pogány isten), mind pedig a fenomén időbeli, történeti kibontakozásától. Utóbbival a vallástörténet foglalkozik.<sup>36</sup>

Ami a vallásfenomenológiát megkülönbözteti az általános fenomenológiától, az a vizsgált jelenségek megkülönböztető tartalmi többlete. Ez a többlet a **numinózus**: az a különleges tartalom, ami a fenomének között mint **szent** jelenik meg, és a tapasztalásban magán hordja a *mysterium tremendum* azon tulajdonságait, amelyeket R. OTTO híres művében részletesen kifejtett.<sup>37</sup> Minden (jelenség), ami elkülönül a szenttől, az **profán**.<sup>38</sup> A szent (itt használt, vallásfenomenológiai értelmében) minden megnyilvánulása **hierofánia**,<sup>39</sup> megkülönböztetés (értékítélet)

<sup>34</sup> J. LE GOFF. Idézi: CZOCH, G., *A mentalitástörténet*, in *Bevezetés a társadalomtörténetbe – Hagyományok, irányzatok, módszerek* (Osiris Tankönyvek) (szerk. Bódy Zs.–Ö. Kovács J.), Osiris, Budapest 2003, 470. Vö.471-472.

<sup>35</sup> KARÁCSONY A., *Bevezetés a tudásszociológiába*, Osiris – Századvég, Budapest 1995, 59-63.

<sup>36</sup> ELIADE, M., *Az eredet bűvöletében: Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*, Cartaphilus, Budapest 2002, 68-72; LEEUW, G. v. d., *A vallás fenomenológiája*, Osiris, Budapest 2001, 583-604; BRUEGGEMANN, W. *Az Ószövetség teológiája: Tanúságtétel, vita, pártfogás, Exit*, Kolozsvár 2012, 158-159, 5. láb.

<sup>37</sup> OTTO, R., *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997, 15-17

<sup>38</sup> ELIADE, M., *Vallástörténeti értekezés*, Helikon, h. n. 2014, 29-85.

<sup>39</sup> ELIADE, M., *Vallástörténeti értekezés*, Helikon, h. n. 2014, 29-85. (Valamint a 9. jegyzet a 18. oldalon)

nélkül, ahogy minden jelenség **epifánia**, „megjelenés”, vagyis annak a tartalomnak a megjelenése, ami megnyilvánul (a filozófiai „önvaló”, vagy platóni idea, ha úgy tetszik). A hierofániákat két részre oszthatjuk, ami számunkra a későbbiekben jelzés értékű lehet: a numinózus nem antropomorf, csak hatásbeli vagy természeti erőként való megjelenése **kratofánia**, míg a numinózus antropomorf megjelenése **teofánia**.

Joggal merülhet fel a vád, hogy az általunk vizsgált vallásfenomenológiai anyag időben és térben jelentős szórással eltér Ezekiel könyvétől. Ennek oka, hogy fenomenológiailag időben és térben kevésbé változó *tendenciákat* igyekszünk inkább feltárni, nem pedig konkrét fenoméneket (ábrázolásokat, irodalmi műveket) összevetni Ezekiel könyvével. Amíg az egyes művek éppúgy változhatnak az időben, mint ahogy Ezekiel könyvéénél is számolunk bizonyos formálódással, a minket érdeklő mentalitásbeli tendenciák, általános gondolati formák jobban ellenállnak az idő sodrának, és ez volt a gondolati háttér, amin keresztül az izraeliták is érintkeztek a szomszédaikkal. Egyébként az újabb kutatás konkrét vallástörténeti anyaggal is elkezdte összevetni Ezekiel könyvét, azonban bármennyire is érdekesek ezek az összevetések, egyelőre be kell érünk a számunkra elérhető szakirodalommal, amit használni fogunk, de sajnos bővíteni nincs módunk e helyütt.<sup>40</sup>

A mentalitással kapcsolatban úgy véljük, állást kell foglalnunk egy hozzávetőleges partikuláris, de gyakran előforduló kérdésben. Ezt akár szőnyeg alá is söpörhetnénk, de úgy érezzük, hogy a szakmai becsületesség megkívánja az állásfoglalást. A korabeli mentalításban, a mai ember számára nehezen átélhető módon fonódott egybe a vallás és a politika. Érthető módon ezek összefonódása Ezekiel könyvében is minduntalan feltűnnek. Általában két szemlélet alakult ki a modern humántudományok terén ezek vallástörténeti viszonyáról. Az első szerint a politika a vallásból deriválódott: „*A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom*”<sup>41</sup> (szekularizáció). A második szerint az elsődleges a politika, az emberek megszervezése, a vallás pedig egy hatalmi elit „technikája” volt, uralmának biztosítására (teologizálás vagy szakralizálás).<sup>42</sup> Itt nem részletezett okokból, mi explicite az első álláspont mellett foglalnunk állást, fenntartva, hogy a

<sup>40</sup> Elsősorban ld: BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, (OBO 104.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1991.; PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, (OBO 246.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2011.; valamint LAUNDERVILLE, D. F., *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking*, Baylor University Press, Waco 2007.

<sup>41</sup> SCHMITT, C., *Politikai teológia* (Összehasonlító Jogi kultúrák), ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest 1992, 19.

<sup>42</sup> Utóbbira a legjobb példa: ASSMANN, J., *Uralom és üdvösség: Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz, Budapest 2008.

kérdés nem dönthető el empirikusan, így inkább világnézeti az állásfoglalás és nem tudományos (noha a tudományos vizsgálódás háttéréhez hozzájárul, így hermeneutikailag indokolt lehet).

Az ilyen módon összefonódott gondolati komplexumot **politikai teológiának** nevezzük. „A *politikai teológia a politikai közösség és a vallási rend, egyszóval uralom és üdvösség változatos kapcsolataival foglalkozik. Politikai teológia ott jön létre, ahol ezeket a problémákat az istenek, illetve Isten bevonásával tárgyalják. A politikai teológiának ugyanakkor két aspektusát különböztethetjük meg. Az egyik a politika (ezen a jelen tanulmányban az uralom »vertikális« dimenzióját és a közösség »horizontális« dimenzióját értjük) teológiai implikációt firtatja, a másik a teológia politikai implikációra kérdez rá. A politikai teológia körébe tartoznak tehát egyfelől az olyan diskurzusok az uralomról és/vagy a közösségről, amelyek nem tudják megkerülni, hogy – kifejezetten vagy burkoltan – Istenre vagy az istenekre hivatkozzanak, másfelől az olyan diskurzusok az Istenről vagy az istenekről, amelyek az emberi világ vertikális, illetve horizontális szerkezeteinek szférájára is kiterjednek. A politikai teológia kérdésfelvetései tehát éppúgy vonatkoznak a politikában rejlő teológiára (ez a helyzet például Carl SCHMITT esetében), mint a teológiai vagy általában vallási diskurzusokban rejlő politológiára, szociológiára vagy éppen antropológiára (ez megfelel például Jacob TAUBES pozíciójának).”<sup>43</sup> A továbbiakban a politikai teológiának ezt, a politikát és vallást egymással szorosan összefűző, közös fogalmát kívánjuk használni, szigorúan elhatárolva például J. B. METZ egészen más értelmű „politikai teológiájától” (nem vonva kétségbe annak esetleges igazságait).<sup>44</sup>*

Végezetül, mivel jelen munka egy szentírástudományi *teológiai* mű, nem állhatunk meg itt! Ha így járnánk el, akkor, amit művelnénk, pusztán filológia lenne, de nem teológia.<sup>45</sup> Ha valóban teológiai munkát (is) szeretnénk végezni, akkor nem elég kritikailag kiértékelnünk a szöveget az adott téma szempontjából. El kell helyeznünk eredményeinket a katolikus tanítás egészében (DH 4219)! Erre a munkánk utolsó részében fogunk sort keríteni.

<sup>43</sup> ASSMANN, J., i. m. 17-18.

<sup>44</sup> Utóbbiról magyarul lásd: METZ, J. B., *Az új politikai teológia alapkérdései* (Coram Deo 4.), L'Harmattan, Budapest 2004.

<sup>45</sup> Természetesen ez is része a teológiai munkának! ld. DH 3826, 3830, 4217-4218.

**I. kör.**

**A prófétától a könyvig**

## 1. A korabeli mentalitás

Ahhoz, hogy helyesen tudjuk értelmezni Ezekiel könyvét, pontosabban annak lényegi, teológiai mondanivalóját, tisztáznunk kell néhány kiindulópontot. Első lépésként el szokták helyezni térben és időben Ezekielt. Ettől mi most el fogunk kissé térni, mivel fontosabb számunkra egy lépéssel tovább menni, és „szellemtörténetileg”<sup>46</sup> is elhelyezni a prófétát, mert az, ahogy az ember kifejezi magát, megéri és alakítja környezetét, abból a kulturális közegből (ún. **milióból**) ered, ahol felnőtt, illetve élt. Itt egy olyan fogalmat szeretnénk segítségül hívni, amelyet történészek kezdtek használni, nevezetesen az „Annales-iskola”.<sup>47</sup> Ez a fogalom a **mentalitás**. Mentalitáson itt *mindazt a szellemi tartalmat és különösen azt a gondolkodásmódot értjük, amely a korabeli emberekben közös*. Vagyis, ha le akarnánk egyszerűsíteni: a korabeli kultúra kollektív szellemi részét értjük alatta.

A mentalitással mintegy dialektikus, oda-vissza ható viszonyban áll maga a nyelv. A nyelv belső logikája meghatározza az azt (anyanyelvi szinten) beszélők gondolkodásmódját<sup>48</sup>: *„Ne gondoljuk ugyanis, hogy valamely kultúrát megismerhetünk az illető kultúra jelenségeinek egyszerű megfigyelése révén úgy, hogy e kultúra nyelvi szimbolikáját nem vesszük tekintetbe.”*<sup>49</sup> A nyelv mint olyan (megkülönböztetve konkrét „beszédtől”), konstruktív eleme a mentalitásnak. *„A nyelv kalauzként szolgál a társadalmi valósághoz. [...] Az emberi lények nem csupán az objektív világban élnek, s még csak nem is csupán a társadalmi tevékenység világában - miként azt általában hisszük –, hanem jelentős mértékben ki van szolgáltatva annak a nyelvnek is, amely az illető társadalom kifejezésének az eszköze. Naiv dolog azt hinni, hogy az emberek a valósághoz a nyelv nélkül viszonyulnak, s hogy a nyelv csupán a kommunikáció és a reflexió alkalmi eszköze. A való helyzet az, hogy a világréteget jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna. Azok világok,*

<sup>46</sup> Ezen itt, az emberi kultúrák szellemi változásainak történetét értjük, nem a történelmi iskolát!

<sup>47</sup> Az irányzatról ld. részletesen: CZOCH, G., *A mentalitástörténet*, in *Bevezetés a társadalomtörténetbe – Hagyományok, irányzatok, módszerek* (Osiris Tankönyvek)(szerk. Bódy Zs.–Ö. Kovács J.), Osiris, Budapest 2003, 467-493.

<sup>48</sup> Ez az ún. „SAPIR-WHORF hipotézis”. Ld. WHORF, B. L., *A szokványos gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez*, in *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannan, P., Glazer, M.), Panem, Budapest 2006, 222-250; tágabb tudományos összefüggésben: ERIKSEN, T. H., *Kis helyek – nagy témák: Bevezetés a szociálanropológiába* (Társadalomtudományi Könyvtár), Gondolat, Budapest 2006, 285-306.

<sup>49</sup> SAPIR, E., *A nyelvészet, mint tudomány*, in *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannan, P., Glazer, M.), Panem, Budapest 2006, 213.

*amelyekben a különböző társadalmak élnek, különböző világok. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy ugyanaz a világ fejeződik ki különböző módon két különböző nyelv esetében. [...] Jelentős mértékben azért látunk, hallunk s érzékelünk dolgokat bizonyos módon, mert anyanyelvünk sok tekintetben eleve meghatározza számunkra az interpretálás módjait.”<sup>50</sup>*

Ez nem azt jelenti, hogy elfogadnánk egyfajta teljes nyelvi determináltságot, viszont el kell fogadnunk egyfajta „végességet”, ami a megértés határait illeti, még akkor is, ha elfogadjuk (márpedig elfogadjuk) annak tetszőleges mértékű kitágítását. Amit metodológiai szem előtt kell tartanunk, az az, hogy egyes részkérdésekben való további aprólékos megértési kísérletek megérik-e a befektetett munkát. A teológusnak mindig fel kell tennie magában a kérdést, hogy az épp aktuális témája hol is helyezkedik el a keresztény tanításon belül.<sup>51</sup>

A nyelv a mentalitás része, de a mentalitás nem csak nyelv. Elég, ha eszünkbe jut, hogy bizonyos kultúrák (a mentalitás egyfajta hordozói) messze túlnyúlhatnak egy-egy adott nyelv használati körén. A mentalitás fogalmánál itt, inkább az ellenkező irányú kifejeződésre koncentrálnánk, vagyis arra *a jellemző gondolkodásmódra, amely a nyelvi önkifejeződést formálja*, és így például befolyásolja magának a nyelvnek is a fejlődési irányát, vagyis mint két egymásra folyton hatással levő tényezőre tekintünk a nyelvre és a kultúrára, anélkül, hogy eredeztetnénk egyiket a másiktól.

Ennek a korabeli mentalitásnak a megértése nélkül nem lehetünk képesek helyesen értelmezni Ezekiel és iskolája mondanivalóját, még akkor sem, ha tökéletesen beszéljük esetleg a korabeli héber nyelvet (ami a korabeli mentalitás elsajátítása nélkül igencsak kétségesnek látszik). Eme szükséges feltétel egy nagyobb problémához vezet el minket, amit „fordítási-problémának” nevezhetünk és amire itt röviden kitérnénk. Arról az általános problémáról van szó, hogy egy szöveg, vagy akár egy mondat lefordítható-e egyik nyelvről a másikra tökéletesen, vagyis úgy, hogy semmennyi információ ne vesszen el, ne másuljon meg és ne adódjon hozzá. A Kinyilatkoztatásra vonatkoztatva mindjárt látható a probléma súlyossága: a Kinyilatkoztatásból semmi nem veszhet el, nem hamisíthatjuk meg, és nem adhatok hozzá semmit (önkényesen). Ez a probléma nyelvészeti – nyelvfilozófiai vetülete. A tudománytörténetben (és így a teológiatörténetben) ez a „paradigmák

<sup>50</sup> SAPIR, E., i. m. 213-214.

<sup>51</sup> Vö. „*»Minden szabad«, de nem minden használ. »Minden szabad«, de nem minden szolgál javunkra.*” (1Kor 10,23.).

inkompenzabilitásának” (összemérhetetlenségének) problémájaként jelenik meg.<sup>52</sup> Vagyis a kérdés a mi esetünkre vetítve: az olyan teológiai kijelentéseket, amelyeket Ezekiel a korabeli mentalitás keretein belül megfogalmaz, tökéletesen lefordíthatóak-e a mai mentalitásunk számára.

Másképp megközelítve: tegyük fel, elhatározzuk, hogy Ezekiel egy adott teológiai kijelentését szó szerint, vagy értelmileg fordítjuk-e le és az utóbbi, vagy vagy valamilyen köztes megoldás mellett döntünk. Még mindig megmarad a probléma, hogy meg tudjuk-e érteni az eredeti kijelentést, és ha igen, azt tökéletesen vissza tudjuk-e adni mai nyelven tökéletesen. E mű írásakor mi azon az állásponton vagyunk, hogy nem. Tökéletes fordítás nem lehetséges, viszont tetszőleges mértékben (úgymond „végtelenül”) megközelíthető. Véleményünk szerint ez nem jelent legyőzhetetlen akadályt, mert a véges emberi élet számára ez a tetszőlegesen növelhető ismeret, ha nem is kimerítő, de kielégítő lehet.<sup>53</sup> Ennek a gyakorlati biztosítására két jellemző utat említenénk fel. Az első az Iszlámé, ami hagyományosan nem fordítja le a Koránt, vagyis a Kinyilatkoztatás befogadóját kényszeríti rá, hogy a megfelelő mértékben sajátítsa el annak a megfogalmazásában rögződött mentalitását (amiben egy hagyomány-együttes is segíti). A másik a Katolikus Egyházé, ami a Biblia mellé odaállítja a történeti ember mentalitásával folyamatosan együtt változó Szenthagyományt, biztosítva az egyszeri hívő számára egy élő hermeneutikai kulcsot, ami segíti a Kinyilatkoztatás megfelelő elsajátítását.<sup>54</sup> Mi itt természetesen ez utóbbi utat fogjuk szem előtt tartani és törekszünk követni.

<sup>52</sup> Lásd részletesen: SZEGEDI, P., *A posztpozitivistá tudományfilozófiák változatai*, in *Bevezetés a tudományfilozófiába* (szerk. Ropolyi L.), ELTE, 2013, 39-60.

<https://ttk.elte.hu/dstore/document/855/book.pdf> (utoljára megtekintve: 2022. június 28.)

<sup>53</sup> Vö: „A prófétálás véget ér, a nyelvek elhallgatnak, a tudomány elenyészik. Most megismerésünk csak töredékes, és töredékes a prófétálásunk is. Ha azonban elérkezik a tökéletes, ami töredékes, az véget ér. Gyermekkoromban úgy beszéltem, mint a gyerek, úgy gondolkodtam, mint a gyerek, úgy ítéltam, mint a gyerek. De amikor elértem a férfikort, elhagytam a gyerek szokásait. Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek mindent, ahogy most engem ismernek. Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük a legnagyobb a szeretet.” (1Kor 13,8-13.).

<sup>54</sup> Ebből adódik, hogy a teológia számára mindig fontos, hogy Jézushoz hasonlóan „elvegyüljön az egyszerű, nem hívő emberek között”, hiszen csak így tudja elsajátítani azt a mentalitást (vagy paradigmát), amelyben újra formába kell öntenie, megfogalmaznia, értelmeznie a Kinyilatkoztatást. Vagyis, ha elszalasztja elsajátítani a kor „nyelvét”, amelyre le kell fordítania az üzenetét, egyfajta „fáziskésés” jöhet létre az Egyház és a befogadó kultúra között, és ez megakadályozhatja az elsajátítást. Sajnos napjainkban ez a probléma igencsak relevánsnak látszik.

Azt a gondolkodásmódot, mentalitást, amely Ezekiel és korának izraelitáit jellemzi **mitopoetikusnak** fogjuk nevezni.<sup>55</sup> A következőkben ennek a főbb jellemzőit, elemeit vesszük sorra.

### 1.1. A héber nyelv

Először beszélnünk kell a nyelvről, amely meghatározó a mentalitásra nézve. Egy ilyen munka természetesen messze meghaladja az erőnket és a rendelkezésünkre álló helyet, de szerencsénkre ezt a munkát már nagyjából elvégezték előttünk.<sup>56</sup>

Először is meg kell állapítanunk, hogy a héber nyelv, alapvetően „dinamikus” karakterű, a valóságot folyamatszerűen, történésként érzékeli és ábrázolja, nem pedig elkülönült dolgok összességeként (vagyis *inkább* történetként/történelemként mintsem kozmoszként): *„Az állást, ülést, fekvést stb. kifejező héber igék elemzése rávilágít arra, hogy merev, mozdulatlan létezés a héber gondolkodás számára nem létezik; számukra csak az olyan létezésnek van realitása, amely valamilyen aktivitással, mozgással van kapcsolatban. Ezt úgy lehetne megfogalmazni, hogy csak a mozgásnak van realitása. A statikus létezés predikatív állítása, amennyiben a héber gondolkodásban egyáltalán tudatosul, valamilyen nyugalmi állapotba átmenő mozgást fejez ki.”*<sup>57</sup> Éppen ezért a héber nyelvben az igék nagyobb fontosságot nyernek, mint a főnevek, ami számunkra kissé furcsának tűnhet.

Tanulságos lehet számunkra, ha tovább követjük fejtegetéseinkben BOMANT, és figyelmünket – a témánk szempontjából is fontos – létigére (הָיָה) fordítjuk. A héber gondolkodásban a létfogalmat magán a הָיָה igeen keresztül ragadhatjuk meg, amelynek jelentései: „létezik”, „valamivé válik”, „hatást kifejt”. A három jelentés azonban épp azért van egy szóval kifejezve, mert azok belső egységet alkotnak a héber gondolkodásban, vagyis a הָיָה szó mind a hármat egyszerre jelenti, csak épp a kontextustól függően a jelentésbeli hangsúly tolódik el valamelyik irányba. Ez utóbbi tény figyelembevételére emlékeztet minket arra, hogy a szavaknak szigorú értelemben csak a mondaton belül (kontextusban) van pontos, konkrét értelmük.<sup>58</sup> *„A hájáh szó az egzisztenciát jelenti. Csak az valóságos, aminek a létét a hájáh szóval le lehet írni; ismételten láttuk viszont, hogy a valóságos létezés a tevékenységben jut kifejezésre. Az egzisztencia tehát azonos a tevékenységgel, az sohasem nyugalmi, hanem mindig*

<sup>55</sup> BROWN, R. E. – MCKENZIE, J. L., *Az ószövetségi gondolkodás elemei*, in *JBK III. – Bibliikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 415-416.

<sup>56</sup> BOMAN, T., *A héber és görög gondolkodásmód egybevetése*, Kálvin, Budapest 1998.

<sup>57</sup> BOMAN, T., i. m. 15. (példák: 15-19.)

<sup>58</sup> BOMAN, T., i. m. 22-33.



*dinamikus állapot. [...] A valamivé válásnak, a létezésnek és a hatáskifejtésnek a hájáh szóban foglalt, fentebb látott egysége ránk azért hat különösen, mert a mi gondolkodásunk a látható dolgokból indul ki. A pszichológiailag orientált gondolkodás számára azonban ez a szintézis nagyon is jól érthető, hiszen a személyiség hatást kifejtő egzisztencia, aki szüntelenül a valamivé válás folyamatában él, s eközben azonos marad önmagával.”<sup>59</sup>*

Ennek következményei vannak a főnevek által jelölt „dolgozról” való gondolkozásra is. A héber gondolkozásban a hazugság és több más negatív fogalom tkp. „nem létező”. Ennek oka a héber „létfogalomban” jelölhető meg. Létezőnek az minősül, ami képes hatást létrehozni, azaz megnyilvánulni, megvalósulni. Egy egyszerű példánál maradva: egy olyan ígéret, amely nem teljesedik be, az hazug! Az ilyen erőtlen (hazug, valótlan) szó maga: semmi, és mint ilyen, a semmibe vezeti az embert, vagyis megsemmisíti, semmissé teszi. *„Aminthogy a hazugság, az ámtítás, a balgaság, a tévedés, a hiúság, a hivalkodás jelentéktelen és nem valóságos létezők, ennél fogva nincs realitásuk, úgy ugyanezek a fogalmak a héber gondolkodás szerint nem rendelkeznek a hájáh ige által kifejezett létezéssel, nem fejtenek ki hatást, nem érvényesítik önmagukat, azért nincs realitásuk. Egzisztenciájuk a látszat léte, amely a földön és az emberi életben mégis végzetes és gonosz szerepet játszhat.”<sup>60</sup>*

Ezen felül, a konkrét „dolog” mint fenomén sem igazán választható el annak belső lényegétől, ami megjelenik. E kettő nehezen szétválaszthatósága okozza feltehetően a bálványimádás problémáját, amely fennállt annak ellenére, hogy a bálvány explicit nem azonos az istenséggel; és ugyanakkor mégis egységet alkotnak: mivel a héber (és általánosságban a szemita) gondolkodásban egy üst azonos a konkrét anyagi üsttel, nemigen magyarázható meg, hogy a bálvány nem azonos „önmagával”, hanem valami „egészen másnak” a részleges megnyilvánulási terepe.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> BOMAN, T., i. m. 32-33.

<sup>60</sup> BOMAN, T., i. m. 41.

<sup>61</sup> BOMAN, T., i. m. 71-78. [Vö. „Mert por vagy és a porba térsz vissza.” (Ter 3,19.)]

## 1.2. Metafizikai Empirizmus - Pragmatizmus

A korabeli ember számára nem létezett a mai, fogalmi értelemben vett „másvilág”, ami deista módon, az emberek természeti világával párhuzamosan, attól függetlenül létezik. A korszak mentalitásában létezik az „istenek világa”, de az nem egy másik „túlvilág”, sem valami látens valóság. Az isteni valóság nem azonos a természeti jelenségekkel sem. Fölötte áll azoknak (hiszen létrehozta, irányítja és megszünteti azokat), és ebben az értelemben nyugodtan nevezhetjük „természetfelettinek”. Azonban nem „transzcendens” abban az értelemben, hogy nem különül el, nem alkot másik „világot”, „dimenziót”. Inkább úgy kell elképzelni, hogy a – mai, fogalmi kifejezéssel – jelenségvilág, afféle lencse, amin keresztül az isteni világot részlegesen, alulról szemléljük, míg utóbbi az előbbi „fölött lebeg”.<sup>62</sup>

A tárgyalt mentalitásban a legfontosabbnak mondható jellemző, amely az isteni szféra létével kapcsolatban elmondható az az, hogy bár „létezik” olyan része, amelyre az embernek nincsen rálátása, nincsen róla tapasztalata, ezért ez a „rész” lényegtelen számára! Tud róla, hogy az isteni világ végső soron kifürkészhetetlen számára (vagyis nem megismerhető, nem tapasztalható teljességében), ám mivel ez nem jelenik meg – és nem is jelenhet meg – az életében, ezt afféle „pragmatikus” szempont alapján általában ignorálja. Sőt, a korabeli ember sokszor nem csak „zárójelbe teszi” az isteni világ azon részét, ami nem nyilvánul meg az ő tapasztalatában, hanem egy ponton túl a létét is tagadni kezdi.<sup>63</sup>

Ugyanakkor ezt a mentalitásbeli jelenséget nem lehet abszolutizálni. Valaminek a nem tapasztalhatósága nem vonta maga után szükségszerű módon és azonnal a létének a tagadását. Az ószövegségi szerzők többször keseregnek, hogy Isten elmaradó megnyilatkozása (tapasztalható beavatkozása a történelem, vagy az egyes ember életének menetébe) sokakban kétséget ébresztett a „létével”<sup>64</sup>

<sup>62</sup>Tulajdonképpen, ezen alapul a pogány jóslás legtöbb módszere. Ez azonban nem szabad, hogy számunkra a fizikai eget mint az istenek világát jelentse! Vö. „*az egek és az egek ege sem képesek téged befogadni*” (1Kir 8,27.)! A fizikai jelenségek és az isteni jelenségek mélyebb összefüggése munkánk II. főrészének lesz részletesebb témája.

<sup>63</sup>Ebben nincs különbség sok jelenkori és ókori „ateista” között. Mindazonáltal megjegyezzük, hogy mi magunk soha, egyetlen „atomot”, „fekete lyukat” vagy „pozitronot” sem látunk, vagy tapasztaltunk közvetlenül, mégsem kételkedünk létezésünkben. Ezzel csak azt szeretnénk megvilágítani, hogy téves azt gondolni, hogy a mai világunk „empirikus” megfigyeléseken alapszik, míg az ókori népek „primitív tudatlanságban” szenvedtek, akik minden, spekulatív módon kiötlött „propagandát” elhittek. A problémáról részletesen lásd: KUHN, T. S., *A tudományos forradalmak szerkezete* (Társadalomtudományi Könyvtár), Gondolat, Budapest 1984; valamint: ROPOLYI L. (szerk.), *Bevezetés a tudományfilozófiába*, ELTE, elektronikusan terjesztett jegyzet, 2013. (vonatkozó fejezetei)

<sup>64</sup>Mint eddigre talán nyilvánvalóvá vált itt az idézőjel indokolt, mivel a korabeli ember teljesen másképp gondolkodott a „létről”, „létezésről”, mint mi, vagy akár a középkori ember.

kapcsolatban. Ez pusztán annyit jelent, hogy úgy viszonyultak Isten létehez, mint egy emberhez, aki átment egy másik szobába. Az előbb itt volt, láttam, beszéltem vele, aztán átment a másik szobába. Ha egy adott ideig nem ad onnan életjelet magáról, gondolhatom úgy, hogy már elment (elhagyta a házat és talán soha vissza se jön). A példánál maradva, az az ember, aki kételkedik Isten „léteben”, mivel „nem ad életjelet magáról”, olyan mintha azt gondolná az emberről, aki átment a másik szobába, hogy meghalt, vagy sosem létezett, mert csak hazudta valaki az ottlétét, vagy csak ő képzelte.

Példának vegyük a 14. zsoltárt! A szerző az 1. versben megállapítja: *„Az esztelen ezt mondja szívében: »Nincs Isten!« Megromlottak – szörnyűség, amit művelnek, senki sincs, aki még a jót tenné.”*<sup>65</sup> Ezután szembeállítja a „romlottakat” azokkal, akik megmaradtak igaznak. Számunkra a 7. vers lezárása adja a gondolatmenet kulcsát: *„[...]Ha egyszer az Úr megfordítja népe sorsát, örül majd Jákob és ujjong Izrael!”* Vagyis most örülnek a romlottak, mert azt tesznek, amit akarnak, Isten nem nyilvánítja ki haragját, mintha(!) nem is lenne, és az igazak szenvednek. De, ez változni fog, Isten igenis létezik és *tettekben* fog megnyilvánulni: *„De majd rettegés veri őket, amilyen rettegés még nem volt, mivel Isten az igazak nemzetségével tart”* (Zsolt 14,5.).

Hasonlóképpen tárgyalja az Ószövetség a pogány istenek nem-létét, amint majd később részletesen tárgyalni fogjuk: *„Azok, akik kiöntik az aranyat erszényükből és lemérik mérlegen az ezüstöt, aranyművest fogadnak, hogy istent csináljon nekik, aztán leborulnak előtte és imádják. Majd vállukra veszik és úgy cipelik, aztán leteszik állványra, hogy veszteg maradjon. Nem is mozdul el helyéről, ha kiáltanak hozzá, nem felel, a nyomorúságtól nem ment meg senkit”* (Iz 46,6-7.).

### 1.3. Képiség (Nem-fogalmiság)

A mai értelemben vett „fogalmi gondolkodás” csak a tételes filozófia, teológia kialakulásával jelent meg. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy nem léteztek azelőtt fogalmak, csupán csak az elvont és pontosan definiált fogalmak dominanciájának hiányát értjük ez alatt a korabeli mentalitásban. Ekkor a „fogalmakat” még inkább a rugalmasabb értelemmel bíró „(gondolati) képek” helyettesítették, amelyek sokszor átfedésben voltak egymással, így átjárták

---

<sup>65</sup> Vö: *„Emberfia, mit akartok azzal a mondással, amely Izrael földjén járja: A napok múlnak, s a látomások nem válnak valóra.”* (Ez 12,22.).

egymást.<sup>66</sup> Ezek a „képek” általában konkrét vizuális képek, vagyis egyfajta elemi metaforák, analógiák.

Példa az a tartalom, amit mi Isten változatlanságának nevezünk. Ez egy mai teológiai fogalom, amely ebben a formában nemigen jelenik meg az Ószövetségben, ellenben különböző képi összetételekben igen: *„Isten nem ember, hogy hazudjon, s nem ember fia, hogy változzon. Mond-e hát valamit anélkül, hogy megtenné? Szól-e valamit anélkül, hogy teljesítené?”* (Szám 23,19.). Itt az általunk fogalomként prezentált jelenséget emberi képek formájában jeleníti meg a szent szerző. Mégpedig úgy, hogy az emberi változékonyságot – mint általános emberi tapasztalatot – tagadja róla. Meg kell jegyezni, hogy ugyanakkor itt (helyesen) nem egy passzív tulajdonságról van szó, hanem az Úr Önmagához való hűségéről. Isten igenis „mond dolgokat”, amelyeket nem tesz meg. Elég, ha Ninive pusztulására gondolnunk Jónás könyvében. Itt – és más helyeken is –, úgy tűnik, Isten „visszakozik”. Ez azonban csupán a változatlan világ számára tűnik így. Az Úr legalapvetőbb tulajdonsága a szeretetteljes viszonyulás az egész teremtséghez. Valójában a teremtett ember távolodik el Istentől, és változtatja meg a kettőjük kapcsolatát, amihez Isten változatlanul hűséges: *„<sup>21</sup>De a fiak is haragra ingereltek engem; parancsaim szerint nem jártak és végzéseimet nem tartották meg, hogy szerintük cselekedjenek, pedig általuk az embernek élete van, ha megtartja őket; és szombatjaimat megszenteltelenítették. Megfenyegettem ugyan őket, hogy kiöntöm rájuk bosszúmat és kitöltöm rajtuk haragomat a pusztaságban,<sup>22</sup> de visszavontam kezemet, és az én nevemért úgy cselekedtem, hogy ne érje azt megszenteltetés a nemzetek előtt, amelyek közül kihoztam őket, azok szeme láttára.”* (Ez 20,21-22.). Ezen versekben tisztán megjelenik mit, értünk mitopoétikus gondolkodáson. A tévelygő ember elfordul Istentől, ami pusztító büntetést vonna maga után, azonban Isten szeretetében, a kiválasztás szabad aktusában, a nép üdvösségét akarta, ahogy megmutatta a szabadítás *tapasztalható* aktusában. Amikor Isten mégsem pusztítja el a bűnöst éppen, hogy nem „meggondolja magát”, hanem hűséges marad Önmagához (*„az én nevemért úgy cselekedtem, hogy ne érje azt megszenteltetés”*), aki megelőzi még a törvényt is, mivel Ő alkotta és adta a népnek (Ez 20,11-12.).

Ugyanakkor a mitopoétikus mentalitás irtózik a képiség olyan formáitól, amely „ábrázolásként” lehetne értelmezhető. A héber gondolkodásban a megjelenés, a külső megjelenés nemigen kap jelentőséget. Szemléletes példa, hogy gyakorlatilag az Ószövetség egyetlen szereplőjéről sincs részletes leírásunk, hogyan is nézett ki

<sup>66</sup> Ez teszi lehetővé azt, amit a fogalmi gondolkodás szintjén „analógiás gondolkodásnak” nevezünk.

külsőleg. A héber „szépség” fogalma leginkább mint „megfelelőség” és „alkalmasság”, „hasznosság” adható vissza. Szép az, ami minél megfelelőbben tölti be a funkcióját. Pl. a szép menyasszony „tisztá”, azaz „szűzies”; a szép tettek megfelelnek a törvényeknek, azaz etikusak; stb.<sup>67</sup>

Tehát, a fontosabb különbségek a „képi” és „fogalmi” gondolkodásmód között:

- 1) A „fogalmak” pontosan definiálhatóak, és ezért szigorúan egyértelműek, míg a (gondolati, mentális) „képek” rugalmas jelentésűek (széles értelmezési horizonttal rendelkeznek), így többértelműek.
- 2) Az előző pontból következően a „fogalmak” pontosan elhatárolhatóak egymástól, ellenben a „képek” gyakran átfedésbe kerülnek, sokszor afféle (poétikus) ismétlést hozva ezzel létre.
- 3) Témánkban kevésbé lesz jelentős, de nem mellékes eltérés, hogy a képek több valóság szinten képesek megjelenni, és ezáltal kapcsolatokat létesíteni ezek között. Például a képek megjelenhetnek egy falon tényleges képként (pl. festmény formájában), mellette írásban, és az azt értelmező fejében gondolatként. De magában az írásban is, például a „pásztor” képe a korabeli emberben felidézheti: a konkrét foglalkozást, a politikai analógiákat (az ún. „pásztorkirály”, aki tereli és őrzi az embereket) és teológiai analógiákat (Isten gondviselése hasonló ahhoz, ahogy a pásztor gondoskodik a nyájáról).

Fontos újra megismételni, hogy – legalábbis a biblikus korra – ezek a kategóriák nem abszolút kizárólagos jellemzők, hanem mentalitásbeli dominanciákat jelölnek! Nem mondhatjuk, hogy a Szentírás soha nem él az elvont gondolkodás eszközével; csak azt, hogy „legtöbbször” inkább képekben gondolkodik, mintsem (elvont) fogalmakban.

Azt is hangsúlyoznunk kell, hogy nem arról van szó, hogy a korabeli mentalitásból hiányoztak volna bizonyos fogalmak. Csupán a fogalmak *megjelenési módjának különbségeiről* van itt és most szó. Egy fogalom által jelölt tartalom megjelenhet szabatos, elvont formában „fogalomként”, és megjelenhet „képként” is, amely a jelölt tartalomnál (általában) tágabb értelmű, de lefedi a jelölni kívánt tartalmat is. Ezen kívül megjelenhet képek közötti összefüggésként is.

---

<sup>67</sup> BOMAN, T., i. m. 57-71.

#### 1.4. Konkrétság

A mitopoétikus mentalitás másik fontos (negatív) jellemzője, hogy tartózkodik az elvontságtól. Amikor csak lehetséges, konkrétumokban gondolkodik. Például, szinte soha nem „Isten szabadító tetteiről” beszél, hanem konkrétan arról, hogy Mózes idejében kivezette Egyiptomból Izraelt; nem Izrael királyairól beszél, hanem Dávidról, Józijáról, Manasszéről és más konkrét királyokról. *„Az absztrakt nem különül el a konkréttól. A tób egyaránt jelenti a jóságot, a jó magatartást, a jó embert, tehát a »jó« fogalmát a maga megjelenési formáiban. Ezért nincsenek éles különbségek az egyes szófajok között, amely körülmény általánosan jellemző a semita nyelvekre.”*<sup>68</sup>

#### 1.5. Szinedoché és metonímia

Bár a szinedoché és vele a metonímia a nyugati (európai) retorikához tartozó fogalmak, bizonyos értelemben igen gyakran megjelennek az Ószövetségben. Lényegében itt egy kifejezetten gyakori gondolati alakzat megjelenési formáiról van szó. A metonímia olyan szókép, amely *„érintkezés alapján létrejövő névátvitel, mégpedig a fogalmaknak valamely külső érintkezéséből keletkezik.”*<sup>69</sup> Míg a szinedoché *„olyan szókép, amely egy hierarchikus (egy fogalmi körön belüli) viszony tagjainak a felcserélésén, azaz a nem és a faj felcserélésén alapul, valamint a rész és az egész, a határozott és a határozatlan számnév, az egyes és a többes szám felcserélésén.”*<sup>70</sup> A különbség általában abban van, hogy míg a metonímia külsőleg érintkezőket kapcsol össze, a szinedoché belső (lényegi) kapcsolaton alapul. Az első példa, amikor egy város lakóit azonosítják a várossal magával: *„<sup>5</sup>Így szól az Úr Isten: Ez Jeruzsálem; a nemzetek közepébe helyeztem, és köréje az országokat. <sup>6</sup>De ő megvetette törvényeimet, úgyhogy gonoszabb volt a nemzeteknél; és jobban megvetette parancsaimat, mint a körülötte fekvő országok; mert törvényeimet semmibe sem vették és nem jártak parancsaim szerint.”* (Ez 5,5-6.). Hasonlóképpen, az ország és a benne lakók azonosítása: *„Izrael háza így szól”* (Ez 12,27.).

A szinedochéra jellemző példa, amikor a rész jelzi az egészet: *„szíved felfuvalkodott”* (Ez 28,2.). Nyilvánvalóan az egész ember lett felfuvalkodott, nem csak Türosz hercege. Néhány esetben ezek a szóképek egész metaforák, sőt allegóriák alapjait képezik (mint Ez 16. fejezetében Jeruzsálem). A kettő szókép

<sup>68</sup> BOMAN, T., i. m. 54.

<sup>69</sup> Ld: art. *metonímia* in *Retorikai Lexikon* (szerk. Adamik T.), Kalligram, Pozsony 2010, 805-807.

<sup>70</sup> Ld: art. *szinedoché* in *Retorikai Lexikon* (szerk. Adamik T.), Kalligram, Pozsony 2010, 1122-1125.

elválasztása egyes esetekben nem is egyszerű, de számunkra most nem is lényeges. Nekünk a közös pont a lényeges, amit a *pars pro toto* elvével tehetünk szemléletessé. Arról van szó, hogy az ószövetségi nyelvezetben (a mitopoétikus mentalitásban) a rész és egész viszonya „rugalmasabb”, mint számunkra.

Érdemes elgondolkodni kicsit az Izrael szó egy szinonimáján. Ez Jákobnak, Izrael egész népe ősapjának neve, amelyet az Úrtól kapott. Viszont Jákob a mitopoétikus gondolkodásban azonosul minden utódával is! Így „*Jákob háza*” jelenti minden utódát is egyben. Átvitelleg pedig az országot, „Izraelt” is! Maga a „ház” is egyszerre jelenti a lakóhelyet és a benne élő egész családot is. Az ilyen, sokszorosan áttételes képeket mindig szem előtt kell tartania az Ószövetség olvasójának.

### 1.6. Tipizálás

Mivel a mitopoétikus gondolkodásmód konkrét képekben fejezi ki magát, szükségesek olyan kifejezési módok, amelyek helyettesíthetik az elvontságot vagy általánosságot. Az egyik ilyen kifejezési mód, ha kiemel egy – jól ismert – konkrét képet példaként, és azt tipizálja. Innentől a konkrét kép már egy egész osztályt fog képviselni, adott esetben mértékként is szolgálva. A legegyszerűbb ilyen példa az Ószövetségből az ún. „Dávid-tipológia”, amikor az (általában eljövendő) ideális királyt egyszerűen „Dávidnak” nevezi: „*Én pedig, az Úr, leszek az ő Istenük, és Dávid, az én szolgám lesz a fejedelem közöttük*” (Ez 34,24.).

### 1.7. Kollektivizálás

A fenti két mentalitásbeli megoldással – amelyek a *pars pro toto* elvből indultak ki – szemben, érdekes módon megjelenik az ellenkezője is. Ebben az esetben nem egy rész reprezentálja az egészet, hanem a szent szerző beszél egy kollektívumról úgy, hogy abba a csoport minden egyes (vagy egy tetszőleges) tagját beleérti, de nem „személytelen” módon. Itt vissza kell idéznünk, amit a konkrétságról írtunk feljebb. Amikor például az Ószövetség Jeruzsálem lakóihoz beszél, úgy szólítja meg, mintha Jeruzsálem egyetlen konkrét személy lenne. Erről fentebb a metonímiánál már volt szó, de azért érdemes külön is újra megemlíteni, mert a metonímia két irányú lehet. Ott a szinekdochével közös pont (*pars pro toto*) miatt említettük, itt az ellentétes irány miatt (az egész csoporttal jellemeznek valakit).

A héber gondolkodás nem az egyediből indul ki az absztrakció útján, hogy eljusson a kollektív fogalomhoz, mint ahogy azt mi megszoktuk. A korabeli

izraeliták számára a „kollektív” típus az elsődlegesebb, bár nem egészen a mi értelmezésünk szerint. Először is, a héber „kollektív” fogalmak (és ez tkp. minden többesszámú szóra igaz) nem elvontabbak, mint a konkrét egyedet jelölők. Ez abból is látszik, hogy gyakran felcserélik őket, gyakorlatilag szinonimként használják. *„Az izraeliták fogalmai nem egyes konkrét dolgokból vagy egyes jelenségekből levezetett absztrakciók, hanem valóságos képzetek, amelyek az egyes dolgokat magukba foglalják. Gondolkodásukat a gyűjtőfogalom uralja. [...]”<sup>71</sup> A héber esetében az általános, a típus a gondolkodás kiindulópontja, amely a közös jellemvonásokat viseli magán, és a közösségnek egységes akarati jegyeket kölcsönöz.<sup>72</sup> Ezért hat ez egységesnek, s kezelik is úgy, mint egységet. [...] A héber nyelv tele van azzal, amit mi »kollektívumnak« nevezünk. A »kollektívum« megjelölés megint csak a saját individualizmusunkról árulkodik, mivel alatta az individuumok összességét értjük. Helyesebb volna talán, ha általános összesítő vagy sajátos fogalomról beszélnénk. A döntő szempont ugyanis nem a számszerűség, nem az, hogy az illető fogalom hány egyedet foglal magában, egyet-e vagy többet, hanem, hogy a meghatározott sajátosság vagy lényeg megtestesül-e az illető egyedben vagy egyedekben.”<sup>73</sup>*

Ilyenkor a megszólításba beletartozik minden jeruzsálemi lakos, de nem „elmaszatolt”, általános stílusban, hanem egyenként, külön-külön személyként (is). Ilyen jellegű „kollektív személyekkel” tele van az Ószövetség (pl. a „szent maradék” különböző reprezentánsai vagy maga „Izrael” is sokszor ilyen). Megemlítendő, hogy előfordulhatnak afféle „emeletes” kollektivizálások is. Példa erre a megszólított „népek” esete, akikhez személyként szól, de később a kollektívumként kezelt népeket, magukat is sorra megszólítja kollektív személyekként.

### **1.8. Kvázi-mitikusság**

Bár a Biblia nem mitológia, és nem tartalmaz hagyományos értelemben vett mítoszokat, sokszor használ mitikus képeket. Itt legnagyobb sajnálatunkra sem helyünk, sem lehetőségünk nincs megvizsgálni, hogy a korszerű humán tudományokban mit is értenek „mítosz” alatt. Most csak annyit jegyeznénk meg, hogy a fogalom szinte teljesen „szétesett”, a legváltozatosabb értelmezésekben használják, és sajnos a teológiában sokszor ezek közül a legelavultabbakat

<sup>71</sup> Itt a szerző megjegyzi, hogy nem perszonalifikációról van szó!

<sup>72</sup> N.B. A törzsi társadalomban, az egyén önmagában nem életképes, így nincs igazi létjogosultsága!

<sup>73</sup> BOMAN, T., i. m. 53.



alkalmazzák.<sup>74</sup> Itt, most úgy értjük, a „nincs mítosz / mitológia a Bibliában” gondolatot, hogy nincsenek istenekről és / vagy istennőkről szóló csodás, meseszerű történetek. Megjegyezhetjük, hogy egy ateista-materialista szemszögéből ez az állítás is tarthatatlan, hiszen mondhatná, hogy a Biblia másból sem áll, mint Istenről szóló csodás elemekkel teletűzdelt mesékből. A probléma lényege, hogy nem találni pontos, általánosan elfogadott definíciót a mítoszra, így a Szentírás attól való (általános) elkülönítése is valójában tudománytalannak mondható. Ezért itt egy praktikusnak látszó kerülőutat választanánk és „mítosznak” vennénk *minden olyan, isteni vonatkozású történetet, amely olyan nép vallásában szerepet játszik, amelytől a Szentírás elhatárolja magát.*

### 1.9. Történetiség

A mitopoétikus mentalitás gyakorlatilag az ún. „primitív gondolkodás” és az elvont, fogalmi gondolkodás határán áll. Ezt a tényt gyakran úgy interpretálták és interpretálják a mai napig, hogy benne az utóbbi győzedelmeskedett az előbbi felett (pl. a „logosz versus mítosz” megközelítésekben). Pedig, ha tüzetesebben szemügyre vesszük, pont az ellenkezője igaz. Voltaképpen összekapcsolja a kettőt és hidat képez közöttük, mindkettőből fenntartja azt, amit szükségesnek ítél. Nem alkot mitológiát, de használ mitikus képeket; nem általánosít, de foglalkozik az általánossal stb. Hasonlóképpen, látnunk kell, hogy megérthessük az ószövetségi gondolkodásmódot: a korabeli ember lineáris (üdv)történetben gondolkodott, de teljesen nem zárta ki a ciklikus időszemléletet sem.

A tipizálás például jellegzetesen a ciklikus időszemlélethez kötődik, mivel lehetővé teszi, hogy egy megtörtént esemény „újra megtörténjen”. Ezzel szemben a konkrétság kritériuma meggátolja a két azonos típusú esemény teljes összemosását, mivel azok egyediségét hangsúlyozza. Fontos, hogy a kettő egyszerre van jelen, többé-kevésbé egyensúlyban. Például, a krízishelyzetekben felvillantott eljövendő üdvösségi idő mindig a „kezdeti boldog időre” hasonlít, *de csak hasonlít, sohasem*

---

<sup>74</sup> Az általunk iránymutatónak tekintett irodalom „veleje”: RIES, J., *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*, in *A szent antropológiája: A homo religiosus eredete és problémája* (Homo religiosus I.; szerk. Ries, J.), Typotex, Budapest 2003, 27-54; ELIADE, M., *Vallástörténeti értekezés*, Helikon, h. n. 2014, 586-624; a mítosszal kapcsolatos tévhitekről leginkább: LOSZEV, A., *A mítosz dialektikája*, Európa, Budapest 2000; a kutatástörténeti részek miatt főleg: MELETYINSZKIJ, J., *A mítosz poétikája*, Gondolat, Budapest 1985; valamint érdemes a későbbi közkeletű félreértések miatt: BULTMANN, R. *Jézus Krisztus és a mitológia – Az Újszövetség a bibliakritika fényében* (Teológiai Gondolkodók 1., szerk. Joób M.), Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 1996, főleg: 18-21.

azonos vele! Az „új Dávid” olyan lesz, mint „Dávid”, de „új” is lesz, vagyis nem ugyan az!

Ez persze nem jelenti azt, hogy az Ószövetségben ne lenne hangsúlyosabb a lineáris (vagyis a történeti) időfelfogás, mint a ciklikus (vagyis a mitikus, ahogy azt M. ELIADE kifejtette<sup>75</sup>). Figyelembe kell viszont venni azt, hogy a Szentírásban igenis vannak „ciklikus” elemek, amelyek kanonikus érvényre tettek szert, így mondhatni az Ószövetség történeti egyenesen menet közben „vet pár hurkot”.

### 1.10. Verbalitás<sup>76</sup>

Az általunk itt bemutatott mitopoétikus mentalitásnak nevezett gondolkodásformában fontos elemként jelentkezik még az, amit mi itt „verbalitásnak” nevezünk. Arra a jelenségre gondolunk, hogy a korabeli ember számára „*a fül és a nyelv elsődleges szerepe a valódi emberi megértés számára nem vitatható.*”<sup>77</sup> Ebben a mentalításban a hallásnak elsőbbsége van például a látással szemben. Első pillanatra ez nem tűnik különösnek, hiszen a kommunikáció hagyományosan halláson és beszéden alapul. De gondoljunk csak arra, hogy az olvasás mennyire felértékelte a látás kommunikációs értékét!

A mitopoétikus mentalításban (a korabeli izraelita gondolkodásban, ha úgy tetszik) az ember legemberibb képessége a kommunikáció, vagyis az összetartozó beszéd és hallás. A „halott” olyan ember, aki erre nem képes: „<sup>14</sup>Én azonban, mint a süket, nem hallok, olyan vagyok mint a néma, aki nem nyitja ki száját; <sup>15</sup>Olyanná lettem, mint az, aki nem hall, mint akinek nincs védekező szó a szájában.” (Zsolt 38,14-15.). De, még ennél is tovább kell mennünk. Ebben a mentalításban, mint fentebb láttuk, a hazugság voltaképpen „nem létezik”, vagyis, amit az ember mond, az megfelel a cselekedeteinek: „*A nyelv által jöhet halál is, élet is, ki mit szeret, annak gyümölcsét élvez.*” (Péld 18,21.).<sup>78</sup> Tisztán kell látnunk, hogy ebben a közegben a legszorosabb összefüggést tételezik fel a hallás és a cselekvés között. Ebből következik, hogy „meghallani” valamit szinte teljesen szinonim az „engedelmeskedni”-vel: „*Halld tehát Izrael, s vigyázz, tedd meg, amit az Úr megparancsolt neked, hogy jó dolgod*

<sup>75</sup> ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza: avagy a mindenség és a történelem*, Európa, Budapest 2006.

<sup>76</sup> WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRITA, Budapest 2001, 101-106.

<sup>77</sup> WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRITA, Budapest 2001, 102.

<sup>78</sup> Ez persze nem jelenti, hogy tagadná a „hazug szó” vagy „hazug tett” lehetőségét, sőt főbenjáró bűnnek számít. Például: „*Az Úrnak, a te Istenednek hiába ne vedd a nevét! Mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki káromolja nevét. [...] Ne tégy hamis tanúságot embertársaid ellen!*” (MTörv 5,11.20.).

*legyen és felette megsokasodj azon a tejjel s mézzel folyó földön, amint az Úr, atyáid Istene megígérte neked.” (MTörv 6,3.). Negatív értelemben: „mert kiáltottam, de nem válaszoltatok, szóltam, de nem hallottátok meg; azt tettétek, ami rossz a szememben, és ami nem tetszik nekem, azt választottátok.” (Iz 65,12.). Végző soron pedig ez az az értő engedelmesség, ami még a kultusznál is fontosabbá vált: „Te nem kívánsz véres vagy ételáldozatot, de megnyitottad fülem a hallásra. Nem követelsz égő és engesztelő áldozatot, így szólok hát hozzád: Lásd, itt vagyok! A könyvtekercsben rólam írták, hogy teljesítsem akaratod. Parancsod, Istenem, örömmel tölti el szívemet”<sup>79</sup> (Zsolt 40,7-9.).*

---

<sup>79</sup> Itt kifejezőbbnek éreztük a SZIT-féle fordítást.

## 2. A próféta és környezete

### 2.1. Ezekiel könyvének szereplői

#### 2.1.1 A városok

„*Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez?*”<sup>80</sup> kérdezheti joggal az olvasó. Miért kell olyan történelmi eseményekről és irodalmi művekről szót ejteni, amelyek vagy sokkal megelőzték Ezekiel próféta korát (a babiloni fogságot), vagy épp több századdal utána következtek? A válasz ismét a korabeli „mentalitásban” rejlik, a kulcs pedig maga Jeruzsálem. Ezekiel számára, aki a könyvben ugyan csupán látomásban<sup>81</sup> tartózkodik ott, Jeruzsálem maga „A Város”. Az ókor története pedig a városok története. A mai ember hozzászólt a nagy állami berendezkedésekhez, valamint ahhoz, hogy a történelem földrajzilag kiterjedt birodalmak története. Az ókorban azonban még ez nem volt feltétlenül így. Az egyes településeknek viszonylag nagy önállóságuk volt, ha másért nem is, mert e nélkül egyszerűen elpusztultak volna. Bár ekkoriban is léteztek „birodalmi” szintű infrastruktúrák (úthálózatok, kereskedelem, stb.), ezek inkább a hosszú távú kapcsolatokat szavatolták, a mindennapi életben az egyes területek magukról gondoskodtak.

Gondoljunk csak bele! Egy birodalom életben tartásához általában elég, ha a hírek pár nap alatt érnek el egyik pontból a másikba, de ha a helyi magtár gyullad ki, akkor ez igencsak lassúnak számít. Hasonlóképpen, a hódító hadseregek, a maguk több ezer fős létszámával nem mozognak olyan gyorsan, és a reagálásuk is elég hasonló ütemben történik. De egy kisebb létszámú rablóbanda ellen szükséges egy hasonló méretű és gyorsan bevethető helyi haderő (városi őrség) is.

És mégis, a történelem igazi szereplői ebben a korban a városok, nem pedig az arányaiban sokkal nagyobb néptömegeket átfogó területek (birodalmak), és ez még sokáig így is marad. A városok kialakulásával az ókorban egy minőségileg új jelenség, új települési és szociológiai forma jelenik meg: „*Az i. e. III. és II. ezredévben Mezopotámiában, valamint a Nílus, az Indus és a Sárga-folyó völgyében született a város, a központ, ahol összpontosult és kicserélődött a termékeny területek mezőgazdasági terméke. Ennek a mitikus kort a történelmi kortól elválasztó eseménynek az újszerűségét világosan rögzítik az első írott szövegek (»akkor az égi*

<sup>80</sup> TERTULLIANUS, *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (De praescriptione haereticorum)*, in *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók 12.) (szerk. Vanyó L.), SZIT, Budapest 1986, VII. 9. 421.

<sup>81</sup> Azt a kérdést, hogy a szerző/redaktor/tanítvány szerint ez testi áthelyeződéssel is együtt járt-e, itt – mint tárgyunk szempontjából lényegtelen – nyitva hagyjuk.

*birodalom leszállt a földre és Eriduban virágzott» – olvashatjuk az i.e. III. évezred végi ősi sumér királyi lajstrom elején), és az a gesztus, amellyel szembe állítják a várost a vidékkel, vagyis két részre osztják a világot, hosszú időre uralkodóvá válik mind a fizikai térre, mind a szellemi és intézményes szervezetre vonatkozóan. A város olyan körül kerített tér vagy körül kerített terek együttese, ahol kialakul a közép- és kis távok berendezésének művészete, az, amit azóta »építészetnek« nevezünk. Időközben pedig lassan elfelejtődik a végtelen földi táj elfoglalásának és átalakításának művészete. A piramisok, amelyek kiemelkednek az egyiptomi és mezopotámiai épített tájból és messziről láthatók a természeti tájban, egy darabig e két építési mód közötti átmenetet jelzik. A városban a ház, a palota, a templom részterek, melyek fontossága annál nagyobb, minél inkább elkülönítettek. Gondoljunk csak az egyiptomi templom vagy sír azonos szerkezetére, ahol az egymásra épülő különböző elemek védelmet nyújtanak az ellenséges és félelmetes külső világgal szemben.»<sup>82</sup>*

Ez a differenciáció számunkra is számos fontos következménnyel jár. Ettől kezdve válik a város – mint emberi intézmény-együttes – a táj urává, létrehozva ezzel a „vidéket”, amelyet ural. Ez persze hosszú távon nem zárja ki – sőt úgy tűnik, szükségszerűen magával vonja –, hogy egy-egy város más városokra is kiterjessze uralmát, és a hierarchia egy alacsonyabb szintjén a „vidék” részévé tegye: *„Létrejön a mély – mindenekelőtt lelki – különbség a nagyváros és a kisváros között, melynek az utóbbi a »mezőváros« nagyon is jellemző elnevezésével az egyre jelentéktelenebbé váló vidék része lesz.»*<sup>83</sup> Ebben, a városok között kialakuló kapcsolatban az uralkodó város lesz az aktív, kezdeményező fél, míg a vidék (mint minőségi fogalom, ami az alávetett városokat is magába foglalja) pedig csupán passzív szemlélője a várossal megjelenő politikának, és így a történelemnek is. *„A paraszti vidék a közvéleményének hangját, ha egyáltalán van ilyen, szóban is, írásban is a város írja elő és irányítja. Egyiptom egyenlő Thébával, az orbis terrarum Rómával, az iszlám Bagdaddal, Franciaország Párizssal. A kora idők történelme az egyes vidékek sok kicsi központjában játszódik. Az egyiptomi kerületek, homéroszi görög népek, a gótikus grófságok és szabad városok egykor történelmet csináltak. De a politika egyre inkább néhány fővárosba koncentrálódik, a többi hely a politikai életnek már csak a látszatát őrzi. A világ városállamokba való antik atomizálódása sem*

<sup>82</sup> BENEVOLO, L., *A város Európa történetében* (Európa születése), Atlantisz, Budapest 1994. 15-16.

<sup>83</sup> SPENGLER, O., *A Nyugat alkonya – A világtörténelem morfológiájának körvonalai* (Második kötet – Világtörténeti perspektívák), Európa, Budapest 1994, 136.

változtatott ezen semmit. Már a peloponnészoszi háborúban is csak Athén és Spárta politizált valójában. Az Égei-tenger környékének többi városa csupán az egyik vagy másik politika hatalmi szférájának része volt. Végül Róma város Foruma az egyetlen hely, ahol az antik történelem zajlik. Harcoljon bár Caesar Galliában, gyilkosai Makedóniában, vagy Antonius Egyiptomban – az ott történeteknek értelmet egyedül Rómához való viszonyuk ad.”<sup>84</sup>

Ezzel a korabeli ember is tisztában volt. Maga a Szentírás is sokszor, ha megszólít egy népet, nem közvetlenül a tömegekhez intézi a szavait, nem is az országhoz, hanem jellemző módon, a főváros nevével hivatkozik rá (ld. Róma, Aššur, Babilon, stb.)<sup>85</sup>. Ezzel Ezekiel könyve sincsen másképp, világképe középpontját Jeruzsálem adja, amellyel szemben áll Babilon, és e két pólus mellett csak néhány mellékes pontnak jut hely: Türosz, Szamária, Rabbat stb.

„A városi település Krisztus előtti harmadik évezredtől kezdve, a térbeli viszonyok koncentrációja révén gyorsítja az időbeli eseményeket, és megadja az emberi történelemnek ama gyorsabb tempót, amely elválasztja a történelmet az őstörténettől. Ugyanakkor tartósítja az egyes történelmi korokban épített tájat közvetíti azt a következő időszakok számára, és arra kényszeríti az újabb nemzedékeket, hogy a korábbiak életmódját figyelembe vegyék. Egyszerre motor, mely segít abban, hogy gyorsabban haladjunk a jövő felé, és horgony, hogy ne veszítsük el a kötődést a múlthoz; mindkét esetben eszköz arra, hogy utazzunk az időben előre és hátra: hogy átugorhassuk az egymást követő eseményeket és közel kerülhessünk régi szituációkhoz.”<sup>86</sup> És a „város voltaképpen már eredetétől fogva olyan struktúraként jellemezhető, amely kiválóan alkalmas a civilizáció javainak tárolására és közvetítésére, átadására, eléggé felkészült, hogy maximális mennyiségű felszerelést összpontosítson a lehető legkisebb helyen, ugyanakkor azonban szerkezeti növekedésre is képes, hogy helyet biztosítson a növekvő társadalom változó szükségleteinek és komplexebb formáinak, valamint e társadalom kumulálódó társadalmi örökségének. Az írott okmányok megszületését, de olyan intézmények megjelenését, mint a könyvtárét, a levéltárét, az iskoláét és az egyetemét, a város egyik legkorábbi és legjellegzetesebb vívmányának tekinthetjük.”<sup>87</sup> Ezeket a részleteket vizsgálódásaink közben mindig felidézhetjük. Jeruzsálemben, Türoszban és Babilonban erőteljes kultúrák képviselték magukat, amelyek beépített területeikkel

<sup>84</sup> SPENGLER, O., i. m. 134.

<sup>85</sup> Például: „Emberfia, mivel Tírusz így beszélt Jeruzsálemről (...)” (Ez 26,2.).

<sup>86</sup> BENEVOLO, L., i. m. 9.

<sup>87</sup> MUMFORD, L., *A város a történelemben*, Gondolat, Budapest 1985, 36.

is hirdették hagyományait. Nem szabad lebecsülni ezek hatását a korabeli emberre, aki ellátogatott ezekre a helyekre. Meglehet Babilon és Türosz mellett Jeruzsálem nem volt olyan impozáns, de jelentőségét nem is ez adta meg.

Jeruzsálem volt Dávid városa, aki *par excellence* „a király” volt Izrael számára, még az ország kettészakadása előtt. A letelepedés és a központosított (királyi) hatalom pedig magával hozta a szakrális hatalom központosítását is: *„A fellegvár számára nemcsak fallal övezettsége volt fontos, ugyanilyen jelentőséggel bírt központi fekvése is; a falak és a központi elhelyezkedés egyaránt jellemzi a szentélyt, míg csak a szerepkörüket át nem vette a tágabban értelmezett városi közösség. Mihelyt végbement aztán a várossá alakulás, a város a maga egészében vált a saját istene védelmét élvező megszentelt helyé. A világmindenség tengelye – mutatott rá Mircea Eliade – a templomon haladt át míg a fal, az új intézmény a háború nyomására egyrészt a védelmet szolgáló fizikai bástyává, más részt – és ez még fontosabb – szellemi határvonallá is vált, mert megóvta a falakon belül élőket az őket körülvevő zűrzavartól és alaktalan rossztól. [...] A város falai mögött az élet közös alapon nyugodott, és ez az alap oly mélyre nyúlt, mint maga a világmindenség: a város sem több, sem kevesebb nem volt, mint egy hatalmas isten otthona. Az ezt a tényt szemléltető építészeti és szobrászati jelképek a várost magasan a falu fölé emelték. A palota és a szakrális központ által megtestesített megszentelt hatalom híján az ókori város léte céltalan és értelmetlen lett volna.”*<sup>88</sup> Nem szabad elfeledni, hogy Jeruzsálem központjában a hegy tetején, a legmagasabb ponton, vagyis a hadászati legvédehetőbb helyen volt Salamon Temploma. Ez a központosulás, amelyet az ókori ember szakrális érzékenysége hívott életre, jól követhető a Szentírásban: Dávid elfoglalja Jeruzsálemet; odahozatja az Úr Ládáját; Salamon Templomot építtet az Úrnak. Később, amikor az ország kettészakad, igen hamar létrejön a rivális kultuszközpont Szamáriában, Jerobeám bűnének köszönhetően.

A korabeli embereknek a vidék adott táplálékot, a város az összefogást és az erőt, a kultuszhelyek pedig az élet értelmét. Ott lehetett találkozni azzal, ami értelmet adhatott a világnak, a numinózussal. Ennek erejét ismerték fel az uralkodók, és próbáltak minél több kultuszt felhalmozni a városokban, de előfordult, hogy épp a kultuszközpont népszerűsége okozta egy város létrejöttét. Akárhogy is, a városokban összefonódott az élet minden fontos vetülete, és addig nem látott koncentrációt ért el: *„A város, amely kezdetben a világmindenséget tükrözte, amely eszközként szolgált ahhoz, hogy lehozzák az eget a földre, idővel a jelképévé vált mindannak, ami*

<sup>88</sup> MUMFORD, L., i. m. 53.

*lehetséges. Eredeti alkatának szerves része volt az utópia, mivel először egy ideál kivetítésének az alakját öltötte, végül is olyan realitásokat hívott életre, amelyek ott lappangtak volna még meghatározatlan ideig józanabban kormányzott kis közösségekben, amelyek kisebb követelményeket támasztottak, és nem voltak hajlandóak mind a munkanapi szokásaikat, mind az evilági reményeket meghaladó erőfeszítésekre.”<sup>89</sup>*

### **2.1.2 Az uralkodók**

A városokkal együtt megjelent egy társadalmi funkció szempontjából teljesen új minőségű ember: az *uralkodó*. Ez nem egyszerűen a hordák vezéreinek nagyobb oktávú megfelelője; a városok uralkodói már autonómnak tekinthetők, éppúgy függetlenedtek az általuk vezetettektől, mint, ahogy a város is függetlenedett a vidéktől. *„A városi implózió során a király áll a középpontban: ő az a mágnespólus, amely a város központjába vonzza és a palota meg a templom ellenőrzése alá vonja a civilizáció új erőit. Néha új városokat alapított a király, máskor fejlődésben elakadt régi vidéki városokat alakított át és rendelt kormányzói fennhatósága alá; az új királyi uralom mindkét esetben határozott változást hozott e városok formájában is, tartalmában is.”<sup>90</sup>*

Ez az új szerepkör addig nem látott hatalmat adott az emberek fölött, és ez okot adhatott egyes esetekben akár az istenítésükre is. Mint azt Türosz és Egyiptom uralkodóinak bemutatásán Ezekiel könyvében is látható (pl. Ez 28-29.), ez a politikai-teológiai bálványimádás nagyon is reális veszélyként jelent meg, és ennek a kor embere nagyon is tudatában volt.

### **2.1.3 A próféta<sup>91</sup>**

A legtöbb szentírási szerzőhöz hasonlóan, Ezekielről is elmondható, hogy az életére vonatkozó egyetlen forrás maga a Szentírás, illetve az ő neve alatt fennmaradt szentírási könyv. A prófétai stílushoz hozzátartozik, hogy a próféta személyéről nem tudunk meg többet, mint amennyit feltétlenül szükséges, mivel a hangsúly az átadott

---

<sup>89</sup> MUMFORD, L., i. m. 37.

<sup>90</sup> MUMFORD, L., i. m. 41.

<sup>91</sup> Ehhez az alfejezethez felhasználtuk egy régebbi összefoglalásunkat: DUDEVSKY, R., *Ezekiel próféta trónszekér látomása* (Diplomamunka), PPKE-HTK, Budapest 2016.



üzeneten, nem pedig az üzenet hordozóján van.<sup>92</sup> Ennek megfelelően csak annyit közöl, amennyi feltétlen szükséges az Úr üzenetének megértéséhez és elfogadásához.

Ezekiel, Buzi fia feltételezhetően Kr. e. 623-ban született<sup>93</sup> valahol Júdában. Eredeti hivatását tekintve pap volt, és valószínűleg nagy hatással lehettek rá Józija király reformjai, amelyek a tiszta Yhwh-kultuszt célozták. A későbbi királyokról alkotott képéről talán a 19. fejezet alapján lehet fogalmunk. Ennek kiindulva igen nagy reményeket fűzött Jojachin uralkodásához (Ez 19,5-9.), aki végül csupán 3 hónapig uralkodott. Valószínűleg vele együtt vitték fogságba Kr. e. 598-ban, egy Tel Abib nevű helységbe, a Kebár folyó mentén, Nippur városától nem messze. Itt kapta később prófétai meghívását (Ez 1,1-3; igazából két dátum van megadva, ami vitatottá teszi a datálást).<sup>94</sup>

Nem tudjuk, hogy a fogság kezdeti szakaszában osztotta-e a gyors visszatérés hitét, mielőtt megkapta prófétai meghívását 593-ban. Ettől fogva – amennyire megállapítható –, életét az Úrtól kapott küldetés határozta meg. A Kr. előtti 586-os év kétszeresen is fájdalmas volt Ezekiel számára: Jeruzsálem elesett, a Templomot lerombolták és meghalt a felesége, ezzel is jelképezve, hogy Isten, akit Ezekiel képviselt a nép körében, elvesztette „jegyesét”, azaz Siont – Jeruzsálemet (vö. Ez 16.).

Elmondható, hogy stílusán egyaránt érezhető egyszerre papi és prófétai mivolta: választékos, irodalmilag formált, ugyanakkor érzelmekkel teli, érezhetően értelmiségi alkotás. Látomásai egyszerre „vizionáriusak” és strukturálisan átgondoltan felépítettek, amelyek nem csak Izrael, hanem a világ távolabbi részeire is kitekintettek (elsősorban Egyiptomra és Türoszra). 571-ben adja utolsó jóslatát (Ez 29,17.), utána nem tudunk semmi pontosat életéről.

#### 2.1.4 Az Úr

Ezekiel könyvében tulajdonképpen kettős narráció figyelhető meg. A próféta beszél el az eseményeket, de a legtöbb beszédet az Úr adja a szájába, vagyis – közvetett módon – Ő mondja el. Egyfelől feltételezi az olvasóról, hogy ismeri Izrael

<sup>92</sup> Itt jegyeznék meg: természetesen elfogadjuk a korszerű szövegkritika azon megállapítását, hogy a könyv szerzője és a próféta maga nem feltétlenül ugyanaz a személy. Ugyanakkor azokkal értünk egyet, akik valószínűtlennek tartanak minden olyan elképzelést, ami a mű alaprétégeként nem feltételez egy eredeti, Ezekieltől származó alaprétég-igehirdetést, mivel kevéssé valószínű így egy szent könyv keletkezése. Ezen felül, jelen műben mindig azt az elméletet fogjuk előnyben részesíteni, amelyik a legtöbb szöveget tulajdonítja Ezekielnek, feltéve az elméletek ugyanakkora valószínűségét.

<sup>93</sup> Az itt található dátumok jellegükből adódóan természetesen hozzávetőlegesek, még a világtörténetiek is!

<sup>94</sup> RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (SZIK 14.), SZIT, Budapest 2016, 502-503.

hagyományait és a történeti háttérrel, másfelől viszont az egész könyvet átjárja az a gondolat, hogy a leírt és megjósolt események célja, hogy: „*megtudjátok, hogy én vagyok az Úr.*” (Ez 37,6.).

Ez az ú. n. **Felismerés-formula** (*Recognition Formula; Erkenntnisformel*)<sup>95</sup> Lehetséges, hogy eredetileg Yhwh közbelépésének volt a formulája egy szent háborúba, (1Kir 20,13.28.). Ezekielnél Yhwh üdvözítő tetteinek eredményére utal, az ítélet (a fogság) célját fogalmazza meg röviden, így teológiájának központi formulája. Lényegében arra utal, hogy Isten az Izraellel kapcsolatos büntető és üdvözítő tetteiben tárja fel magát, mind maguk az izraeliták, mind a pogányok számára. Voltaképpen ez a megismerés áll egész teológiájának origójában: Izrael elfeledte, ki is Yhwh valójában<sup>96</sup> (bálványimádás), ezért Isten büntetést mér rá. Később ennek és minden történelmi ésszerűség, vagy földi elképzelés ellenére Yhwh helyreállítja Izraelt, megmutatva hatalmát a történelem és a világ felett. Vö:

- „*Kitöltöm haragomat és lecsillapítom rajtuk bosszúmat, és megvigasztalódom; s amikor majd kitöltöm rajtuk bosszúmat, megtudják, hogy féltékenységemben én, az Úr beszéltem.*” (Ez 5,13.).
- „*Akkor megtudják majd, hogy én, az Úr, nem hiába beszéltem, hanem rájuk hozom ezt a veszedelmet!*” (Ez 6,10.).
- „*Prófétálj ezekről a csontokról, és mondd nekik: Ti száraz csontok, halljátok meg az Úr igéjét! <sup>5</sup>Így szól az Úr Isten a csontokhoz: Íme, én lelket bocsátok belétek, hogy életre keljete! <sup>6</sup>Izmokat adok rátok, húst növesztek rajtatok, bőrrel vonlak be, és lelket adok nektek, hogy éljete; és megtudjátok, hogy én vagyok az Úr.*” (Ez 37,4-6.).

<sup>95</sup> Ezt az összefoglalást kicsit részletesebben ld. DUDEVSKY, R., *Ezekiel könyvének szerkezeti jellegzetességei* (Licencia dolgozat), PPKE-HTK, Budapest 2018, 30-31; BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 36-39.; valamint: HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 362.

<sup>96</sup> HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 360.

## 2.2 A háttér

### 2.2.1 Mezopotámia

Mezopotámia adott otthont a világ egyik első magaskultúrájának, egy olyan kultúrának, amely a mai napig képes lenyűgözni az embereket vívmányaival. Sajnos nincs lehetőségünk részletesen tárgyalni ezt a hatalmas múlttal rendelkező civilizációt, de szerencsére nincs is rá szükségünk Ezekiel könyvének megértéséhez, így csak a leglényegesebb vonásokra szorítkoznánk.

Sokak szerint Agade városában jött létre a világ első „birodalma” (Akkád), amely képes volt más, környező városállamokat is leigázni.<sup>97</sup> Az ezt megelőző sumer kultúrára telepedett rá a szemita eredetű akkád kultúra, és ez a kettőség Mezopotámia ókori történetében végig jól érzékelhetően megmaradt.

A második törés, amely végigvonul ennek a területnek az idővonalán, az akkád kultúrán belül húzódott. Az északi területek jellegzetes formát vettek fel, „asszírrá” váltak, Assúr (majd Ninive) központi városával, míg a dél Babilon városa körül koncentráldott (Babilónia). A két kultúra egy folyamatos „se veled – se nélküled” jellegű kapcsolatban állt egymással: túl közeli rokonok voltak (ennek teljes tudatában), de túl dominánsak ahhoz, hogy elfogadják a másikat valódi, egyenlő partnernek vagy följobbvalónak.

Ezekiel korát megelőzően az asszír uralom dominált, amelyben Babilon afféle belső szakrális dominanciával bírt.<sup>98</sup> Ezt a rendszert pusztította el végül Nabupolasszár, az Újbabiloni Birodalom alapítója. Ezzel eljött Mezopotámia utolsó önálló birodalmának kora, amelynek során elfoglalták Izraelt, és elhurcolták a vezetőlakosságot, mélyen a saját belső területeikre.<sup>99</sup> Ezzel vette kezdetét az ú. n. „babiloni fogság”.

### 2.2.2 Júda és a fogság<sup>100</sup>

A karkemisi csatától (Kr. e. 607) kezdődően, az összeomlott Újasszír Birodalom által hátrahagyott hatalmi vákuumot a Nabukadnezzár (Kr. e. 605-562) vezette Újbabiloni Birodalom kezdte el fokozatosan betölteni.<sup>101</sup> Kr. e. 601-ben

<sup>97</sup> KUHRT, A., *Az ókori Közel-Kelet*, (Studia Orientalia 4.), PPKE-BTK, h.n., é.n, 42-52.

<sup>98</sup> KUHRT, A., i. m. 217-282.

<sup>99</sup> KUHRT, A., i. m. 292-303.

<sup>100</sup> Az itt olvasható összefoglalás egy korábban alapul: DUDEVSKY, R., *Ezekiel próféta trónszekér látomása* (Diplomamunka), PPKE-HTK, Budapest 2016, 22-23.

<sup>101</sup> A alábbi összefoglaláshoz lásd részletesen RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (SZIK 14.), SZIT, Budapest 2016, 499-502; FITZMEYER, J. A., – WRIGHT, A. G., – MURPHY, R. E., *Izrael*

Egyiptom és az Újbabiloni Birodalom között egy Babilon számára sikertelennek mondható csata folytán a júdai Jojakim (Kr. e. 609-598) király felmondta a babiloniaknak tett hűségesküt. Válaszképpen erre Nebukadnezár 598-597-ben büntetőhadjáratot vezetett Júda ellen, ám Jojakim még 598-ban meghalt. Jojakimot a 18 éves fia, Jojachin követte a trónon, míg a káldeusok (újbabiloniak) 597-ben – 3 hónapnyi ostrom után – bevették Jeruzsálemet, és a királyt, annak családjával, a világi és szakrális vezetőréteget, valamint az iparosok jelentős részét elhurcolták. Nabukadnezár Cidkija néven Mattanját (Jojachin nagybátyját; 598-587) tette ezután a trónra.

Ezzel a deportálással vette kezdetét a „babiloni fogság” (vagy csak „fogság”, „száműzetés”, héberül: גלות), amelynek megítélése különböző. Számszerűleg az elhurcoltak száma kb. 3000 és 10000 között ingadozik, mindazonáltal a fogság jelentőségét nem az elhurcoltak nagy száma, hanem annak elit, társadalmilag nehezen pótolható jellege adja. Noha az asszírokkal ellentétben, a babiloniak nem telepítettek idegeneket a fogságba elvittek helyére, és így a népi-nemzeti egység biztosítva maradt, kérdésessé vált Júda mint állami és kultikus közösség fennmaradása. Ezzel szemben, az elhurcoltak – köztük feltehetően Ezekiel próféta is – viszonylag elfogadható szabadságjogokat élveztek, kommunikáltak az otthon maradtakkal, aránylag önállóan gazdálkodhattak stb.

A fogság ezen éveit alatt a Júdában jelentős nacionalista erők továbbra is nagy hatást voltak képesek gyakorolni a társadalomra, így Cidkija felmondta hűségesküjét Nabukadnezárnak, amelyet ő nyomban hadjáratot torolt meg 587-586-ban, és Jeruzsálemet is bevette, sőt a várost is nagyrészt leromboltatta. Ezzel együtt újabb embereket hurcoltatott el, majd 582-ben ismét. Nem tisztázott viszont, hogy az újonnan elhurcoltakat ugyanoda deportálták-e, mint az 597-ben elvitteket.

Ezen második hadjárat Júdát mint államot végleg megszüntette, és a jeruzsálemi templom lerombolásával Izrael mint szakrális-kultikus törzsszövetség is módfelett kérdésessé vált. Ezek az események olyan válságot hoztak létre az izraeliták életében, amely a „babiloni fogságot” olyan paradigmikus krízissé alakította a társadalmi emlékezetükben, amelyet csupán vallásuk radikális

---

*története*, in *JBK III. – Bibliikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 337-338; BLENKINSOPP, J., *Ezekiel*, (Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Westminster John Knox Press, Louisville 1990, 9-13; BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 1-8; MILLER, J. M., - HAYES, J. H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2003, 360-416; és KUHRT, A., *Az ókori Közel-Kelet*, (Studia Orientalia 4.), PPKE-BTK, h.n., é.n. 283-326.

újrágondolásával és megújításával lehetett feldolgozni. Ennek a folyamatnak az elején áll (még Nabukadnezzár két hadjárata között kezdődően) Ezekiel próféta munkássága.

Azonban számunkra legalább ilyen fontos lehet Izrael önértelmezése is ebben az időszakban. Isten és ember viszonya az Ószövetségben Izraelen keresztül tárul fel. Ő az, „*aki Istennel harcol*”, hol vele, hol ellene. Megtapasztalja a szabadító tetteit, majd még többet, amikor vele, mellette harcol. Később elhagyja, és „*ellene harcol*”. Ekkor megismeri büntető (ítélő) tetteit is, és ezt a kapcsolatot többféleképpen értelmezték, majd teológiailag megfogalmazták, például így: „*De mégis, Uram atyánk vagy te! Mi vagyunk az agyag, és te a formálónk, kezed alkotása vagyunk mindannyian.*” (Iz 64,7.).

A kiindulópont itt is a történelmi tapasztalat. Annak a tapasztalata, hogy az Izrael jelentette közösség megszabadul valamilyen negatív helyzetből, és ezek az esetek egy konkrét istenhez, Yhwh-hoz köthetőek, Ő az, aki „*szabadít*” (לַצַּדִּיק). Az Úr szabadító tettei általánosak: érinthetnek egyes személyeket, családokat; népeket; az egész emberiséget. Az ember ezekben a szabadító tettekben tapasztalja meg, hogy milyen is Isten, vagyis ki is Ő valójában. Ezek a tettek elsősorban az Isteni Jelenléthez, és nem mindig „csodás” eseményhez kapcsolódik, abban az értelemben, hogy az természetfölötti lenne (pl. amikor Kúrosz mint hódító elpusztítja az Újbabiloni Birodalmat).<sup>102</sup> Isten ezen viszonya igen gyakori az Ószövetségben.<sup>103</sup>

Ezekben a szabadító tettekben az nyilvánul meg, hogy Izrael valamilyen különleges kapcsolatban áll az Úrral, „*kiválasztott*”, de: „*Ahol az Ószövetség valamit elmond, vagy valamiről beszámol, ott e szót egyszer sem használja. E szónak az Ószövetségben inkább utólagos interpretáló funkciója van. Késői, nagy távolságból visszatekintő értelmezése annak, ami történt. Nem Isten kiválasztása tette Izraelt Isten népévé, hanem Isten kezdetben végrehajtott szabadító tette. Ezt a tettet utólagos reflexióval úgy magyarázták, hogy Isten kiválasztotta Izraelt.*”<sup>104</sup>

Ez a kiválasztás azonban inkább feladat és kötelesség, „*(...) a kiválasztást félremagyarázzák, ha igényeket vezetnek le belőle.*”<sup>105</sup> Izrael közössége betartandó törvényeket kapott, egy egész életrendet, amelyet meg *kell* valósítania. Ezt, a

<sup>102</sup> WESTERMANN, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Tillinger, Budapest 1993, 38-39.

<sup>103</sup> Iz 44,17.20; Jer 1,8.19; Óz 2,9.10; 5,14; és: Ez 3,19.21; 7,19; 13,21.23; 14,14.16.18.20; 33,9.12; 34,10.12.27.

<sup>104</sup> WESTERMANN, C., i. m. 38.

<sup>105</sup> WESTERMANN, C., i. m. 39.

rendezett, feladatokkal ellátott Isten – Izrael kapcsolatát hívták úgy: „szövetség” (בְּרִית):<sup>106</sup>

„<sup>3</sup>Mondd nekik: Így szól az Úr, Izrael Istene: Átkozott az az ember, aki nem hallgat e szövetség igéire, <sup>4</sup>melyet atyáitoknak parancsoltam azon a napon, amelyen kihoztam őket Egyiptom földjéről, a vaskohóból, amikor ezt mondtam: Hallgassatok szavamra, és tegyétek meg mindazt, amit parancsolok nektek! Akkor az én népem lesztek, én pedig a ti Istenetek leszek, <sup>5</sup>hogy teljesítsem az esküt, melyet atyáitoknak esküdtem, hogy tejjel-mézzel folyó országot adok nekik, ahogy ez ma is van.« Feleltem és mondtam: »Ámen, Uram!«” (Jer 11,3-5.).

De Isten nem csak szövetségese Izraelnek, hanem ura, királya is: „*Nem uralkodom rajtatok és fiaim sem, hiszen az Úr az uralkodótok.*” (Bír 8,23.). Sőt, nem egyszerű királyság uralkodója Ő, hanem egy „szent nép”<sup>107</sup> „papi királyságának”<sup>108</sup> az uralkodója.<sup>109</sup>

Talán ennyi példa is elegendő annak bemutatására, hogy Izrael maga sem volt képes egyetlen képbe, fogalomba belesűríteni mindazt a tapasztalatot, amelyet történelme során átélt. Maguk a szabadító tettek sem teszik ki a teljes üdvtörténetet: „*A leszűkített értelemben alkalmazott üdvtörténet-fogalommal szemben az Ószövetség Isten és ember közötti történésről beszél, amely nem korlátozódik a szabadító tettek történetére. Jóllehet Izrael népének története Isten szabadító tétével kezdődik és a bizonyosság tétel Istenről, mint szabadítóról az újszövetségig meghatározó marad, mégis Isten szabadításával szemben áll ítélete is, továbbá szabadító munkássága áldásos (áldó) tevékenységével párosul. Az áldás a szabadításba nem foglalható bele és annak nem rendelhető alá.*”<sup>110</sup>

<sup>106</sup> SCHREINER, J., *Az Ószövetség teológiája*, (SZIK 9.), SZIT, Budapest 2004, 23-25. A szövetség említésre kerül Ezekiel könyvében: Ez 16,8.59.60.61.62; 17,13.14.15.16.18.19; 20,37; 30,5; 34,25; 37,26; 44,7.

<sup>107</sup> Mtörv 7,6; 14,2.21; 20,18; 28,9.

<sup>108</sup> Szám 2,33; Mtörv 3,4.10.13.

<sup>109</sup> SCHREINER, J., i. m. 27-28. és 29-31.

<sup>110</sup> WESTERMANN, C., i. m. 11-12.

### 3. A KÖNYV STRUKTÚRÁJA<sup>111</sup>

Ezekiel könyvét hagyományosan három részre szokták tagolni. Ez egy meglehetősen leegyszerűsítő megközelítés, bár legtöbbször egyszerűsége (szemléletessége, és evégett „használhatósága”) miatt ezt követik. Máskor egyszerűen eltekintenek egy átfogóbb szerkezet felvázolásától.<sup>112</sup> Ennek fő oka valószínűleg az, hogy gyakorlati okokból inkább az egyes beszédegységekre koncentrálnak. Az egész könyv mint átfogó kompozíció, és azon belül az egyes részegységek egymáshoz való viszonya kevésbé foglalkoztatja a legtöbb szerzőt. Íme néhány példa:

- R. M. HALS<sup>113</sup>:
  - 1,1-24,27: Üzenet az ítéletről;
  - 25,1-32,32: Idegen népek elleni próféciaák;
  - 33,1-48,35: Üzenet a helyreállításról.
- L. BOADT<sup>114</sup>:
  - 1-24: Jövendölés az ítéletről;
  - 25-32: Más népek ellen mondott próféciaák;
  - 33-48: Jövendölés a szabadításról (ezt viszont két részre bontja).<sup>115</sup>
- KARASSZON D.<sup>116</sup>:
  - 1-24: Izrael elleni jövendölések;
  - 25-32: Más népek elleni jövendölések;
  - 33-48: Isten népének szóló ígérek.

Jelen munkában viszont minket inkább az átfogó (kánoni) kompozíció érdekel, mivel szeretnénk rámutatni munkánk során, hogy Ezekiel könyvének végső (kánoni) szerkezete korrelációt mutat a mű mondanivalójával, és így, témánkkal is.

<sup>111</sup> Ez a fejezet a licenciadolgozatunk egyik fejezetének részben rövidített, részben bővített változata. Technikai okokból, ebben a fejezetben megtartottuk annak a SZIT féle szövegrészleteit, mivel a kulcsfontosságú részleteknél szerepelnek a héber eredeti idézetek is.

<sup>112</sup> Pl. L. C. ALLEN, J. BLENKINSOPP, D. I. BLOCK, R. E. CLEMENTS, W. EICHRODT, M. GREENBERG stb.

<sup>113</sup> HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 3.

<sup>114</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövendölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 478-479.

<sup>115</sup> Ebben követi RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, SZIT, Budapest, 2002, 210-212.

<sup>116</sup> KARASSZON, D., *Ezekiel könyvének magyarázata*, (szerzői kiadás), Debrecen 1995, 6.

Ehhez R. M. DAVIDSON<sup>117</sup> felvetését vesszük alapul a könyv szerkezetéről, valamint J. F. KUTSKO<sup>118</sup> Ezekiel teológiáján alapuló meglátásait a témánkkal kapcsolatban.

KUTSKO az ókori közel-keleti teológiák alapján egy olyan szerkezetet vázolt fel, amelyben nem a szó szerinti üzenet volt a fontos, hanem Yhwh tette, amelyben feltárja magát, vagyis:

**A** – 1,1-11,25: Isten (az Ő Dicsősége / Jelenléte) elhagyja a Templomot;

**B** – 12,1-24,27: A pusztítás előkészítése;

**C** – 25,1-32,32: Más népek elleni beszédek;

**B'** – 33,1-39,29: A helyreállítás előkészítése;

**A'** – 40,1-48,35: A Dicsőség birtokba veszi a Templomot.

Ez a sematikus ábra egyfelől láthatóvá teszi, hogy bizonyos belső párhuzamok figyelhetőek meg a szövegben mint egészben, másfelől megvilágítja Ezekiel teológiáját. Azért történnek csapások Izraellel, mert megszegték a Szövetséget, amit Istennel kötöttek és bálványimádásba estek (vö: Ez 16; 20; stb.), ezért az Úr elhagyja őket (**A**-tól **C**-ig tartó rész). Mégis, az Úr nem pusztítja el végleg Izraelt: „*de visszavontam kezemet, és az én nevemért úgy cselekedtem, hogy ne érje azt megszenteltetés a nemzetek előtt, amelyek közül kihoztam őket, azok szeme láttára.*” (Ez 20,22.); hanem a pusztításon keresztül (is) megismerteti magát Izraellel (és a többi néppel), hogy az felismerve Őt visszatérjen hozzá, így Isten is visszatér népéhez az újjáépített Templomba (**B'**-**A'** részek).

Megjegyezhetjük, hogy a **C** rész valószínűleg nem véletlenül adja a mű tengelyét tartalmilag. Azzal, hogy az Úr által hozott pusztítást más népekre is kiterjeszti, különösen, mivel korabeli nagyhatalmakról van szó, Isten mindenhatóságát húzza alá. Márpedig végső soron a könyv mondanivalója – mint látni fogjuk – Isten mindenhatósága, amivel szemben „más istenek”, illetve a népek

<sup>117</sup> DAVIDSON, R. M., *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, in *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, (szerk. Merling, D.), Andrews University, Berrien Springs, 1997, 71-93.

<sup>118</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 78-79, valamint ehhez a megközelítéshez, ill. a struktúra eredetéhez tartozik még: PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, (OBO 246.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2011.



cselekvésképtelenek, vagyis semmik.<sup>119</sup> Ebben a kontextusban tulajdonképpen két tényező alakítja a „történelmet”: az Úr és az ember(ek) hozzá való viszonya. Politikai, de végső soron kultikus tényezőknek sincsen itt meghatározó szerepe. Egyiptom katonai és politikai hatalom, de el fog bukni. Türosz gazdasági nagyhatalom, de elbukik. Nabukadnezár nem izraelita, de mégis győzni fog, mivel Isten küldi.

Természetesen a kultikus dimenziók nagyon is fontos szerepet töltenek be a könyvben – mint látni fogjuk –, de nem determinatív módon. Isten, ha akarja figyelmen kívül hagyhatja őket. Nem kiiktatja, hanem relativizálja a kultusz fontosságát. Ez a babiloni fogság idején, mondhatni, szinte magától értetődő. A fogságban megszűnik a hivatalos kultusz (Isten „jelenvalósága” elhagyja Jeruzsálemet – **A** rész), de a próféta biztosítja hallgatóságát: a helyreállítás meg fog történni (**B’-A’** részek). Érdekes még itt egy utolsó momentumot megjegyezni: az isteni „elutasítás” eleve azzal kezdődik, hogy az Úr a fogságban, tisztátalan földön jelenik meg Ezekielnek, vagyis úgy, mint aki felette áll még a maga alapította kultusznak is, ha kell.

R. M. DAVIDSON „kiazmusként” értelmezi ezt a párhuzamosságot és egy hasonló, de részletesebb struktúrát vázol fel, bizonyos tartalmi elemek alapján. Mi itt a két megközelítést (a KUTSKO féle inkább teológiai és a DAVIDSON féle inkább irodalmi) megpróbáljuk ötvözni, és felvázolni egy, a hagyományosnál kicsit komplexebb szerkezetet, amely remélhetőleg jobb megvilágításba helyezi, vagy érthetőbbé teszi a szövegek tartalmát és az elrendezésüket az egész könyvön belül. Az alább részletesebben kifejtett szerkezet alapján így lehet sematikus felvázolni Ezekiel könyvének szerkezetét:

---

<sup>119</sup> Ahogy fentebb, a korabeli mentalitásról szóló részben kifejtettük.

<b>A</b>	1-11: Yhwh eljön a Templomába, hogy előkészítse a pusztulásra	40-48: Yhwh eljön a Templomába, hogy (ott) beteljesítse uralmát	<b>A'</b>
<b>B<sub>1</sub></b>	12-23: Beszéd a ítélésről	34-39: Beszéd a helyreállításról	<b>B<sub>1</sub>'</b>
<b>B<sub>2</sub></b>	24: Jeruzsálem ostroma (prófécia)	33: Jeruzsálem ostroma (beteljesedés)	<b>B<sub>2</sub>'</b>
<b>C<sub>1</sub></b>	25-28,10: Beszéd a népek ellen (Türosz)	28,20-32: Beszéd a népek ellen (Egyiptom)	<b>C<sub>3</sub></b> <b>[C<sub>1</sub>']</b>
↓	<b>C<sub>2</sub></b> 28,11-19: Ítélet a bukott kerub (Türosz királya) felett [fordulópont]		↑

Az egyes részegységek hosszúságukat tekintve messze nem egységesek. Az sem igazán mondható el, hogy a **C<sub>2</sub>** rész egyfajta morális vagy metafizikai mélypont lenne, mivel Egyiptom (**C<sub>3</sub>**) és Góg (**B<sub>1</sub>**) sincs kevésbé negatívan beállítva a szövegben. Vizsgáljuk meg hát a könyv szerkezetét részletesebben!

## A – Az Isteni Jelenléttől az Isteni Távollétig (1,1-11,25)

### YHWH ELJÖN A TEMPLOMHOZ (I.)

A könyv egy rövid bevezetéssel indul, amely magába foglalja a próféta bemutatását és a leírt esemény színhelyét (1,3.), valamint egy meglehetősen problémás dátumozást (1,1-2.), amire itt nem térhetünk ki. Rögtön az első versben használja viszont az „*isteni látomás*” (מְרֹאֲוֹת אֱלֹהִים) kifejezést, amit szintén használ a 40,2-ben, vagyis a vele párhuzamba állított egység (A') látomásának elején is.

A bevezetést követi az első ún. látomás-leírás, ami az Úr Dicsőségének (vagyis különleges, aktív „Jelenlétének”) megjelenését írja körül a trónszekér formájában. A látomás keretes szerkezetű, a kezdetét (1,3.) és a végét (3,22.) egy-egy **Yhwh keze kinyilatkoztató-formula** [„*Ott fölöttem volt az Úr keze.*” (וַתְּהִי עֲלָיוּ שָׁמַיִם)] jelzi jól észrevehetően.<sup>120</sup> Ezen a kereten belül a trónszekér-látomás mellett képez egy kisebb egységet a látomás a könyvtetekercsről és a próféta voltaképpeni megbízatása (2,8-3,11.), amit a רִיחַ említése foglal kisebb keretbe [2,2: „*(...) eltöltött a lélek (...)*” (וַתִּבְאֵר בִּי רִיחַ) és 3,12: „*Aztán elragadott a lélek (...)*” (וַתִּשְׁאַרְנִי רִיחַ)].

A rész értelme, hogy dramaturgiaiilag Yhwh megjelent „a színen” és bár elhagyja a Templomát, végig jelen marad megbízott prófétáján keresztül, aki innentől az Ő megbízott „szócsöve” lesz – gyakorlatilag minden elmondott beszéd úgy van megfogalmazva, hogy Isten szájából hangzik el. Az egység hitelességét egyébként növeli, hogy elszórtan megtalálhatóak benne az utalások Ezekiel fizikai tapasztalataira is (3,14-15.22-23.). Ide tartozik, amikor Ezekiel arca borul és a lélek elragadja (1,28b-2,2.), aminek szintén van párhuzamos szövegrésze az A' egységben (43,3.5.).

A következő részegység,<sup>121</sup> amely a szövetség megszegéséről szól (4-7. fej.), gyakorlatilag, több kisebb egységből áll össze, amelyek a két látomás-leírás között helyezkednek el, és Izrael azon tevékenységeit taglalja, amelyekkel megszegték a szövetséget Istennel:<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Ennek szintén van párhuzama az A' egységben (40,1.).

<sup>121</sup> A'-beli párhuzamos szövege: 43,12-46,24.

<sup>122</sup> Az alábbiakhoz: A ≈ jellel az Ezekiel könyvén kívüli utalásokat, illetve a nem egyértelmű utalásokat jelöljük. A → jellel az egyértelmű utalásokat, azonos szóhasználatokat a könyvön belül, míg a ↔ jellel az ellentétes értelmű (pl. ítélet-helyreállítás) utalásokat jelezük. Utóbbi néha nem egyértelmű.

4,1-5,4: A próféta jelképes cselekedetei és magyarázataik:

4,1-8: 1. jelképes cselekedet: jelképes ostrom és oldalt fekvés [1-4.5-8.];

4,9-17: 2. jelképes cselekedet: tisztátalan kenyér fogyasztása;

5,1-4: 3. jelképes cselekedet: fej leborotválása;

5,5-17: Ítélethirdetés Jeruzsálem ellen (a Lev 26-ban leírt csapások valósulnak meg, amelyek a szövetség megszegéséért járnak);

[vö. **B**<sub>1</sub>:14,21. (4 csapás a bálványimádókra)]

[valamint: **B**<sub>1</sub>':38-39. (hasnolón Gógra és seregére)]

5,2.12.17. → „*kard*” ≈Lev 26,25.33.

5,8. → „*én [Yhwh] felkelek ellened*” ≈Lev 26,24.28.

5,10. →Gyermekek megevése ≈Lev 26,29.

5,10.12. → Szétszórás a népek közé ≈Lev 26,33.

5,12. → „*pestis*” és „*éhínség*” ≈Lev 26,25-26.

5,14. → „*pusztasággá teszek*” ≈Lev 26,31.33.

5,16. → „*összetöröm a kenyerek botját*” ≈Lev 26,26.

5,17. → „*vadállatok*” ≈Lev 26,22.

6,1-14: Ítélethirdetés Izrael hegyei ellen [vö: **B**': 35-36.];

7,1-27: Ítélethirdetés Izrael ellen.

Az 5. fejezet egyik sajátossága, hogy itt jelenik meg az a többször visszatérő jelenség, miszerint Ezekiel módszeresen felhasználja a Szentség Törvényének azon részét, amely a szövetség megszegéséért való büntetést taglalja (Lev 26.).

Az utolsó részegysége az **A** szekciónak szintén egy látomás-leírás, mégpedig a szövetség megszegésének a mélypontját mutatja be. Szerkezetileg hasonlóan keretes mint az első látomás-leírás [8,1b: „...*fölöttem volt az Úr keze.*” ( ותפל עלי שם ד ) (אֶדְנִי יְהוָה) és 11,24: „*A lélek fölemelt és látomásban elvitt [...] (a száműzöttek közé)*” (וַיִּרְוַח נְשָׁאֲתָנִי וַתִּבְיָאֲנִי [...] אֶל־הַגּוֹלָה)]. A látomás tanúsága szerint a bálványimádás magában a jeruzsálemi Templomban is folyik (8. fejezet), ezért Yhwh „elhagyja” azt, keleti irányba (és ott egy hegyen megtelepszik; 9,1-11,25.). Érdekes módon ennek a fontos eseménynek két „párhuzama” is van **A**'-ban. Ezek az első pillantásra teljesen fölösleges leírások a Dicsőség ide-oda mozgásairól sem véletlenül vannak a könyvben és nem véletlenül ott, ahol most állnak. Egy ellentétes irányú, a 43,1-5-ben, ahol az itt távozó Dicsőség ugyan ezen az úton visszatér, majd a 47,1-12, ahol

ez a „processzió” újra megtörténik, ugyanebben az irányban, ezúttal egy bőséget adó forrás képében, ami tulajdonképpen az isteni hatalom üdvözítő kiadását testesíti meg. Ennek a második „kivonulásnak” szintén szerepe van: az isteni ígéretek végső beteljesedését mutatja be, ami ténylegesen megvalósul ekkor Izraelben.<sup>123</sup>

Az utolsó általunk itt tárgyalt párhuzam az **A** és **A'** szakasz között, az ország helyreállítására vonatkozó részek. Miután a Dicsőség elhagyja Jeruzsálemet a keleti kapun (ami a „keletelés” miatt a szemközti kapu), és meghirdette az ítéletet (11,1-13.), elhangzik egy üdvösségi prófécia is a helyreállításról a 11,14-21-ben. Ennek a prófécianak mintegy a „másik fele” a 47,13-48,29-ig tartó rész. Természetesen ez esetben nem beszélhetünk prófécia-megvalósulás kettősről, mert a másik szakasz még szintén csak ígéret, és nem a már megtörtént beteljesedés!

Az **A** és **A'** egységek közötti párhuzamokat szemléletesen mutatja be DAVIDSON egy táblázatban:<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Az élő vagy éltető víznek mint Isten cselekvésének metaforája igen elterjedt a Szentírásban egyébként. Pl. „Mert kétszeres gonoszságot követett el népem: elhagytak, engem, az élő vizek forrását [מְקוֹרַי הַחַיִּים], azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet.” (Jer 2,13.); vö. Jn 4,10; 7,38.

<sup>124</sup> DAVIDSON, R. M., *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, in *To Understand the Scriptures - Essays in Honor of William H. Shea*, (szerk. Merling, D.), Andrews University, Berrien Springs, 1997, 80.

A	A'
Dupla dátumozás (1,1-2) Yhwh keze kinyilatkoztatás formula (1,3) „Isteni látomás” (1,1)	Dupla dátumozás (40,1) Yhwh keze kinyilatkoztatás formula (40,1) „Isteni látomás” (40,2)
A Dicsőség Északról (Délre) jön (1,4a)	Ezekiel Északról (ahova a lélek vitte) Délre néz (ahol az új Templomot látja) (40,2b)
Kultikus valóságok leírása: kerubok (kerekek) és a trónszekér (1,4b-26a)	Kultikus valóságok leírása: az új Templom és a melléképületek (40,3-42,20)
Yhwh Dicsőségének eljövetele (1,26b-28a) <sup>125</sup>	Yhwh Dicsőségének eljövetele (43,1-9)
Ezekiel arcra borul és a lélek fölemeli (1,28b-2,2)	Ezekiel arcra borul és a lélek fölemeli (40,3.5)
Ezekiel megbízatása (2,3-3,27)	Ezekiel újramegbízatása (40,4; 43,10-11)
A szövetség megtörése (4-8)	Az új szövetség új törvénye (43,12-46,24)
A Dicsőség megáll a küszöbön és keletre megy (9,1-11,13 különösen: 9,3; 10,4.18.19.)	Éltető víz (az isteni jelenlét <sup>126</sup> szimbóluma) források fel a Templom küszöbe alól és keletre folyik (47,1-12)
Az ország helyreállításának ígérete (11,14-21)	A helyreállított ország határai (47,13-48,29)
A Dicsőség elhagyja Jeruzsálemet (11,22-25)	A Dicsőség sose hagyja el az új templomvárost, melynek új neve: „Az Úr ott van.” (48,35)

<sup>125</sup> Érdekes eltérés, hogy itt Ezekielhez jön a Dicsőség, és nem a Templomhoz. Tekintve Ezekiel könyvének fogság-teológiáját (Ez 11,16!), nem feltétlenül meglepő, viszont érv lehet a feltevés mellett, hogy a könyv úgy mutatja be Ezekielt mint „új Mózeszt” (a fogság pedig az új pusztai vándorlás; (Ez 20,23-24.).

<sup>126</sup> Ez Ezekielnél az (igaz) istenismerethez (vö. felismerés-formula stb.) nagyon közeli fogalom.

**B – A pusztítás előkészítése (12,1-24,27.)**B<sub>1</sub>: BESZÉDEK AZ ÍTÉLETRŐL (12-23.) [↔B<sub>1</sub>']A vezetők és a nép elítélése:A közelgő száműzetés (BOADT) – a fogság kezdete (DAVIDSON) (12)[→B<sub>1</sub>':38-39]: (A király elfogatása)

12,1-16: „Jelképes szökési kísérlet” – jelképes cselekedet a fogságról:

12,2-7(.11.): Jelképes cselekedet; [↔B<sub>1</sub>':39,21-29.]12,14: Kard által elesni; [→B<sub>1</sub>':39,23.]12,16: A népek „felismerése”; [→Lev 26.][→B<sub>1</sub>':39,23.]

12,17-20: „A száműzöttek tápláléka” – jövődőlés a nélkülözésről:

12,20: Az ország pusztulása; [↔B<sub>1</sub>':39,26.28.]

12,21-28: „Példabeszéd a hosszú napról” – Isten közeli cselekedeteiről;

A hamis próféták:

13: Beszéd a hamis próféták és próféta asszonyok ellen:

13,11.13: Isteni harag (zápor és jégeső); [→B<sub>1</sub>':38,22.]A bálványimádók [→A: 5,5-17. →Lev 26.]: [→B<sub>1</sub>':38-39.]

14,12-23: 4 csapás Jeruzsálemre (kard, éhezés, vadállatok, pestis):

14,1-11: Beszéd a bálványimádás ellen;

14,12-20: Személyes felelősség a tettekért; [→B': 33,10-20.]

14,21-23: Jövődőlés a fogságról;

Az ítélet allegóriái és metaforái (→ „szőlőtő” יִצְחָק):15: **Szőlő**-allegória – Ítélet Izraelen:15,2-8: Tűz pusztítja el Jeruzsálem szőlőtőjét; [↔B<sub>1</sub>':39,6.9.10.]16: jegyes-allegória – „Jeruzsálem a hűtlen asszony”:[↔B<sub>1</sub>':37,32.]

16,1-43: A házasságtörő asszony;

16,44-58: A három nővér (Jeruzsálem, Szamária, Szodoma);

16,59-63: Összekötő üdvhirdetés.

→16,60 „örök szövetség” [≈B<sub>1</sub>':37,26.]17: Sasok és cédrusok (**szőlő**: 17,6-7.) allegória:

a) 17,1-10: 1. természetből vett regeszerű állattörténet – emberi sík;

b) 17,11-18: 1. magyarázat – emberi sík;

b') 17,19-21: 2. magyarázat – isteni sík;

b') 17,22-24: 2. természetből vett regeszerű állattörténet – isteni sík.

→17,2-20: a Szövetség megszegése; [↔B<sub>1</sub>' :37,16-24.]

→17,21: Izrael szétszóratása; [↔B<sub>1</sub>' :37,21.]

→17,22-24: Messianisztikus utalás (hatalmas cédrus) [→B<sub>1</sub>' :37,24-25]<sup>127</sup>

18: Személyes felelősség a tettekért („élet”→örök élet?):

[vö. Mtörv 24,16; 2Kir 14,6; Jer 31,29-30.]

18,1-20: „Közmondás a három generációról” – az egyéni felelősség 3 állomása;

18,21-32: a megtérők:

→18,21-23(!);

→18,31: „új szív és lélek” (לֵב הַדָּשׁ וְרוּחַ הַדָּשׁ);

→18,31-32: Felhívás (új) életre [→B<sub>1</sub>' :37,1-14].

19: Két gyászének Cidkijáért:

19,1-9: Izrael királya mint oroszlán (allegória);

19,10-14: Izrael királya mint szőlő (allegória) [↔B<sub>1</sub>' :36,35-36].

## 20,1: DATAÁLÁS

### Vádbeszédek (lazábban összefüggő részek):

20,2-44: Izrael üdvtörténete: [↔B<sub>1</sub>' : 36,16-38]<sup>128</sup>

20,1-3: Bevezetés;

20,4-31: Izrael hűtlenségének története;

20,32-44: Ítélethirdetés (pusztulás és újjáépítés).

20,45-21,32: „Jövendölés a kardról”:

21,7: „*Emberfia, fordítsd arcodat Jeruzsálem ellen, [...], és jövendölj Izrael földje ellen!*”<sup>129</sup>; [→B<sub>1</sub>' : 35,2]

21,8-22: Izraelt pusztasággá teszi az isteni kard;

[→B<sub>1</sub>' : 35,3-15; ↔36,1-15.]

Kard a délvidék ellen:

21,1-5: Jövendölés dél/Negeb (bálványai) ellen (erdőtűz metafora);

21,6-10: Jövendölés Jeruzsálem ellen (az „Úr kardja”);

21,11-12: Jelképes sóhaj.

<sup>127</sup> A vers értelmezésétől függően lehetséges más párhuzam is. A fenti a messianisztikus, de lehetséges üdvtörténeti is: ez esetben a nagy cédrus Egyiptom, aminek hajtásából lesz maga Izrael, ez esetben az (ellentétes) párhuzama a szövegnek az Egyiptom mint „világfa” allegória (C<sub>3</sub>: 30,1-18)!

<sup>128</sup> ALLEN, L. C., *The Structuring of Ezekiel's Revisionist History Lesson (Ezekiel 20:3-31)*, in *CBQ* Vol. 54., No. 3., Catholic Biblical Association of America, 1992., 448-462.

<sup>129</sup> בְּרִאשֵׁית שָׁמַיִם פָּלַח אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַם [...] וְהִנְבֵּא אֶל־אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל:



21,13-17: az Úr kardja – Babilon királyának kardja:

21,18-22: Jelképes cselekedetek (→ítélet);

21,23-32: Babilon királya az útkereszteződésnél;

21,33-37: Ammon ellen.<sup>130</sup>

21,32: „[...]rommá teszem, és nem is lesz többé, amíg csak el nem jön az, akit megillet az ítélet, és át nem adom neki.”<sup>131</sup>;

[→**B**<sub>1</sub>’: 34,23-24]

22: Beszéd Izrael ellen (jogi metaforák) [nem kultikus, hanem főleg mint társadalmi bűnök!]

22,1-16: vádirat Jeruzsálem ellen:

22,2-14: A vezetők bűnei (és megtorlás ígérete) ; [→**B**<sub>1</sub>’: 34,2-10]

22,15: Szétszóratás ígérete. [↔**B**<sub>1</sub>’: 34,12(-13)]

22,17-22: Ítélet Jeruzsálem és a nép fölött (olvasztókemence):

Izr. Összegyűjtése ítéletre

→22,20: וְיִבְרָכְךָ יְהוָה וְיִבְרָכְךָ יְהוָה וְיִבְרָכְךָ יְהוָה וְיִבְרָכְךָ יְהוָה

[↔**B**<sub>1</sub>’: 34,12-13]

22,23-31: az (egész) ország bűnei.

23: A két nővér (Júda és Izrael) allegória: [↔**B**<sub>1</sub>’: 33,23-29]

23,1-35: Ohola és Oholiba allegóriája (az allegória bemutatása);

23,36-49: Magyarázat;

[→**B**<sub>1</sub>: 16 – Itt (Ez 23) inkább „politikai bálványimádásról” van szó.]

A fenti hatalmas részt meglehetősen nehéz egyben tárgyalni. A legkülönbözőbb hosszúságú és teológiai mélységű részek tartoznak ide. Például a „Példabeszéd a hosszú napról” (12,21-27) nem túl hosszú és nem is túl bonyolult. A 16., 23. és 20. fejezetek viszont bonyolultak, teológiailag talán a legmélyebb fejezetek, ugyanakkor irodalmilag a legmagasabb fokon megformáltak, hosszuk pedig önmagukban, egyenként is tetemes.<sup>132</sup> Mivel tehát ezen alegységekből több is kötetekre elegendő tanulmány szült, részletesebb ismertetésüktől itt és most

<sup>130</sup> Ezt BOADT másképp osztja fel.

<sup>131</sup> [...] עָנָה אֲשֶׁר־מָנָה גַּם־זֹאת לֹא הָיָה עַד־בָּא אֲשֶׁר־לִי הַמְשִׁפֵּט וְנִתְתִּיר: [...]

<sup>132</sup> A 16. fejezet pl. hosszabb hét kisprófétánál, de a 20. fejezet is hosszabb Abdiás és Aggeus könyvéénél. Ami persze nem jelenti, hogy tartalomban vagy fontosságban túlszárnyalná ezeket, csupán ezen beszéd nagyságát és nehézségét akartuk érzékeltetni. Ld: KOLLER, A., *Pornography of Theology? The Legal Background, Psychological Realism, and Theological Import of Ezekiel 16*, in *CBQ* Vol. 79., No. 3., Catholic Biblical Association of America, 2017., 402-421.

eltekintenénk. Egy példát kiragadva DAVIDSON<sup>133</sup> nyomán a 20 és 36. Fejezetek közötti párhuzamokat mutatjuk be egy táblázatban:

Ez 20,2-44.			Ez 36,16-38.		
20,3 -32	Parancsok és törvények amiket Izrael nem tartott meg		36,27	„gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetez és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok.”	וְעָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר-בְּחַקִּי תֵּלְכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם
20,34 .41	„összegyűjtelek”	וְקִבַּצְתִּי	36,24	„összegyűjtelek”	וְקִבַּצְתִּי
20,41	„rajtatok mutatom meg, hogy szent vagyok”	וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּכֶם לְעֵינַי	36,23	„megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok”	בְּהִקְדָּשְׁתִּי בְּכֶם לְעֵינַי
20,43	„Ott majd visszagondoltok útjaitokra”	וְזָכַרְתֶּם- שֵׁם אֶת- דְּרָכֵיכֶם	36,31	„Akkor majd visszaemlékeztek gonosz útjaitokra”	וְזָכַרְתֶּם אֶת- דְּרָכֵיכֶם הָרָעִים
	„undorodtok magatoktól”	וְנִקְטַתֶּם בְּפָנֵיכֶם		„Megutáljátok saját magatokat”	וְנִקְטַתֶּם בְּפָנֵיכֶם
20,44	„Nem miattatok teszem ezt, Izrael háza, hanem szent nevemért”	בְּעֵשׂוֹתַי אֶתְכֶם לְמַעַן שְׁמִי	36,22	„nevem iránti tiszteletből, és nem gonosz útjaitok és romlott életmódotok szerint bánok veletek”	אֲנִי עֹשֶׂה בַּיִת יִשְׂרָאֵל כִּי אִם-לְשֵׁם- קִדְשִׁי

<sup>133</sup> DAVIDSON, R. M., *The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel*, in *To Understand the Scriptures - Essays in Honor of William H. Shea*, (szerk. Merling, D.), Andrews University, Berrien Springs, 1997., 83.

**B<sub>2</sub>: JERUZSÁLEM OSTROMA (24.) [→B<sub>2</sub>']***24,1: DATÁLÁS*

24,1-27: Két jel a végzetről:

24,2-14: „Forró üst-allegória” – jelképes cselekedet: főzés;

24,15-27: A próféta feleségének jelképes halála (feleség≈Szentély).

Az előző részegységgel szemben, itt meglepő a szekció rövidsége. Önállóságát nem a hossza adja, hanem a szerkezetben rejlő logika, valamint az esemény szellemtörténeti és vallástörténeti hatása. Utaltunk már rá, hogy különböző teológiai megközelítések több különböző középpontot állapíthatnak meg a könyvben. Az egyik lehetne akár Jeruzsálem eleste mint a mélypont, ahonnan az Izraelt sújtó ítélet elől már nem lehet kitérni. Ez teológiailag lehetséges álláspont, de – mint az látható – a könyv origója nem itt található. Jeruzsálem bukása kétszer van tárgyalva a könyvben: egyszer itt, prófécia formájában és egyszer, a történelmi bukás tényét elbeszélve. Valamint az is jelzésértékű, hogy maga a könyv szerzője sem időzött el a témán hosszabban.

## C – Beszéd(ek) a népek ellen (25,1-32,32.)

### C<sub>1</sub>: BESZÉDEK A(Z IDEGEN) NÉPEK ELLEN (I.) (25,1-28,10.)

25: Beszéd(ek) a (kisebb) levantei népek ellen: [→C<sub>3</sub>: 28,20-23(-26?).]

25,1-7: ammoniták

25,8-11: moábiták

25,12-14: Edom

25,15-17: filiszteusok

26,1: DATÁLÁS

Türosz (mint hajó) bukása: [→C<sub>3</sub>: 29,2-32,32.]

26,2-6: Ítéletbeszéd Türosz ellen (I.): bevezetés [Babilon≈árvíz];[→C<sub>3</sub>: 29,2-16.]

26,7-11: Babilon mint az isteni ítélet eszköze Türoszon; [→C<sub>3</sub>: 29,17-30,19.]

26,12-18: Ítéletbeszéd Türosz ellen (I.): újrafogalmazás; [→C<sub>3</sub>: 30,21-26.]

26,19-21: Ítéletbeszéd Türosz ellen (II.): Türosz a sírba száll; [→C<sub>3</sub>: 31.]

27: Siralom Türosz (mint hajó) felett [gyászének - תִּירוֹשׁ]; [→C<sub>3</sub>: 32,2-16.]

– Felemelkedés (kereskedelem) és bukás →gőg:

„*Gyönyörűséges/tökéletes szépségű vagyok*”; [27,3. vö. 28,12.]

27,1-11: A hajó (csodálatos) leírása (költemény);

27,12-25a: Nemzetek és rakomány felsorolása (próza);

27,25b-36: A hajó elsüllyedése és a nemzetek siralma (költemény);

28,1-10: Ítéletbeszéd Türosz ellen (II.): Türosz a sírba száll (II.?):

[→C<sub>3</sub>: 32,17-32.]

– Ember létére istenítette magát (→bálványimádás);

→Vö. Iz 14,12-14. (Babilon királyára) és Iz 14,15-20. (Ierántás).

Az idegen népek elleni beszéd(ek) a Júdával szomszédos testvérnépekkel kezdődnek, de a mű nem veszteget rájuk sok időt. Türosz és Egyiptom mint nagyhatalmak sokkal fontosabbak számára. Birodalmuk nagy világi (politikai, gazdasági) hatalma könnyen gőgössé teheti az uralkodókat. Ezekiel ebben a bálványimádás egy sajátos esetét, az önistenítést látja és mutatja be Türosz királyán és a Fáraón keresztül. Teológiai szempontból módfelett érdekes fejezetek, vallástörténeti szempontból pedig meglepően alulreprezentáltak, mivel Órigenész után az egyházatyák ezen fejezeteket a Sátán bukására vonatkoztatták, és a „bukás”

képi világa, – ahogy ma ismerjük – innen ered (és a párhuzamos, főleg izajási szövegekből).

Szerkezetileg, első rápillantásra, egymás után helyezett beszédek, amelyek egyetlen közös pontja, hogy Türoszról szólnak. Azonban a sorrend nem egészen véletlenszerű, mindnek pontos megfelelője van az Egyiptomról szóló fejezetek között. Ezt részletesebben bemutatjuk a **C<sub>3</sub>** részegység végén.

C<sub>2</sub>: ÍTÉLET A „BUKOTT KERUB” FÖLÖTT (28,11-19.)

28,11-19: Türosz királyának bukása (siralom - קינה):

15a	תָּמִים אַתָּה בְּדַרְכֶיךָ מִיּוֹם הַבְּרָאָה	„Tökéletes voltál teremtésed napjától”	„addig, amíg gonoszságot nem találtam benned.”; “gonoszsággal telt meg bensőd és vétkeztél”	עַד-נִמְצָא עוֹלָתָה בָּךְ: מְלֹו תוֹכְךָ קָמָס וּתְהַטָּא	15b-16
14	בְּתוֹךְ אֲבָנֵי- אֵשׁ	„tüzes kövek köztt”	“tüzes kövek közül”	מִתּוֹךְ אֲבָנֵי-אֵשׁ	16
14	וַנְּתִיתִיךָ בְּהַר קָדְשׁ אֱלֹהִים	„az istenek szent hegyére helyeztelek”	„Levetettelek az istenek hegyéről” <sup>134</sup>	וַנְּאִסְלְלֶךָ מֵהַר אֱלֹהִים	16
14	וַנְּתִיתִיךָ	„helyeztelek”	„romlásba taszított”	וַנְּאֲבִדְךָ	16
14	אַתָּה-כְּרוּב מִמְּשַׁח הַסּוּכָה	“Oltalmazó kerub”	„oltalmazó kerub”	כְּרוּב הַסּוּכָה	16
12b-13	Összefoglalás		Összefoglalás		17-19
Jellemzők a kiűzetés előtt:			Jellemzők a kiűzetés után:		
12	חֹתֶם תְּכַנִּית	„tökéletesség példaképe lettél”	„Iszonyattá váltál”	בְּלֹהוֹת הָיִיתְךָ	19
12	מְלֵא תְּכֻמָּה וּכְלִיל יָפִי	„telve bölcsséggel és tökéletes szépséggel”	„Szépséged miatt szíved felfuvalkodott. Ékességeddel tönkretetted bölcsségedet.”	גָּבַהּ לִבְךָ בְּיַפְיֶךָ שָׁחַת תְּכֻמָּתְךָ	17
13	בְּעֵדֶן גֶּן- אֱלֹהִים הָיִיתְךָ	„Az Édenben voltál, az Isten	„meggyaláztad szentélyeidet”	חִלַּלְתָּ מִקְדָּשֵׁיךָ	18

<sup>134</sup> Tulajdonképpen félrefordítás. Ezekiel soha nem használja az אֱלֹהִים szót monolatrikus értelemben sem!

		<i>kertjében.”</i>			
14	בְּתוֹךְ אֲבָנֵי־ אֲשֶׁר הִתְהַלְכְתָּ	„tüzes [drága]kövek közt járáskáltál”	„Tüzet támasztottam benned, hadd emésszen meg.”	וְאִזְצֹא־אֲשֶׁר מִתּוֹכָהּ הִיא אֲכָלְתָּהּ	18
14	וַנִּתְּתִיךָ בְּהַר קָדֹשׁ אֲלֵהִים	„az istenek szent hegyére helyeztelek”	„A földre vetettelek”	עַל־יְפֻעְתָּהּ עַל־ אֶרֶץ	17
13	בְּיוֹם הַבְּרָאָה	Eredet: „teremtésed napján”	Végzet: „véged van mindörökre”	וְאֵינָהּ עַד־עוֹלָם	19

### C<sub>3</sub>: BESZÉDEK A(Z IDEGEN) NÉPEK ELLEN (II.) (28,20-32.)

28,20-23: Szidón ellen: [→C<sub>1</sub>: 25]

28,24-26: Restauráció (24.→Izrael-rózsa?); Önálló egység?; Lezárja a kisebb népek ítéletét.

29,1: **DATÁLÁS**

Egyiptom (krokodil) bukása: [→C<sub>1</sub>: 26,2-28,10]

29,2-16: Ítéletbeszéd a Fáraó – Egyiptom ellen (I.): bevezetés [→C<sub>1</sub>: 26,2-6]

„Enyém a Nílus, én alkottam azt” (יָאֵר לִי וְאֲנִי עָשִׂיתִי);

1-9a:

→29,3-6: a Fáraó mint krokodil;

→29,6-7: A Fáraó mint nádszál (Izrael rossz támasza);

9b-16:

→29,12-16: Egyiptom szétszórátása és egybegyűjtése.

29,17-30,19: Babilon az isteni ítélet eszköze Egyiptomon: [→C<sub>1</sub>: 26,7-11]

→Voltaképpen Türoszé. Be nem teljesült jóslat, amit átvisz

Egyiptomra!

→29,21: A próféta mint szarv.

30,1-19: Egyiptom pusztulása (az Úr napja):

30,1-9: Az Úr Napjának eljövetele;

30,10-12: Nabukaknezzár győzelme;

30,13-19: A szenvedés leendő helyei.

30,20: **DATÁLÁS**

30,21-26: Ítéletbeszéd a Fáraó – Egyiptom ellen (I.): újrafogalmazás

[→C<sub>1</sub>: 26,12-18]

→ A „törött kar”.

*31,1: DATÁLÁS*

31,2-18: Ítéletbeszéd a Fáraó – Egy. ellen (II.): a Fáraó sírba száll

[→C<sub>1</sub>: 26,19-21]

31,1-18: Egyiptom mint cédrus allegória:

31,1-9: Költői allegória;

31,10-14: Fenyegető beszéd (1.);

31,15-18: Fenyegető beszéd (2.).

*32,1: DATÁLÁS*

32,2-16: Siralom Egyiptom felett - A Fáraó mint krokodil.

[gyászének- קִינָה][→C<sub>1</sub>: 27]

*32,17: DATÁLÁS*

32,18-32: Ítéletbeszéd a Fáraó – Egyiptom ellen (II.): a Fáraó az alvilágba hull.

[→C<sub>1</sub>: 28,1-10]

→siratóének

Az Egyiptom-ellenes beszédek elé került a Szidón ellen mondott beszéd, talán a Türosszal való rokonsága miatt (mindkettő föníciai alapítású). A Fáraó (akit itt teljesen azonosítanak Egyiptommal, akárcsak Türoszt a királyával) elleni beszédekről ugyanazt lehet elmondani, mint a Türosz elleniekről. Nézzük meg az ezek közötti párhuzamokat:



25: Levante (Ammon, Moáb, Edom, Filiszteia) ellenes beszédek	28,20-26: Levante (Szidón) ellenes beszéd
26,1-6: Ítélet Türoszon - bevezetés	29,1-16: Ítélet Egyiptomon – bevezetés
26,7-11: Babilon az ítélet eszköze	29,17-30,19: Babilon az ítélet eszköze
26,12-18: Ítélet Türoszon - pusztulás	30,20-26: Ítélet Egyiptomon – pusztulás
26,19-21: Ítélet Türoszon – alászállás a sírba (alvilágba) (I.)	31,1-18: Ítélet Egyiptomon - alászállás a sírba (alvilágba) (I.)
27: Gyászének Türosz (mint hajó) felett	32,1-16: Gyászének Egyiptom (mint krokodil) felett
28,1-10: Ítélet Türoszon – alászállás a sírba (alvilágba) (II.)	32,17-32: Ítélet Egyiptomon - alászállás a sírba (alvilágba) (II.)

A hiányzó rész (C<sub>2</sub>) nem tartozik ide mint a könyv afféle „tengelypont-ja”, amelyen keresztül, mintegy tükrözve kapjuk meg a mű párhuzamos síkjait.

Talán ez a szakasz az elképzelés legkardinálisabb része. Amennyiben ezek a párhuzamok nem belemagyarázások, hanem valódi párhuzamok, úgy sikerült jobban megérteni, hogyan is épül föl Ezekiel könyve és ezáltal lehetővé válik a tartalmának is a mélyebb megértése. Véleményünk szerint egyébként lehetetlen, hogy „véletlenül” jöjjön létre ilyen bonyolult struktúra, ennyi áthallással az egyes részek között, noha elismerjük, hogy ezek a vázlatok még csak előkészítik a pontosabb elemzéseket, önmagukban, ha elegendőek is, még sok-sok pontosítást igényelnek.

**B' – A helyreállítás előkészítése (33,1-39,29.)****B<sub>2</sub>'**: JERUZSÁLEM OSTROMA (33)[→**B<sub>2</sub>**]A próféta második megbízása (→**A**: 2,1-3,11.):33,1-9: A próféta felelőssége: a nép őrzője; [→**A**: 3,16-21.]33,10-20: Megtérés és bűnbeesés (felelősség); [→**B**: 14,12-20.]33,21-22: *DATA*LÁS és Jeruzsálem pusztulása (a „némaság” vége → **A**: 3,26.).

Lényegében nem több az egység, mint a **B<sub>2</sub>** szekció párja. Ugyanakkor érdekesség, hogy bár a könyvben erős a történelem-orientáltság és a jövőre irányultság is, ezzel együtt, ez a két egység (**B<sub>2</sub>** – **B<sub>1</sub>'**) képviseli egyedül a könyvben az „ígéret-beteljesülés” klasszikus ószövetségi kettősét.

**B<sub>1</sub>'**: BESZÉDEK A HELYREÁLLÍTÁSRÓL (33,23-39.)[→**B<sub>1</sub>**]<sup>135</sup>

33,23-33: Izrael bűnei:

33,23-24: Undor Júdatól;

33,26.29: A háztartási hűtlenség;

33,26: A (politikai) gőg;

33,27-29: A szövetségi hűtlenség (→Lev 26.).

Utóbbi kettő összekapcsolása: [→**B<sub>1</sub>**: 23,1-49; 24,3-14.]

34: Pásztor-allegória: [→**B<sub>1</sub>**: 22]

34,1-10: Izrael bűnös pásztorai;

34,2-10: A vezetők bűnei. [→**B<sub>1</sub>**: 22,2-14.]

34,11-31: Az Úr mint pásztor:

34,11-16: Az Úr lesz a pásztor (restauráció és teokrácia);

34,12-13: Összegyűjtés: [↔**B<sub>1</sub>**: 22,15; →22,17-22.]

34,17-24: Jó és rossz juhok (eszkatológia?; vö. Mt 25,31-46.)

34,23-31: Dávid-tipológia (→messiási prófécia?)

→34,23-24: Az új „Dávid” [vö. 2Sám 7.]; [→**B<sub>1</sub>**: 21,32.]

→34,25-31: Az új szövetség [Lev 26,3-12; Jer 33,14-33.].

Izrael hegyei (→**A**: 6,1-14.):

35-36: Ítélethirdetés Szeir (Edom) ellen és Izrael helyreállítása:

35,2: „*Emberfia, fordulj Szeir hegysége felé és jövendölj ellene!*”;<sup>136</sup>

[→**B<sub>1</sub>**: 21,7.]

Edom≈ Izrael összes ellenségének jelképe (Szeir≈ Jeruzsálem);

35,1-15: Edom hegyeinek megátkozása≈ az átok „átvitele”

Izrael Hegyeiről;

→35,3-15: Szeir hegyének pusztulása; [→**B<sub>1</sub>**: 21,8-22.]

36,1-15: Izrael hegyeinek restaurálása és megáldása. [↔**B<sub>1</sub>**: 21,8-22.]

36,16-38: Az isteni szentség és Izrael helyreállítása (→**B**: 15-24-rehabilitálása):

[→**B<sub>1</sub>**: 20,2-44.]<sup>137</sup>

→36,20-23: Név-teológia (→**D**?);

36,22-28:

<sup>135</sup> MAYFIELD, T. D., *Literary Structure and Formulas in Ezekiel 34-37*, in *Ezekiel - Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017., 235-244.; NIHAN, C. L., *Ezekiel 34-37 and Leviticus 26: A Reevaluation*, in *Ezekiel - Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen., 2017., 153-178.

<sup>136</sup> פְּנֵי אֲדָם שִׁים פְּנֵי עַל־הַר שְׁעִיר וְהִנְבֵּא עָלָיו;

<sup>137</sup> Párhuzamát a 20. Fejezettel lásd a függelékben!

→36,25-27: „Új szívet adok nektek és új lelket oltok belétek”;<sup>138</sup>

[→A:11,19]

36,33-38: Yhwh felismerése:<sup>139</sup>

36,35-36: A pusztaság Édenné újraültetése. [↔B<sub>1</sub>: 19,10-14]

A többi B jelű szekcióhoz hasonlóan itt is sok párhuzam figyelhető meg, amelyekre terjedelmi okokból sajnos nem térhetünk ki, de fentebb hoztuk a 20. és 36. fejezetek párhuzamait, illetve kiemelnénk a „hegyek” megátkozását a 6. (Izraelé) és a 35. (Edomé) fejezetekben.<sup>140</sup>

37,1-14: Látomás a csontmezőről (3. látomás leírás) (csontok új életre hívása):

[→B<sub>1</sub>: 18,31-32.]

[Visszatérés a fogságból→feltámadás]

37,2-10: A látomás leírása;

37,11-14: A látomás magyarázata.

37,15-28: Jelképes cselekedet: két fadarab → a két országrész egyesítése:

→37,16-24: Szövetségi hűség a helyreállított országban; [↔B<sub>1</sub>: 17,2-20.]

37,15-22: Leírás és magyarázat;

→37,21: Izrael összegyűjtése; [↔B<sub>1</sub>: 17,21.]

37,23-28: Restauráció:

37,23: A nép (kultikus) megtisztulása; [↔B<sub>1</sub>: 16,1-59.]

37,24-25: Egyetlen (közös) király; [→B<sub>1</sub>: 17,22-24.]

37,26-28: Új és örök szövetség; [(37,26)→B<sub>1</sub>: 16,60.]

38,1-39,29: Góg allegorikus látomása:

38,1-16: Góg támadása Izrael ellen;

38,17-23: válaszcsapás;

→38,22: Isteni harag (zápor és jégeső); [→B<sub>1</sub>:13,11.13.]

39,1-16: Isteni győzelem:

39,6.9.10: Magógot, szövetségeseit és a fegyvereket tűz pusztítja el

[→B<sub>1</sub>:15,2-8.]

<sup>138</sup> וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב הַדָּשׁ וְרֵיחַ הַדָּשׁה; LAUNDERVILLE szerint központi téma

<sup>139</sup> Boadt szerint ez Ezekiel teológiájának „összefoglalása”.

<sup>140</sup> KLEIN, A., *Ezekiel 6.1-7 and 36.1-15: The Idea of the Mountains in the Book of Ezekiel*, in *Ezekiel - Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017., 54-65.

39,17-29: a kiharcolt üdvösség részletezése és összegzése:

[→**B1**: 14,12-23.→Lev 26.]

39,21-29: Visszatérés a fogságból; [→**B1**: 12,2-7.11.]

39,23: Kard által elesni; [→**B1**: 12,14]

39,23: A népek „tudása”; [→**B1**: 12,16]

39,26.28: Visszatérés az országba. [↔**B1**: 12,20]

→eszkatológikus csata (?)

→Északról (büntetés?); [vö. Magóg: Ter 10,2]

→39,21-29: Összegzés a fogságról és a népekről;

→Mitikus elemek illetve korai apokaliptikus elemek.

A harmadik, és egyben a legismertebb látomás-leírása a könyvnek, az ún. „csontmező-látomás”, amelyhez kapcsolódik a magógi Góg története is, a hozzá tartozó apokaliptikus csatával. Bár az „apokaliptika” kifejezésről általában az ítélet jut eszünkbe itt egyértelműen már az üdvösségi prófécia része. Mindkét leírás Izrael közösségének végső és végleges helyreállítását készíti elő, vagyis a negyedik látomás-leírást.

**A' – Az Isteni Távolléttól az Isteni Jelenlétig (40,1-48,35.)**<sup>141</sup>

## YHWH ELJÖN A TEMPLOMHOZ (II.)

## 40,1: DATÁLÁS

→ a *Yōm Kīppūr*-ra esett→ „fölköttem volt az Úr keze”<sup>142</sup> [≈A:1,3.]40,2a: „isteni látomásban”<sup>143</sup> [≈A:1,1.]**Látomás az új Templomról (4. látomás leírás):**

Az új Templom:

40,2b-4: Bevezetés („ércember”):

40,2b: Ezekiel látja (É-ról):

„mintha dél felé város épült volna”<sup>144</sup> (É→D tengely)

[→A:1,4.]

→ „város” (később

„templom” → templomkomplexum?)

40,3: „Ércember”;

40,4: Ezekiel újramegbitatása (+43,10-11.) [→A:2,3-

3,27]

**Kultikus (ihletésű) leírás (40,3-42,20.):** [→A:1,4b-26a.]

Az új Templom külső méretei:

40,5: A fal és a mérővessző;

40,6-16: A keleti kapu (K→Ny tengely);

40,17-19: A külső udvar;

40,20-23: Az északi kapu;

40,24-31: A déli kapuk (külső, belső stb.);

40,32-37: A belső keleti és északi kapuk;

40,38-43: Az áldozati állatok leölésének helye;

40,44-46: A papok szállásai;

40,47: Az udvar és az oltár.

A Templom bemutatása:

<sup>141</sup> LILLY, I. E., 'Like the Vision': Temple Tours, Comparative Genre, and Scribal Composition in Ezekiel 43, in *Ezekiel - Current Debates and Future Directions* (FAT 112.) (szerk. Tooman, W. A., - Barter, P.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017., 210-232.; SWEENEY, M. A., *Form and Coherence in Ezekiel's Temple Vision (Ezekiel 40-48)*, in *Reading Prophetic Books* (FAT 89.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014., 233-250.

<sup>142</sup> הַיְתָה עָלַי יְדֵי־הַנְּהוּה

<sup>143</sup> בְּמַרְאֵי אֱלֹהִים

<sup>144</sup> וְעָלִיו כְּמַבְנֵה־עִיר מְגֻבָּב

- 40,48-49: Előcsarnok;
- 41,1-2: A Templom bejárata;
- 41,3-4: A Szentek Szentjének bejárata;
- 41,5-11: A Templom külseje és az oldalépületek;
- 41,12-15: Nyugati oldalépület;
- 41,15-21: A Templom belső díszítése (kerubok);
- 41,21-22: „Faoltár/főoltár” (kitett kenyerek asztala?);
- 41,23-26: Ajtószárnyak.

A papok fülkéi:

- 42,1-14: A Templom oldalkamrái.
- 42,15-20: A Templom (külső) méretei.

A Dicsőség visszatérése: [→A: 10,18-22.]

A Dicsőség keletről a Templomba megy (I.) (K→Ny tengely)

- 43,2: Keletre Jeruzsálemtől;
  - 43,3.5: Ezekiel arca borul és a lélek elragadja; [→A:1,28b-2,2.]
  - 43,1-9: A Dicsőség bevonul (43,3.); [→A:1,26b-28a.]
  - 43,10-11: Ezekiel újramegbitatása (+40,4.). [ →A:2,3-3,27.]
- “*Ez a templom törvénye*”<sup>145</sup> (43,12-48,29.) [→A:4-8.]

Az új kultusz (törvény):

Az áldozati oltár:

- 43,13-17: Az oltár leírása;
- 43,18-27: Az oltár felszentelése és az áldozatok.

A hivatalos szolgálattevők:

- 44,1-3: A keleti (zárt) kapu (K→Ny tengely);
- 44,4-14: Kik léphetnek be a Templomba és kik nem;
- 44,15-31: A papokra vonatkozó szabályok.

Az ország felosztása és használata:

- 45,1-9: Az ország újraosztása:
  - 45,1-6: Az Úr része;
  - 45,7-9: A fejedelem része.
- 45,10-17: A mértékek és az áldozatok meghatározása .

Az ünnepek rendtartása:

---

<sup>145</sup> הַגְּדָה־זֹאת תֹּרַת הַבְּיָתָא

- 45,18-24: A húsvét rendje;  
 45,25: A sátoros ünnep rendje;  
 46,1-7: A szombat és az újhold rendje;  
 46,8-24: Különböző szabályok.

A Dicsőség keltről a Templomba megy (II.) [→A:9,1-11,25.]:

- 47,1-12: A Templomból fakadó forrás;  
 →„forrás” a küszöb alól kelet felé (K→Ny tengely; vö. „élő víz”).

Az új ország: [→ teljes B]

A helyreállított ország határai: [→A:11,14-21.]

- 47,13-23: Az ország határai;  
 48,1-29: Az ország felosztása.

48,30-35: Új Jeruzsálem: a város kapui és neve

- A Templom, mint téma ≈ Jelenlét;  
 „A város neve ezentúl ez lesz: »Az Úr ott van.«”;<sup>146</sup>  
 →A Dicsőség Jeruzsálemben marad. [→A:11,22-25.]

Az utolsó részegység, amely egyben maga a negyedik látomás-leírás a maga teljességében, sokak számára okoz gondot a kutatók között is.<sup>147</sup> Az egyik probléma a látomás hosszúsága, amely az előző részeketől eltérően szinte teljesen nélkülözi azokat a szerkezetet behatároló formulákat, amelyeket máshol megszokhattunk. Szerkezeti beosztásában tehát jóformán csak a tartalomra hagyatkozhatunk. A következő probléma maga a tartalom: meglehetősen nehéz olvasmány, tulajdonképpen egy hosszú, száraz, kultikus érdeklődésű leírás az új Templomról, a kultusról és Izraelről.

Fölvetődnek azonban érdekes meglátások is a tartalomra nézve. Az első, a szakaszban meghatározott leendő kultikus törvényeket (43,12-48,29.) érinti. Ezekiel itt nem a mózesi törvényeket ismétli meg, szinte kínos nyilvánvalósággal. Ezt aláhúzza, hogy a zsidóság körében nem volt mindig egyértelmű a mű kánonisége, pont e miatt.<sup>148</sup> Vessünk egy pillantást a mózesi és az ezekieli törvény kettősére:<sup>149</sup>

<sup>146</sup> וְשֵׁם־הָעִיר מִיּוֹם יְהוָה שְׁמָהּ

<sup>147</sup> Pl. M. GREENBERG, - amúgy alapvetőnek számító - kommentárjában ezt a részt teljesen elhagyja.

<sup>148</sup> A másik ok az első látomásban megjelenő antropomorf ábrázolása Istennek.

<sup>149</sup> BLOCK, D. I., *Envisioning the Good News: Ten Interpretive Keys to Ezekiel's Final Vision*, in *Beyond the River Chebar*, James Clarke & Co, h.n., 2013., 166.



Motívumok	Mózesi Törvény		Ezekieli Törvény	
Papi (vér- vonal)	Ároni	Kiv 28.	Szádokita	Ez 40,46; 43,19; 44,15.
Kultikus ruházat	Arany Festett gyapjú Díszes „gyolcsruha”	Kiv 28.	Egyszerű „gyolcsruha” [Káldi-Neovulgata]	Ez 44,17- 19.
Szentély bútorzata	Frigyláda Lámpatartó Kenőolaj Kitett kenyerek asztala	Kiv 25.	Hiányzik! Hiányzik! Hiányzik! Hiányzik!	
Újhold áldozat	2 bika 1 kos 7 hím bárány	Szám 28,11.	1 bika 6 juh 1 kos	Ez 46,6- 7.

Természetesen ezek az eltérések – Templom nem lévén – jelenleg nem aktuálisak, magának a törvénynek az értelmezését érinthetik. Ugyanakkor további felhangot kaphatnak az eltérések, ha hozzáolvassuk az Ez 20,25-öt: *„Ezért olyan parancsokat adtam nekik, amelyek nem voltak jók, olyan szokásokat, amelyek nem tartanak életben.”* Hogyan értelmezhetünk egy ilyen egyértelmű ellentmondást a két hagyomány között? A választ valószínűleg maga az ezekieli teológia adja. A prófétai könyv ugyanis valóban új kivonulásként és pusztai vándorlásként látja a fogságot: *„Kivezetlek benneteket a népek közül, és összegyűjtelek az idegen nemzetek közül, ahova szétszóródtatok, erős kézzel, kinyújtott karral és kiáradó haraggal. S elvezetlek benneteket a népek pusztaságába, és ott szemtől szemben ítéletet tartok. Amint ítéletet tartottam atyáitok fölött Egyiptom földjének pusztájában, úgy ítélek majd fölöttetek is – mondja az Úr, az Isten. Botom alatt kell majd elvonulnotok, és csak keveset vezetek vissza belőletek. Kiválasztom közületek a lázadókat, akik fellázdak ellenem, kivezetem őket abból az országból, ahol laknak, de Izrael földjére nem lépnek be – akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr.”* (Ez 20,34-38). Ha ez igaz, akkor logikusan következik, hogy Ezekiel az „új Mózes”, bár tisztázatlan, hogy milyen kapcsolatban áll a klasszikus Mtörv 18,14-22-vel. D. I. BLOCK arra is rámutat, hogy Ezekiel negyedik látomása bizonyos szinten magával a Tórával (mint

irodalmi kompozícióval), pontosabban annak „Kivonulás elbeszélésével” – ami a szűkebb értelemben vett kivonuláson kívül a Sínai jelenetet és a pusztai vándorlást is magába foglalja – is párhuzamba állítható<sup>150</sup>:

Motívumok	Kivonulás Elbeszélés	Ezekiel
Yhwh küldetést ruház egy emberre	Kiv 3-4.	Ez 33.
Yhwh elválasztja Izraelt a nemzetektől és kiszabadítja egy „fogságból”	Kiv 5-13.	Ez 34-37.
Ellenséges erők szembe szállnak Yhwh üdvözítő munkájával az Ő népén	Kiv 14-15.	Ez 38-39.
Yhwh megjelenik egy hegyen	Kiv 19.	Ez 40,1-4.
Yhwh biztosítja jelenlétét népe körében	Kiv 25-40.	Ez 40,5-43,27.
Yhwh előírja a helyes választ az Ő kegyelmi munkájára	Lev 1,1 – Szám 34-35.	Ez 44,1-46,24.
Yhwh felosztja népe körében a földjét	Szám 34-35.	Ez 47-48.

A magunk részéről eléggé meggyőzőnek találjuk az itt felhozott érveket, ahhoz hogy elfogadjuk (legalábbis hipotézisként) a fogság-vándorlás és a Mózes-Ezekiel párhuzamokat. Az elsőt a szövegek explicit tanúságai miatt, utóbbit mint logikus következményt az előbbiből.

Szót kell emelnünk még egy általunk fontosnak vélt momentumról a könyv ezen, utolsó részét illetően. A könyv szerkesztéséhez, redakciójához lehet támpont, hogy a Második Templom végül teljesen másképp épült fel. A tény pedig, hogy a szekció nem lett átírva vagy megírva, átszerkesztve vagy épp elhagyva, arra enged következtetni, hogy a fogság utáni Templom építésének idejére a mű már elkészült, és legalább bizonyos körökben volt annyi „kánoni” tekintélye, hogy nem merték sem

<sup>150</sup> BLOCK, D. I., i. m. 164.

átírni, sem pedig elhagyni. Ugyanakkor nem lehetett szélesebb körben nagy tekintélye, pontosan azért, mert nem így épült újjá a Templom. Mindebből (és a perzsákra tett utalások teljes hiányából) arra következtetünk, hogy Ezekiel könyve még a fogság alatt kialakult és ez után már csak minimális változtatást végeztek rajta. A másik következtetés pedig, hogy a kész könyv eredetileg inkább „ezoterikus”, papi szöveg lehetett, mintsem tömegeknek készített mű, noha egyes beszédek a tömegek előtt hangozhattak el. Nem annyira a terjesztés hiánya miatt történhetett így, hanem inkább a gondolatainak nehézsége, bonyolultsága okán.

Összegzésképp, álljon itt egy táblázat, amely reményeink szerint segít átlátni az eddig felvázoltakat:

	1-11: Yhwh eljön a Templomába, hogy előkészítse a pusztulásra	40-48: Yhwh eljön a Templomába, hogy (ott) beteljesítse uralmát	
	Dupla dátumozás (1,1-2.)	Dupla dátumozás (40,1.)	
	Yhwh keze kinyilatkoztatás formula (1,3.)	Yhwh keze kinyilatkoztatás formula (40,1.)	
	„isten <i>látomás</i> ” (1,1.)	„isten <i>látomás</i> ” (40,2.)	
A	A Dicsőség Északról (Délre) jön (1,4a.)	Ezekiel Északról (ahova a lélek vitte) Délre néz (ahol az új Templomot látja) (40,2b.)	A'
	Kultikus valóságok leírása: kerubok (kerekek) és a trónszekér (1,4b-26a.)	Kultikus valóságok leírása: az új Templom és a melléképületek (40,3-42,20.)	
	Yhwh Dicsőségének eljövele (1,26b-28a.)	Yhwh Dicsőségének eljövele (43,1-9.)	
	Ezekiel arcra borul és a lélek fölemeli (1,28b-2,2.)	Ezekiel arcra borul és a lélek fölemeli (40,3.5.)	
	Ezekiel megbízatása (2,3-3,27.)	Ezekiel újramegbízatása (40,4; 43,10-11.)	

	A szövetség megszegése (4-8.)	Az új szövetség új törvénye (43,12-46,24.)	
	A Dicsőség megáll a küszöbön és keletre megy (9,1-11,13. különösen: 9,3; 10,4.18.19.)	Éltető víz (az isteni jelenlét szimbóluma) források fel a Templom küszöbe alól és keletre folyik (47,1-12.)	
	12-23: Beszéd az ítéletről	34-39: Beszéd a helyreállításról	
	Júda fogságba vonul (12.) [12,2-20.]	Júda visszatér a fogságból (39,21-29.)	
	„kardot rántok utánuk” (12,14.)	„mindnyájukat kardéltre hánnyák” (39,23.)	
	„a népek körében, ahová mennek, s így azok is megtudják” (12,16.)	„A népek is megtudják” (39,23.)	
	„az ország sivataggá lesz” (12,20.)	„de most összegyűjtöm őket hazájukba” (39,28.)	
B <sub>1</sub>	„Akkor majd megtudják, hogy én vagyok az Úr, ha szétszórom őket a népek közé és szétszélesztem őket idegen országokba.” (12,15.)	„Ha a népek közül hazahozom őket, és összegyűjtöm mindnyájukat ellenségeik országából, akkor majd megmutatom rajtuk számtalan nép szeme láttára, hogy szent vagyok.” (39,27.) [vö. még: 39,21-24, ahol a 12,15-tel megegyező tartalmat fejt ki]	B <sub>1</sub> '
	Ítélet a hamis prófétákon (13.)	Ítélet Gógon (38-39.)	
	„zápor támad, jégeső esik” (13,11[.13].)	„záporesőt és jégesőt, [...] zúdítok rá” (38,22.)	
	Négy csapás Jeruzsálemre a szövetség megszegése miatt (Isten megbünteti Izraelt; vö. Lev 26.) (14.) [14,12-23.]	Csapások Gógon, a szövetség helyreállításaért (Isten megvédi Izraelt) (38-39.)	

<p>„Ha elküldöm Jeruzsálem ellen négy félelmetes büntetésemet, a kardot, az éhínséget, a vadállatokat és a pestist” (14,21.)</p>	
<p>„Ha kardot szabadítanék erre az országra” (14,17.)</p>	<p>„Mindegyiküknek a saját testvére ellen irányul a kardja.” (38,21.)</p>
<p>„összetörném kenyere botját, éhínséget bocsátanék rá” (14,13.)</p>	
<p>„Ha vadállatokat szabadítanék az országra” (14,15.)</p>	<p>„A különféle fajú ragadozó madaraknak és a mezei vadaknak adlak, faljanak fel.” (39,4[.17-20].)</p>
<p>„Ha pestist küldenék erre az országra” (14,19.)</p>	<p>„Aztán pestissel, [...] ítéletet tartok fölöttük” (38,22.)</p>
<p>Jeruzsálemet, mint szőlőtövet tűz emészti el (15.) [15,2-8.]</p>	<p>Gógot (illetve harci eszközeit) tűz emészti el (39.)</p>
<p>„Nézd, a tűzre vetik, hadd égjen el. A két végét már elhamvasztotta a tűz, és a közepe is lángot fogott.” (15,4.)</p>	<p>„Tüzet bocsátok Magógra és a biztonságban élő szigetlakókra,” (39,6.)</p>
<p>„Amint az erdő fái közül a szőlővesszőt tűzbe vetem, hadd eméssze meg, ugyanúgy bánok Jeruzsálem lakóival is. Ellenük fordítom arcomat. Kimenekültek a tűzből, de a tűz megemészti őket.” (15,6-7.)</p>	<p>„Akkor Izrael városainak lakói kimennek, meggyújtják és elégetik a fegyvereket, pajzsokat, védőpajzsokat, íjakat, nyilakat, buzogányokat és lándzsákat, és hét esztendőn át ezzel tüzelnek. Nem kell többé fát keresni a mezőn, sem vágni az erdőben, mert a fegyverekkel tüzelnek majd.” (39,9-10.)</p>
<p>„Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor majd</p>	<p>„akkor megtudják, hogy én vagyok az Úr.” (39,6[.7].)</p>

<i>ellenük fordítom arcomat.”</i> (15,7.)	
A szövetség megszegése bálványimádással (16.)	A szövetség helyreállítása a bálványimádás eltörlése által (37.)
Allegória a bálványokkal paráználkodó asszonyról - Izraelről (16,1-59.)	<i>„Nem szennyezik be többé magukat bálványaikkal, iszonyatos tetteikkel és bűneikkel. Kiszabadítom őket a hűtlenségből, amelyet elkövettek,”</i> (37,23.)
<i>„örök szövetségre lépek veled”</i> (16,60.)	<i>„ez örök szövetség lesz.”</i> (37,26.)
A fogság a szövetség megszegése miatt (17.) [17,19- 24.]	Izrael összegyűjtése a fogságból és a szövetség helyreállítása (37) [37,15-28.]
<i>„Amint igaz, hogy élek: esküim, amit semmibe vett, szövetségem, amit megszegett, a fejére száll.”</i> (17,19.)	<i>„A béke szövetségét kötöm velük”</i> (37,26.)
Messianisztikus jövendölés (17,22-24.)	Messianisztikus jövendölés (37,24-25.)
Új élet ígérete (megtérés esetén) szemben a halállal (18.) [18,31-32]	Új élet Izrael számára (a fogság/halál után) (37.) [37,1-14.]
<i>„szereztek magatoknak új szívet és új lelket”</i> (18,31.)	<i>„Nézzétek, éltető lehetetet adok belétek, és megelevenedtek. Ellátlak inakkal és beborítlak hússal benneteket; bőrt húzok rátok és éltető lehetetet adok nektek, és élni fogtok.”</i> (37,5-6.)
<i>„Miért is halnátok meg, Izrael háza? Nem lelem én örömet a halálban”</i> (18,31-32.)	<i>„Nézzétek, kinyitom sírjaitokat és kihozlak benneteket sírjaitokból, én népem, [...]Belétek oltom</i>

	<i>lelkemet és életre keltek.”</i> (37,12-14.)
Jeruzsálem/Izrael, mint szőlő, ami elpusztult (19.) [19,10-14.]	Jeruzsálem/Izrael, az elpusztult vidék, amit újra termékenyen művelnek (36.) [36,33-36.]
Izrael története, mint a szövetség folyamatos megszegése és Isten, mint a szövetség mindentől független fenntartója (20.)	Izrael története, mint bukás és Isten, mint a szövetség szuverén (nem kiérdemelt) helyreállítója (36.)
Lázadások az Úr „törvényei” és „parancsai” ellen (20,11.13.16.18.19 .21.24.)	<i>„és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint éljetez és szemetek előtt tartsátok törvényeimet és hozzájuk igazodjatok”</i> (36,27.)
<i>„Kivezetlek benneteket a népek közül, és összegyűjtelek az idegen nemzetek közül”</i> (20,34.)	<i>„Kivezérellek benneteket a népek közül, összegyűjtelek minden országból”</i> (36,24.)
<i>„rajtatok mutatom meg, hogy szent vagyok”</i> [bennetek szenteltetődök meg] (20,41.)	<i>„megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok”</i> (36,23.)
<i>„undorodtok magatoktól a sok gonoszság miatt, amit elkövettetek”</i> (20,43.)	<i>„Megutáljátok saját magatokat bűneitek és gonoszságaitok miatt.”</i> (36,31.)
<i>„nevem iránti tiszteletből”</i> (20,44.)	<i>„Nem miattatok teszem ezt, Izrael háza, hanem szent nevemért”</i> (36,22.)
<i>„De tekintettel voltam a nevemre”</i> (20,9.14.22.)	<i>„De tekintettel voltam szent nevemre”</i> (36,21.)
Izrael elpusztítása büntetésből (21.)	Edom elpusztítása büntetésből és Izrael újraalkotása (Izrael és Edom hegyei) (35-36.)
<i>„Emberfia, fordítsd arcodat Jeruzsálem ellen, beszélj a</i>	<i>„Emberfia, fordulj Szeir hegysége felé és jövendölj ellene!”</i> (35,2.)

<i>szentély ellen, és jövendölj Izrael földje ellen!” (21,[2.]7.)</i>	
Az isteni kard elpusztítja Izraelt büntetésből (21,8-22.)	Jövendölés Edom hegyeiről: Isten pusztasággá teszi Szeirt (Edomot) büntetésből (35,3-15.) Jövendölés Izrael hegyeiről: Isten újra benépesíti a pusztasággá vált Izraelt (36,1-15.)
Messianisztikus jövendölés (21.) [21,32.]	Messianisztikus jövendölés (34.) [34,23-24.]
<i>„és nem is lesz többé, amíg csak el nem jön az, akit megillet az ítélet, és át nem adom neki” (21,32.)</i>	<i>„Egyetlen pásztorot rendelék följük, aki majd legelteti őket: szolgálmat, Dávidot. Ő legelteti őket, és ő lesz a pásztoruk. Én, az Úr leszek az Istenük, és szolgálom, Dávid lesz a fejedelmük.” (34,23-24.)</i>
Izrael vezetőinek felelőssége (22.)	Izrael vezetőinek felelőssége (34.)
A vezetők bűnei (22,2-14.)	A vezetők (pásztorok) bűnei (34,2-10.)
<i>„Szétszórlak a népek közé, szétszélesztelek a népek közé” (22,15.)</i>	<i>„Visszahozom őket mindenünnen, ahová a felhő és sötétség napján szétszóródtak. Hazahozom őket a népek közül, összegyűjtöm őket az országokból és hazavezérelem őket.” (34,12-13.)</i>
Isten „haragjában” összegyűjti Izraelt, hogy Jeruzsálemben megbüntesse (olvasztókemence-allegória) (22,18-22.)	
Izrael allegórikus történelme a két feleségről (23.)	
A bálványimádás, a házastársi hűtlenség és a két ország rész fölötti politikai hatalom összekapcsolása (23,1-49.)	<i>„bálványaitokra emelitek tekintetetek [...]mindegyiketek megbecsteleníti embertársa feleségét, s birtokba akarjátok</i>



		venni az országot?” (33,25-29.)			
B <sub>2</sub>	24: Jeruzsálem ostroma (ígéret)	33: Jeruzsálem ostroma (beteljesedés)		B <sub>2</sub> '	
C <sub>1</sub>	25-28,10: Beszéd a népek ellen (Türosz)	28,20-32: Beszéd a népek ellen (Egyiptom)		C <sub>3</sub> [C <sub>1</sub> ']	
	25: Levante (Ammon, Moáb, Edom, Filisztea) ellenes beszéd	28,20-26: Levante (Szidón) ellenes beszéd			
	26,1-6: Ítélet Türoszon - bevezetés	29,1-16: Ítélet Egyiptomon – bevezetés			
	26,7-11: Babilon az ítélet eszköze	29,17-30,19: Babilon az ítélet eszköze			
	26,12-18: Ítélet Türoszon - pusztulás	30,20-26: Ítélet Egyiptomon – pusztulás			
	26,19-21: Ítélet Türoszon – alászállás a sírba (alvilágba) (I.)	31,1-18: Ítélet Egyiptomon - alászállás a sírba (alvilágba) (I.)			
	27: Gyászének Türosz (mint hajó) felett	32,1-16: Gyászének Egyiptom (mint krokodil) felett			
	28,1-10: Ítélet Türoszon – alászállás a sírba (alvilágba) (II.)	32,17-32: Ítélet Egyiptomon - alászállás a sírba (alvilágba) (II.)			
C <sub>2</sub>	28,11-19: Ítélet a bukott kerub (Türosz királya) felett [fordulópont: 28,15.]			C <sub>2</sub>	
	15a.	„Tökéletes voltál teremtésed napjától”	„addig, amíg gonoszságot nem találtam benned.”; “gonoszsággal telt meg bensőd és vétkeztél”		15b-16.
	14.	„tüzes kövek közt”	“tüzes kövek közül”		16.
	14.	„az istenek szent hegyére	„Levetettelek az istenek		16.

	<i>helyeztelek”</i>	<i>hegyéről”</i>	
14.	<i>„helyeztelek”</i>	<i>„romlásba taszított”</i>	16.
14.	<i>“Oltalmazó kerub”</i>	<i>„oltalmazó kerub”</i>	16.
12b-13.	Összefoglalás	Összefoglalás	17-19.
Jellemzők a kiűzetés előtt:		Jellemzők a kiűzetés után:	
12.	<i>„tökéletesség példaképe lettél”</i>	<i>„Iszonyattá váltál”</i>	19.
12.	<i>„,telve bölcsséggel és tökéletes szépséggel”</i>	<i>„Szépséged miatt szíved felfuvalkodott. Ékességeddel tönkretetted bölcsségedet.”</i>	17.
13.	<i>„Az Édenben voltál, az Isten kertjében.”</i>	<i>„meggyaláztad szentélyeidet”</i>	18.
14.	<i>„tüzes [drága]kövek közt járkáltál”</i>	<i>„Tüzet támasztottam benned, hadd emésszen meg.”</i>	18.
14.	<i>„az istenek szent hegyére helyeztelek”</i>	<i>„A földre vetettelek”</i>	17.
13.	Eredet: <i>„teremtésed napján”</i>	Végzet: <i>„véged van mindörökre”</i>	19.

## **II. kör.**

### **A jelenléttől a Jelenlétig**

## 1. Az istenek jelenléte az idegen kultuszokban

Ahhoz, hogy megérthessük, mit mond az Ószövetség Istenről és az Ő jelenlétéről a világban, érdemes lehet megvizsgálnunk, mit gondoltak ezekről a témákról az ókori Közel-Kelet más népei, amelyek hatással voltak – vagy legalábbis lehettek – a korabeli izraelitákra. Ehhez szükséges néhány előzetes feltételt rögzítenünk. Először is, el kell fogadnunk azt az előfeltételt, amelyet sokan elfelejtenek tárgyalni, esetleg direkt elkerülik az említését. Annak elfogadásáról vagy elutasításáról van szó, hogy az ókori pogány népek mitikus gondolkodása egységesnek mondható.

Általában implicit elfogadjuk, hogy minden külsődleges (nyelvi, jelképi, vagy akár tartalmi) eltérés ellenére, a mítoszok és a vallási-kultikus gyakorlatok a korabeli emberek mentalitásában közel azonos funkciókat töltenek be. Fontos tudatosítani, hogy itt működési mechanizmusról és funkcióról van szó, nem tartalmi vagy formai azonosságról. Egy adott mítosz mindenben ellentmondhat egy másiknak, akár ugyanazon néphez tartozó mitológián belül is, de maga a mítosz és a kultusz ugyan úgy kell, hogy működjön az azt elvégző és megélő emberek számára! Ha ezt nem fogadjuk el, akkor le kell mondanunk minden összehasonlító elemzésről, mivel elveszett az alapja, és sok egyéb következménnyel is szembe kell néznünk a vallási átvételek értelmezésétől kezdve, a mi megértésünk lehetőségeiig. Ezért mi itt ezt az alapelvet elfogadjuk, tehát a korabeli emberek gondolkodásmódja, – legalábbis egy bizonyos „hibahatáron belül” – azonos volt, és a miénktől sem olyannyira eltérő, hogy legalábbis egy közelítő megértést ne tenne lehetővé.

A második alapelv, hogy elfogadjuk annak lehetőségét, hogy ezen közös mentalitásbeli alapon az egyes népek is képesek voltak megérteni egymást, és átvehettek egymástól képzeteket. Felismerhettek olyan hasonlóságokat, amelyeket ők úgy értékelték mint, ami feljogosította őket ezek azonosítására különböző eredetük ellenére, sőt átvehettek eljárásokat egy az egyben, mivel úgy vélték, felismerték azok *lényegi* azonosságát valamivel a saját hitvilágukban. Ezzel szeretnénk metodológiai alapelvvé tenni az olyan előítéletek elutasítását mint a „papi csalás”, „ókori politikai propaganda”, „(értelem nélküli) szinkretizmus”. Ezeket lehetségesnek tartjuk, de minden esetben élni fogunk az ártatlanság vélelmével, amíg meg nem bizonyosodunk az ellenkezőjéről. Röviden, a vallásfenomenológia módszerének megfelelően elfogadjuk, hogy az ókori kultuszok (vallások) az azt gyakorlók számára pontosan azok voltak, aminek mondták magukat. Akkor is, amikor láthatóan nem őshonosak

ott, ahol találjuk őket. Az ókori ember szuverén módon élte meg hitét, el kell fogadjuk eljárásait, akkor is, ha ma erkölcsileg vagy teológiailag elutasítjuk vallási-kultikus technikáit.

Az ókori Közel-Kelet vallási életéhez hozzátartozik, hogy lényegében nem „vallások” alkotják, hanem „kultuszok”. Kisebb-nagyobb kultikus helyek pettyezik a térséget, vagyis olyan helyek, ahol egy-egy természetfeletti lénynek áldozatokat mutatnak be, és – általában nem kizárólagosan – különösen nagy imádattal tisztelik. Ezen kultuszhelyek között általában csak a közös nyelv és kultúra képez kapcsolatot, a fentebb taglalt közös mitikus mentalitás alapján. Az egyes kultuszhelyekhez kapcsolódó hiteket egy-egy államszervezet próbálja több-kevesebb sikerrel összekapcsolni, hogy a politikai és a területén *megjelenő* természetfeletti szférát összehangolva saját hatalmát is növelje.<sup>151</sup> De milyen formákban is jelenik meg a numinózus az ókori Közel-Keleten?

Alapvetően kétféle megjelenési formával találkozunk kultikus (szervezett, társadalmi) szinten: ikonolátrikus és anikonikus. Az első elfogadja valamilyen ábrázolását a numinózusnak, a második vagy nem, vagy csak ráutaló (pl. geometrikus) formában. Itt jegyezzük meg, hogy az ikonolátria nem feltétlenül idolátria mint típus, ahogy az anikonikus kultuszok sem feltétlenül ikonoklaszták!<sup>152</sup>

### 1.1 Ugarit

Nézzük meg először a biblikus szempontból legjelentősebb ikonolátrikus kultúrát, Ugaritot.<sup>153</sup> Mark S. SMITH, a téma egyik közismert szakértője szerint az antropomorfizmus alapvető kérdése: „Mit hasonlítunk mihez?”. Szerinte az ókori ember számára a lényeg nem az istenek hasonlósága az emberekhez (antropomorfizmus), hanem az emberek hasonlósága az istenekhez (teomorfizmus). Az ember istenalakúsága magyarázza az istenek ember alakúságát.<sup>154</sup> Az istenek állat alakú megjelenítése (teriomorfizmus) leginkább onnan ered(het), hogy az istenek képesek olyan dolgokra, amikre az ember nem, viszont az állatvilág

<sup>151</sup> Ez önmagában nem feltételez propagandát, sem hitetlenséget! Abból a természetes vágyból éppúgy eredhet, hogy a korabeli ember megpróbál minden istennel jóban lenni, minél több oldalról „védeni magát”.

<sup>152</sup> Nem feltétlenül pusztítják az ábrázolásokat.

<sup>153</sup> SMITH, M. S., *Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism, in Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopatische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270.) (szerk. Wagner A.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2014, 117-140.

<sup>154</sup> SMITH, M. S., i. m. 117.

igen. Ilyen például a repülés.<sup>155</sup> Fontos elem, hogy a vizsgált szövegekben nem említenek átváltozást fizikai értelemben, eltérően a hasonló történeteket tartalmazó hellén szövegkorpusztól, hanem egyszer pl. „bikaként” írják le Ba’alt, egyszer „emberi alakban”, ami inkább metaforát sejtet.<sup>156</sup> Az ikonográfiában kevert ábrázolások is megjelennek, vagyis az istenalakok állati vonásokkal, testrészekkel is előfordulhatnak. Ilyenek pl. a szárnyak (repülés képessége) vagy a szarvak (nemző, alkotó ill. cselekvő képesség).<sup>157</sup> Ilyen esetekben a teriomorfizmus az isteni szféra megkülönböztető jele, ami valamiféle többletet jelenít meg az emberi világgal szemben.<sup>158</sup> SMITH hivatkozik PARDEERE, aki megállapítja, hogy a teriomorf ábrázolás inkább a poétikus művekben fordul elő, míg az epikusban kevésbé.<sup>159</sup>

KORPER viszont, egy szintén SMITH által idézett művében, még kitér az ún. „*fziomorfikus leírásokra*” is, amikor „fizikai” (természeti) képekkel írják le az isteni szféra megjelenését (villámok, szelek stb.). Az előzőekhez hasonlóan ennek is megkülönböztető funkciója van. Az ábrázolt istenség egyfelől „emberi”, másfelől olyan kísérő jelenségekkel rendelkezik, amelyek felette állnak az emberi hatalomnak. Fontos, hogy ezek a jelenségek nem állnak az ember uralma alatt, de az istenség számára csak afféle „kíséret”, vagyis mint „alattvaló” jelennek meg. Másik oldalról viszont megfontolandó, hogy a leírt jelenségek – bár természetiek –, maga az ember, akinek az alakját az ábrázolt (uralkodó!) istenség megjeleníti, nem képezi részét a természetnek. Így az emberalakú istenség az ábrázolásban úgy jelenik meg, mint az ember egyfajta „magasabb oktávja”, amely szintén nem képezi részét a természetnek, hanem ura annak, mégpedig azon részeinek is, amelyeknek az ember nem! *„Ebben az esetben, a természet és az antropomorf egy keveréket alkot amely arra a tényre figyelmeztet minket, hogy ezek az istenségek nem egyszerűen a természet, vagy a termékenység egyszerű képei, hanem egy kettős valósággal rendelkeznek, emberi és nem-emberi dimenziók egyaránt megnyilvánulnak vagy kifejezésre kerülnek természeti valóságok által.”*<sup>160</sup>

A fundamentális kérdés: „Mi egy isten?” A hasonlóságok és a különbségek istenek és emberek között nagyjából kiegyenlítettnek látszanak. Az istenek felnagyított emberek, vagy az emberek rendelkeznek lerontott isteni képességekkel?

<sup>155</sup> SMITH, M. S., i. m. 117-118.

<sup>156</sup> SMITH, M. S., i. m. 118.

<sup>157</sup> SMITH, M. S., i. m. 118-119.

<sup>158</sup> SMITH, M. S., i. m. 119.

<sup>159</sup> SMITH, M. S., i. m. 124.

<sup>160</sup> SMITH, M. S., i. m. 119.

Az emberekre és istenekre közösen vonatkoztatott kijelentések (ábrázolások) két kategóriába sorolhatók:

1. általánosak;
2. egyediek.

Az első kategóriába tartoznak azok az ábrázolások, amelyek az isteneket hétköznapi emberi tevékenységek vagy szerepkörök között ábrázolják (pl. születés, háziasszony, jövés-menés stb.). Ezek általában „párhuzamosak”, vagyis a megjelenített istenség ugyanúgy funkcionál az adott helyzetben, mint egy ember tenné (pl. egy isteni feleség valamiféle asszonyi munkát végez). Azonban vannak esetek, amikor az ábrázolás egyfajta „aszimmetrikus” funkciót jelenít meg. Például egy női istenség vadászik, míg az emberi asszonyok ilyen tevékenységet nem folytattak.<sup>161</sup> A szövegek általános leírásaiban az istenségek és emberek között mindig megmarad ez az aszimmetria az erős párhuzam (antropomorfizmus) mellett is. Bizonyos dolgokat például az istenek nem tesznek, vagy nem történik meg velük (pl. nem lesznek betegek), vagy kizárólag egyesek teszik (pl. a szövegekben egyedül Anat nevet, illetve még Kothar, de ő is csak egyszer<sup>162</sup>).<sup>163</sup>

SMITH megállapítja, hogy a három (jelenleg ismert) ugariti irodalmi ciklus (Ba'al, Kirta, Aqhat), tulajdonképpen nem a messzi múltban vagy a jövőben írja le az isteni világ történéseit, hanem egy „örök jelenben”.<sup>164</sup> Ebben a „jelenben” a történések és isteni cselekvések az isteni szereplők egymáshoz való (a történelmi-emberi nézőpontból többé-kevésbé állandó) viszonyát jelenítik meg.<sup>165</sup> A fentiekkel ellentétben viszont vannak szövegek, amelyek a távoli múltban történt eseményeket írják le (pl. istenek születése).<sup>166</sup>

Az ugariti szövegekben olyan világnép rajzolódik ki, amelyben egy istenségek uralta világban tevékenykednek az emberek, ezért gyakran „keresztezik egymást az útjaik”. Az istenek otthon vannak a világban, és a mennyek, valamint az alvilág sincsenek messze.<sup>167</sup> Különösen közel vannak a hősök és a királyok az isteni világhoz, akik találkoznak is az istenekkel, valamint az istenek is osztoznak bizonyos tereken (pl. meglátogatják egymás házát). Fontos különbség, hogy az istenek soha

<sup>161</sup> SMITH, M. S., i. m. 121.

<sup>162</sup> SMITH, M. S., i. m. 122.

<sup>163</sup> SMITH, M. S., i. m. 122-123.

<sup>164</sup> „az örök jelen isteni világa”; SMITH, M. S., i. m. 125.

<sup>165</sup> „All three of these texts show their audiences how deities act and function in relation to one another and in relation to human beings. In manifesting themselves in their various ways to human beings, their anthropomorphism involves the present of the human world, neither the distant past nor the future.” u. o.

<sup>166</sup> SMITH, M. S., i. m. 125-126.

<sup>167</sup> SMITH, M. S., i. m. 129.

nem végeznek kultikus cselekedeteket (áldás, áldozat, stb.) egymás irányába! (Kisebb istenek részéről a nagy istenek irányába előfordulhat.)<sup>168</sup>

## 1.2 Mezopotámia

Mezopotámiában az istenségeket ábrázolták emberi és szimbolikus (emblemikus) formában is.<sup>169</sup> Ez, valamint két főisten: Anu és Enlil antropomorf képi ábrázolásának hiánya jelzi számunkra az őslakos gondolkodás komplexitását. T. ORNAN szerint azonban a mezopotámiaiak (és az ókori közel-keletiek általában), amikor a természetfelettit akarták kifejezni, nem voltak képesek „transzcendálni” az általuk érzékelt valóságot, ezért használtak hozzá természeti képeket.<sup>170</sup>

Az emblémák (ahogy ORNAN nevezi a *nem emberi, képi* ábrázolásokat) – állatok, keveréklények, növények, élettelen tárgyak, természeti jelenségek – a IV. évezred végén jelentek meg, és egy-egy istenséget azonosítottak, illetve – az ábrázolások alapján –, ezek az emblémák kultikus tisztelet tárgyát is képezhették. Az emblemikus (képi) ábrázolás a Kr. e. I. évezred alatt érte el csúcspontját, de ismert volt a legkorábbi időktől – végig –, sőt némely korszakban uralkodó is volt, ha nem is kizárólagos. Ugyan a régészeti leletek hiánya önmagában nem bizonyíték, de úgy tűnik, hogy az istenek eredeti ábrázolási formája tisztán emblemikus volt, nagyjából a Kr. e. III. évezred végéig. Azelőtt antropomorf istenábrázolások csak mint kétdimenziós kicsiny ábrázolások fordulnak elő. Ebben az évezredben (III.) jelentek meg először a halott királyokat ábrázoló szobrok; majd az élő királyokat reprezentálóak; végül pedig az („élő”) isteneket megjelenítő szobrok az évezred végén.<sup>171</sup>

METTINGER szerint (csak) a nyugat-szemita hagyományokra jellemző az anikonizmus. ORNAN ezzel szemben amellettt érvel, hogy az anikonikus jellemzőt ki kell terjeszteni a kelet-szemita (mezopotámiai) hagyományokra is, azok erős és állandó emblemikus irányvonalai miatt.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> SMITH, M. S., i. m. 130.

<sup>169</sup> A mezopotámiai valláshoz remek bevezetőként ld.: CAGNI, L., *Az ember és a szakrális a Biblia előtti világban: Sumer és Babilónia*, in *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban* (Homo Religiosus II.), (szerk. Ries, J.), Typotex, Budapest 2006, 21-70.

<sup>170</sup> „... they could not transcend their realistic surroundings.” (sic!); ORNAN, T., *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (OBO 213.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2005, 168.

<sup>171</sup> ORNAN, T., i. m. 168-170.

<sup>172</sup> ORNAN, T., i. m. 171-176.



ORNAN, SEIDL nyomán, bevezet még két hasznosnak látszó fogalmat: egy tárgy, amelyet egy antropomorf istenábrázolás visel: *attribútum*. Egy olyan tárgy, amely helyettesít(het)i az antropomorf istenábrázolást: *szimbólum*.<sup>173</sup>

Míg ORNAN az emblematikus ábrázolásokat vizsgálja művében igen részletesen, addig P. MACHINIST az antropomorfizmust járja körül ugyanott.<sup>174</sup> Kiindulópontjában az ember áll, aki a vallásban mindig megpróbál valamiféle hidat építeni a természetfeletti (MACHINIST megfogalmazásában „nem-emberi”) és az emberi világ között. Erre két út adódik: vagy tagad róla mindent, ami az ember számára átélhető (az ú. n. negatív teológiák) vagy valamilyen értelemben ezekkel az ember számára is átélhető valóságokkal írja le a nem-emberit is. MACHINIST ez utóbbi megoldást nevezi antropomorfizmusnak, tehát a köznyelvinél általánosabb kategóriaként fogja föl! Az antropomorfizmust, mint megjegyzi, lehet metaforikusan is érteni, ahogy számunka manapság megszokott, de nem feltétlenül igaz ez más korokra és kultúrákra.<sup>175</sup>

Az így fölfogott antropomorfizmusnak jelentős következményei vannak. Talán a legfontosabb, hogy szükségszerűen magával hozza egy „személyes isten” képét. Egy antropomorf istenség hasonlóképp reagál (személyesen) egy emberi tevékenységre, mint egy másik ember, nem pedig, mint egy vak erőhatás vagy egy tárgy. További három egyszerű következménye az antropomorf ábrázolásoknak:

1. Fizikai: az istenségnek konkrét, fizikai (biológiai!) megjelenése lesz, beleértve a testfelépítést (izmos, szép, szakállas, vagy adott esetben vak, sánta némely esetben még a bőrszín is említésre kerül), a szexualitást, születést, esetleg holttestként való létet stb.
2. Funkcionális: az így ábrázolt istenség teste funkcionálisan is működhet adott esetben (pl. egy istennő szülhet, szoptathat stb.).
3. Érzelmi (ún. antropopatikus): az ekképpen megjelenített istenek és istennők érzelmeket is mutathatnak (szeretnek, haragszanak, sőt néha félnek is).

<sup>173</sup> ORNAN, T., i. m. 169.

<sup>174</sup> MACHINIST, P., *Anthropomorphism in Mesopotamian Religion*, in *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle: Was leisten anthropomorphe und anthropopatische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270.) (szerk. Wagner, A.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2014, 67-99.

<sup>175</sup> MACHINIST, P., i. m. 67.

Az antropomorf ábrázolás egyfajta könnyítés is lehet a hívők számára a vallásban, hogy – mint fentebb említettük – hidat képezhet az ember számára a nem-emberihez. Könnyebb az isteneket személyek módjára elképzelni és megérteni, mint elvont fogalmakként vagy nyers erőkként.<sup>176</sup>

A mezopotámiai vallás középpontjában („istenített”) természetfeletti lények, tárgyak és fogalmak állnak, amelyekhez hagyományosan egy determinatívumot (✳ sumer: DINGIR; akkád: *ilu*) csatolnak a szövegekben. Gyakran az ábrázolásokon is megjelenik az ékjel, hogy ezzel is hangsúlyozzák az ábrázolt isteni voltát. Nem világos azonban az ábrázolás és az ábrázolt közötti viszony. Például a Gula nevű istennőt szövegekben és ábrázolásokon gyakran kapcsolták a kutyákhoz. Milyen viszonyban áll Gula a kutyákkal?

- Úgy képzelik el, hogy Gula maga egy kutya?
- A kutya egyfajta szimbólum, amely Gula (reális) kapcsolatát jeleníti meg a kutyával, illetve annak egy tulajdonságával?
- A kutya csupán egy analógia, amely segít megérteni Gula egy isteni funkcióját (reális kapcsolat nélkül)?
- Gula aktuálisan épp (reálisan) kutya, de nem szükségszerűen az (többször ábrázolják trónon ülő nőként, a trón mellett egy kutyával)?

Jelenleg mindegyik verzió elképzelhetőnek tűnik.<sup>177</sup>

Mezopotámiában és az ókori Közel-Kelet egészén, a természetfeletti lények alapvetően két osztályba sorolhatóak: istenek és démonok. Utóbbiak igazából két csoportot takarnak, a démonokat és a szörnyeket, viszont a felosztásuk több szinten is problémás, ezért a szakirodalom nem egységes, és van, aki a megkülönböztetésüket is tagadja. Ezen lények antropomorf ábrázolásai lehetnek: természetiek; állatiak; növényiek; ritkábban ásványiak (kövek, fémek); asztrálisak (csillagok, bolygók, konstellációk stb.) és képek („bálványok”). Gyakori típusú megjelenítés a „keveréklények” (hibridek), amelyek több kategória elemeiből állnak össze (szárnyas nő, emberfejű bika, stb.). Ez nem keverendő össze azzal az esettel, amikor egy istenséget több különböző formában is megjelenítenek. Sajnos az ábrázolások néha átfedhetik egymást, így a megkülönböztetésük problémássá válhat, vagy egyenesen kétségesé.<sup>178</sup> Figyelemre méltó még, hogy az isteneket minden szóba jöhető módon ábrázolják (pl. ember, keveréklény), de a démonokat és

<sup>176</sup> MACHINIST, P., i. m. 67-69.

<sup>177</sup> MACHINIST, P., i. m. 71-72.

<sup>178</sup> MACHINIST, P., i. m. 73-75.

szörnyeket emberként soha egyetlen kivétellel. *Lahmu*-t meztelen vademberként ábrázolják, de néhány szerző szerint az efféle „természeti” ember a korabeli megítélésben inkább állat-ember keveréklény, így ez csak látszólagos a kivétel.<sup>179</sup>

Érdekes, ahogyan ezzel kapcsolatban MACHINIST bemutatja az *Enūma eliš*-t. Ebben a teremtésmítoszban az antropomorf Marduk legyőzi a nem antropomorf öregebb isteneket (élükön a keveréklények anyját, Tiamatot). Vagyis a „jelenlegi” kozmikus rend létrehozásához felszámolja a nem antropomorf erőket. Ám ehhez a teremtéshez szüksége van némi „maradványra”, amiket nem antropomorf elemként beépít az új rendbe (maga is részlegesen keveréklény, a világot pedig Tiamat testéből alkotja meg).<sup>180</sup>

MACHINIST a rituális szövegek két típusát vizsgálja, mindkettő az istenek „testének” leírását tartalmazza. Ezek a Kr. e. I. évezredben jelentek meg, valószínűleg Babilonból erednek, és a keveréklényekre összpontosítanak. A kultusszal való kapcsolatuk nem tisztázott, de valószínűleg a (bálvány)képek elkészítéséhez használhatták. Több szövegen feltűnik a „képmás” (sum. ALAN<sup>meš</sup>, akk. *šalmu*<sup>181</sup>) szó utalásként. Ez a kifejezés MACHINIST szerint inkább „képnek” (*image*) fordítandó, mint „szobornak”, mivel a szó bármilyen fizikai ábrázolásra utalhat, nem csak szoborra. Annak a kapcsolatnak, amely a kép és az általa megjelenített fenomén között fennáll, a mibenlétéről egyébként nincs egyetértés a kutatók között. MACHINIST itt csak azzal foglalkozik, hogy a „kép” nem írható le mai, nyugati módon metaforaként, sem pedig „élettelen” dologként, ahogyan sok helyen az Ószövetség teszi (főleg: Jer 10,1-11; Iz 44,9-20; Mtörv 4,12-20.). Ezekben az utóbbi szövegekben nem a korabeli általános felfogás tükröződik, hanem egy teológiai indíttatású polémia, amit erősen szatirikus, gúnyolódó hangvétellel folytatnak.<sup>182</sup>

További három érvet hoz fel, miért nem tekinthetők „puszta képeknek” a korabeli emberek szemében ezek az ábrázolások. Az első, hogy a szövegekben és az ábrázolásokon is feliratként, sokszor megkapják az „isten” jelentésű indikátor ékjelet (✱). Másodsor, rendelkezésünkre állnak azok a rituális leírások (ú. n. *mīs pī*: „a száj megmosása”, vagy másként *pīt pī*: „a száj megnyitása”), amelyek keretében az elkészített ábrázolást mintegy beavatják az isteni létbe, alkalmassá téve arra, hogy az adott isten benne megnyilvánuljon, így a kultusz része lehessen. Harmadszor, a

<sup>179</sup> MACHINIST, P., i. m. 81-82.

<sup>180</sup> MACHINIST, P., i. m. 84-88.

<sup>181</sup> Vö. héb. מַלְאָכָה

<sup>182</sup> MACHINIST, P., i. m. 75-78.

szövegekben az isten és az őt reprezentáló ábrázolás gyakran felcserélhető, úgy kezelik, mintha egy és ugyanaz lenne. Pl. egy himnuszban az istent mint szobrot írja le; máshol egy háborúban a képek elpusztítását mint az isten megölését – vagy gyakrabban –, elhurcolását írják le!<sup>183</sup>

Érdeemes itt, a második és a harmadik érvnél megállni. Mint írtuk, Mezopotámiában egy külön rítus volt használatban arra, hogy a már elkészített istenképmásokat alkalmassá tegyék kultikus használatra. A fennmaradt rituális előírásokban és imákban ezt a rítust akkád nyelven (főleg babiloni nyelvjárásban) úgy hívták „*mīs pī*” - „a száj megmosása” -, illetve „*pī pī*”, azaz „a száj megnyitása”.<sup>184</sup>

A legrégebbi ismert történeti feljegyzés a rítus elvégzéséről kb. Kr. e. 2150-ből maradt ránk, és Lagas istenített (halott) uralkodójának, Gudeának szobrára vonatkozik.<sup>185</sup> A rítusnak sajnos nem maradt fenn összefüggő leírása, de több is előkerült részlegesen, így lehetséges nagyjából rekonstruálni a hiányzó részeket. Általában elmondható, hogy a rituálé a terhesség és a szülés szimbolikus jegeit viseli magán. P. BODEN egy munkájában<sup>186</sup> részletesen elemzi ezt, és megállapítja, hogy a „száj megmosásának” rítusa egy tipikusnak mondható, ú. n. *átmeneti rítus*<sup>187</sup>, amelynek keretében az elkészített képmás megszűnik egyszerű „bálványkép” lenni, és „megszületik” mint egy „isten”. Úgy tűnik, a „száj megmosása” elnevezés is egy szülészeti eljárásra utal, amikor a szülésznő (bába?) az újszülött száját megmossa.<sup>188</sup>

A rítust egyébként nem csupán kultikus szobrok felszentelésére használták, hanem más kultikus reprezentánsokra is; nem antropomorf kultikus ábrázolásokra, sőt a királyra is!<sup>189</sup>

A szövegek közlői, DICK és WALKER párhuzamot vonnak a mezopotámiai istenek jelenléte között a szobrokban, és Krisztus valódi jelenléte között az Eucharishtiában: mindkettő jelen van reálisan egy emberkéz alkotta tárgyban, ami

<sup>183</sup> MACHINIST, P., i. m. 78-79.

<sup>184</sup> A szövegek jelentősebb részét, fontos kommentárokkal kiegészítve latin betűs átírásban, eredeti nyelven közölte: DICK, M. B. – WALKER, Ch., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, in *Born in Heaven, Made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, (szerk. DICK, M. B.), Penn State University Press – Eisenbrauns, h. n. 1999, 55-121.

<sup>185</sup> DICK, M. B. – WALKER, Ch., i. m. 58.

<sup>186</sup> Az i. m. bibliográfiájában mint kiadásra nem került, de lejegyzett előadás szerepel.

<sup>187</sup> Erről részletesen ld: GENNEP, A. v., *Átmeneti rítusok* (Kultúrák keresztútján 9.), MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, h. n. 2007; valamint TURNER, V., *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra* (Osiris Könyvtár – Antropológia, néprajz), Osiris, Budapest 2002.

<sup>188</sup> DICK, M. B. – WALKER, Ch., i. m. 68.

<sup>189</sup> DICK, M. B. – WALKER, Ch., i. m. 71.

megjeleníti őt, ugyanakkor egyik tárgy sem meríti ki az ő teljességét. Például egyik elpusztítása sem jelenti a megjelenített istenség pusztulását.<sup>190</sup> Vagyis ők is úgy látják, hogy a mezopotámiai kultúra nem volt bálványimádó, abban az értelemben, hogy még a felszentelt istenszobrot *sem* tekintették maradéktalanul azonosnak az ábrázolt istenséggel.

A téma egy másik fontos szaktekintélye, Morton COGAN szerint<sup>191</sup> az újasszír korban megjelent egy új motívum a birodalom hódításainak igazolására.<sup>192</sup> Ez a leigázott területek saját isteneinek haragja volt, amely az általuk védelt területek elhagyásában csúcsozott ki. Mivel a saját istenei nem védték, sőt ellene fordultak ezen területeknek, az asszír hódítás sikeres, mi több, indokolt és legitim cselekedet volt. Bizonyítékok vannak továbbá arra, hogy ezt a teológiát azzal a rituális cselekedettel pecsételték meg, hogy az említett istenek képmásait fizikailag is Asszíriába szállították (vagyis az emberi világban is reprezentálásra került, mintegy megvalósult az istenek Asszíriához pártolása).<sup>193</sup>

Az istenek kultikus képmásainak Asszíriába viteléről már a közép-asszír korból vannak forrásaink,<sup>194</sup> érdekes módon a rítus konkrét lefolyásáról is e korszak szolgált adatokat, míg az újasszír korban feltűnő, hogy csak implicit módon esik szó a rituálé végzéséről.

A legkorábbi esetekben a szobrokat valószínűleg Aššur városába vitték, a város istenének „szolgálatára”. Amikortól az új főváros Ninive lett, a szövegekben az állandó formula az „Aššur [Asszíria] országába” (*ana māt Aššur*) lett.<sup>195</sup> Későbbi adatok viszont alátámasztják, hogy legalábbis a szobrok egy része nem az új vagy a régi főváros kultuszközpontjaiba kerültek, hanem más városokba. A legtöbb modern szerző véleménye szerint ennek oka a birodalom terjeszkedése, illetve az a folyamat, hogy bizonyos városok nagyobb lokális központokká alakultak. A kultikus tárgyak odaszállítása valószínűleg ezek spirituális hatalmát igyekeztek növelni. Hasonlóan ahhoz, mint amikor a középkorban egyes városok, országok tették ugyanezt szentek ereklyéivel. Feltűnő ugyanakkor, hogy az újasszír korban a hadjáratok dicsőséges

<sup>190</sup> DICK, M. B. – WALKER, Ch., i. m. 2. láb.

<sup>191</sup> COGAN, M., *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL and Scholar Press, Missoula, 1974.

<sup>192</sup> Ebben nem értünk egyet COGANNAL. A magunk részéről lehetségesnek tartjuk, hogy az asszírok ezt a teológiát, a maguk szempontjából, valóban vallásos, legitim, mi több, jámbor, de legalábbis istenfélő cselekedetként élték meg.

<sup>193</sup> COGAN, M., i. m. 9-21.

<sup>194</sup> Nem világos számunkra, hogy akkor COGAN az előző fejezetben miért az újasszír kortól datálja. Hacsak nem a teológiai háttér (az istenek „távolléte”) lett ekkor artikulálva, az „istenek elrablása” korábbi gyakorlat.

<sup>195</sup> COGAN, M., i. m. 25.

leírásainál nem említik az „istenek elhurcolását”, noha gyakorolták azt (az egyetlen részletes ilyen átszállítás pont ebből a korból maradt<sup>196</sup>).<sup>197</sup>

A háborúban alulmaradó fél gyakran megpróbálta megakadályozni isteneinek (bálványainak) elhurcolását. Ezt az írásos bizonyítékok alapján úgy tették, hogy a háború egy pontján összegyűjtötték a kultikus képmásokat és elszállították egy biztonságos helyre.<sup>198</sup> Az is előfordult viszont, hogy egy központi városállam úgy próbálta megőrizni ezeket az istenábrázolásokat, és egyszersmind megerősíteni önnön spirituális hatalmát egy vesztesnek látszó háborúban, hogy maguk gyűjtötték be az alárendelt, környező városokból a kultikus ábrázolásokat, és vitték a fővárosba.<sup>199</sup> Ez történt pl. Nabonid részéről a Kürosz elleni háború alatt. Kürosz felirataiból azonban tudjuk, hogy a helyi kultuszok illetően hirtelen megszakítását a saját papsága sem helyeselte, és a perzsa adminisztráció saját győzelmét úgy értelmezte teológiailag, hogy az az istenek dühének (távollétének) következménye. Ennek folyományaképp, a perzsák részéről kegyes és politikai teológiai szempontból indokolt lépés volt ezen kultuszok helyreállítása, aminek eredménye a papság és a nép megnyerése volt.<sup>200</sup>

A kultikus szobrok / képmások elvitele azonban nem okozta általában a helyi kultusz megszűnését, és ez nem is volt cél. Bizonyos esetben előfordult a képmás újraalkotása, noha a régebbi mindig (az új elkészülte után is) megőrizte nagyobb értékét. Fontos megjegyezni, hogy az elhurcolt képmások – értéküknél fogva – később igen nagy diplomáciai erővel bírtak (pl. jelentős gesztus volt visszaadásuk).<sup>201</sup>

Kétféle forrás áll rendelkezésre az egyes elhurcolt istenek kultuszának helyreállításáról. Az egyik a legyőzöttek oldaláról számol be az eseményekről, a másik az asszírok oldaláról. A források tanúsága szerint, az Asszír Birodalom, illetve annak mindenkori uralkodója hajlandó volt az elvitt kultikus képmásokat visszaszolgáltatni eredeti szentélyének, és a kultuszt eredeti állapotába helyreállítani, amennyiben az egykori ellenség megfelel bizonyos kritériumoknak. Az egyik (és talán a legfőbb), hogy a legyőzött ellenség uralkodója nyilvánosan ismerje el Asszíria – és Aššur isten – felsőbbségét és alázatosan kérje „isteneinek” visszaadását.

<sup>196</sup> COGAN, M., i. m. 30.

<sup>197</sup> COGAN, M., i. m. 22-30.

<sup>198</sup> COGAN, M., i. m. 30-32.

<sup>199</sup> Vö. WEINFELD, M., *Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy*, in *Journal of Near Eastern Studies* 23., (1964/3), 202-212.

<sup>200</sup> COGAN, M., i. m. 32-33.

<sup>201</sup> COGAN, M., i. m. 32-33.

Ennek nyilván voltak politikai okai is, úgyhogy nyugodtan nevezhetjük „politikai-teológiai feltételnek”. A másik feltétel már inkább kultikus vagy teológiai: a helyreállított kultuszban rituális cselekedetekkel (imák, áldozat) kellett az asszír uralkodó számára megnyerni a helyi istenséget, azaz dicsőségét növelni. Ennek csak akkor van értelme, ha az asszír uralkodó valamilyen szinten elismeri az egyes helyi istenségek „kompetenciáját”, így növelve birodalma spirituális hatalmát (pontosabban a sajátját, ami a birodalma stabilitásában és jólétében nyilvánul meg). A harmadik „feltétel”, hogy az asszírok, miközben helyreállították (és talán felújították) az elvitt képmást, elhelyeztek rajta egy feliratot, ami Aššur felsőbbiségét és a visszaadományozó uralkodó kegyességét hirdette.<sup>202</sup>

Fontos momentuma a témának, hogy a „felszentelt” szobrok nem voltak helyettesíthetőek minden további nélkül! Az emberek nem alkothatták meg maguknak őket kényük-kedvük szerint, és nem is alkothatták őket újra, ha elvették tőlük. Például Nabû-apla-iddina babiloni király (kb. Kr. e. 887-855.) idejéből van írásos emlék arról, hogy egy olyan kultikus szobrot kellett újraalkotni, amit 200 évvel az előtt pusztítottak el idegen megszállók, és azóta, egy napkorong embléma (ú. n. *niphu*) helyettesítette mint szimbólum (a szobor Šamaš napistené volt). A restauráció csak akkor vált lehetségessé, amikor Nabû-apla-iddina korában isteni kinyilatkoztatáson keresztül meglették egy régebbi kultikus Šamaš ábrázolás sérült maradványát, és ezt lehetett az istenség engedelmével helyreállítani, a felszentelést újra elvégezni.<sup>203</sup>

Érdemes azt is megjegyezni, hogy a kapcsolat a felszentelt kultuszszobor és az istenség között szorosabb volt, mint egy puszta „ablaknál”, amelyen keresztül egy isten látja és hallgatja az alattvalóit. A szövegek sokszor egyértelműen úgy beszélnek az istenek szobraival történetekkel, hogy az magával az ábrázolt istennel történt.<sup>204</sup> Sőt, vannak szövegek, amelyek arra utalnak, hogy az istenek erőtlen „kísértetekké” (akk. *zaqiqu*) válnak miután elpusztítják ábrázolásaikat!<sup>205</sup>

Ugyanakkor az istenek maguk is képesek voltak elhagyni ezeket a szobrokat – általában büntetésből, és nem okozott gondot az sem, hogy egy istennek több felszentelt kultikus szobra legyen akár egyetlen városon belül is.<sup>206</sup>

<sup>202</sup> COGAN, M., i. m. 35-40.

<sup>203</sup> DICK, M. B., *The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.), (szerk. Walls, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 57-58.

<sup>204</sup> DICK, M. B., i. m. 52-54.

<sup>205</sup> Assurbanipal Elám isteneiről. Ld. i. m. 57.

<sup>206</sup> DICK, M. B., i. m. 53-54.

### 1.3 Egyiptom

Az ókori Közel-Kelet mentalitásának egységességét mutatja, hogy amit elmondunk fentebb Mezopotámiáról, az nagyjából igaz lesz a korabeli Egyiptomra is. Vannak azonban eltérések, amelyek fontosak lehetnek.

Itt is kultikus szobrok állnak a templomok szentélyében, de nem minden szobor szolgál kultikus célokat.<sup>207</sup> Ezen kívül, a szobrok itt az ú. n. „ka” (egyfajta isteni lélek) hordozója. Maga a szobor lehet egy isten, a – királyról királyra öröklődő – királyi ka-nak vagy egy halott ka-lelkének hordozója is. Mezopotámiához hasonlóan, itt is létezik a „száj megnyitása” mint felszentelő rítus, amelynek hatására egy szobor alkalmassá válik a ka hordozására.<sup>208</sup> Újdonság viszont, hogy ezt a rítust elvégzik múmiákon is, valamint szent állatok és a fáraó esetében élőlények is lehetnek hordozói egy isteni ka-nak.<sup>209</sup>

A leírások alapján, a mezopotámiai társaikhoz hasonlóan, az egyiptomi kultikus szobrok is fából, kőből, ritkábban fémből készültek. Sajnálatos módon a régészet nem tud olyan szoborról, amely bizonyíthatóan ilyen funkciót töltött volna be, azaz *in situ* egy használatban lévő, érintetlenül elhagyott szentélyben tárták volna fel. A szentélyek feltárásai viszont azt mutatják, hogy az ember méretű kultikus szobrok, ha voltak is, ritkák voltak.<sup>210</sup>

A kultikus szobrok álltak az egész templom és a templomi szolgálat fókuszpontjában. Ezek az ábrázolások biztosították az egyetlen rendezett kapcsolatot az emberek és az istenek között. Itt is megtalálható az elképzelés, hogy a templom az istenség egyfajta lakóhelye, de Egyiptomban hangsúlyosabb volt, hogy az nem az igazi lakóhelye, mert az a „mennyeek világa”.<sup>211</sup> „Az istenség számára az ereklyetartója a templom bejárata volt. Az istenség az emberi világon kívülről jött,

<sup>207</sup> Az egyiptomi kultikus szobrokról részletesen ld. LORTON, D., *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, in *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, (szerk. Dick, M. B.), Penn State University Press – Eisenbrauns, h. n. 1999, 123-210.

<sup>208</sup> Ennek a rítusnak az egyiptomi változatáról részletesebben ld: ROTH, A. M., *The ps̄-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth*, in *The Journal of Egyptian Archeology* 78., (1992), 113-147.; és szintén tőle: *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the ntrwj-Blades*, in *The Journal of Egyptian Archeology* 79., (1993), 57-79.

<sup>209</sup> ROBINS, G., *Cult Statues in Ancient Egypt*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.), (szerk. Walls, N. H.), ASOR, h. n. 2005., 1.

<sup>210</sup> ROBINS, G., i. m. 4-6.

<sup>211</sup> ROBINS, G., i. m. 2-3.



hogy a kultikus szoborban megnyilvánuljon. Az ereklyetartó<sup>212</sup> ajtajait úgy hívták 'zwy pt, vagyis a »a menny ajtajai.«<sup>213</sup>

Szintén hasonlóképpen képesek voltak az egyiptomi istenségek is „elhagyni” az ábrázolásaikat, vagy legalábbis „passzíválni” magukat. Tutanhamun fáraó egyik felirata szerint elődje, Ehnaton fáraó alatt, az istenek „nem válaszoltak” és „nem cselekedtek” annak vallási reformjai miatt.<sup>214</sup> Egy másik történetben Khonsu isten egyik szobrát elrabolták Egyiptomon kívülre, Bakhtanba, ahol meggyógyította a helyi herceget. Ezután a herceg saját országa istenévé tette Khonsut, és nem vitette haza. A herceg álmában aransas képében kirepült az isten a számára fenntartott szentélyből, és elrepült Egyiptom felé. A herceg ezután kincsekkel ellátva hazaküldte a képmást.<sup>215</sup>

Látható, hogy Egyiptomban a kultikus szobrok és más isteni manifesztációk teológiája meglehetősen bonyolult és kidolgozott. Jelen írásunkban sajnos nincs lehetőségünk ennél mélyebben elmerülni a témában, ezért érdemes összefoglalni az eddigieket:

- Az istenek jelenléte speciálisan, de esetlegesen kötődik egy-egy ábrázolásukhoz.
- Ezek az ábrázolások lehetnek szimbólumok, szent állatok, ember- vagy kevert alakúak.
- Az ábrázolások akkor tesznek szert különleges kötődésükre, amikor „felszentelik” azokat (a „száj megnyitásának / megmosásának” rítusa).
- Az ábrázolások nem „kötik le” az isteneket, sem helyileg (máshol, másik ábrázolásban is képesek hatni), sem erőben (vagyis képesek maradnak a „tétlenségre”, az „eltávozásra”). Mint mondtuk, a korabeli ember számára ez lényegében ugyan az, ha egy láthatatlan isteni lényegről van szó.
- Az „élő szobrokat” technikailag azonosítják az ábrázolt istennel. Etetik, öltöztetik; és a vallási élet középponti eleme a vele való találkozás (jóslás, áldozatbemutatás vagy ünnepi körmenetek alkalmával).
- A kultikus szobrokat a templomok legbelsőbb szentélyében, azt a profán területtől több fokozaton keresztül elszeparálódó helységben, egy erre a célra

<sup>212</sup> Az eredetiben *shrine*. Az istenség szobrát tároló „ládát” érti alatta.

<sup>213</sup> ROBINS, G., i. m. 7.

<sup>214</sup> ROBINS, G., i. m. 3.

<sup>215</sup> LORTON, D., i. m. 199-200.

fenntartott, „ereklyetartóban”, vagy baldachinos emelvényen, trónuson tárolják.

- A kultikus célokra szánt ábrázolásokat drága és speciális anyagokból, csakis isteni útmutatás mellett lehetséges elkészíteni az erre kiválasztott személyek által.

Mint Nabonid és Kürosz későbbi példáján is láthattuk, ez a gyakorlat-együttes általánosnak volt mondható az egész ókori Közel-Keleten,<sup>216</sup> sőt még túl is nyúlt rajta. A közel-keleti gyakorlathoz hasonlóan a rómaiak is elraborták, elcsábították az ellenségeik isteneit, majd saját városukban folytatták kultuszukat.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Ld. még pl. a hettitákhoz: COLLINS, B. J., *A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.), (szerk. Walls, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 13-42.

<sup>217</sup> TÓTH A. J., *Tutela Romae*, in *Antik és középkori irodalmi elemzések*, (szerk. Tóth A. J., - Fodor N.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2004, 97–100.

## 2. Az isteni jelenlét az Ószövetségben

Témánk gerincét az a különleges jelenség-együttes adja, amit jobbára úgy írunk körül, mint az „istenti jelenlét”. Általában úgy gondoljuk, ez a kifejezés eléggé egyértelmű, azonban, ha pontosan szeretnénk körülírni, mit is értünk ezalatt, igen hamar zavarba jöhetünk.

Jelen van-e valaki, akit fizikailag nem érzékelek, de cselekedetei igenis hatással vannak rám? Antropomorfizmus-e, ha csupán egyetlen karról vagy arcról van szó, de testről nincs? Ha elfogadjuk, hogy Isten a cselekedeteiben van jelen, kössük-e ezt a jelenlétet valamilyen különleges tettekhez, eseményekhez (pl. földrengés) vagy ne? Megannyi megválaszolendő kérdés, amelyekre meg kell találnunk a válaszokat, hogy tisztán láthassunk. Célszerűnek találtuk, hogy a tárgyalás során a konkrétól haladjunk az elvont felé, elsősorban a szakirodalomban kulcsszövegekként kezelt szövegek mentén.

Először sorra fogjuk venni az isteni „Jelenlétnek” az általánosabb, teológiai megfogalmazásait, amelyek a szakirodalomban tárgyalásra kerültek. Ezek a különböző hagyományok végül is sajátos, de egyetemesebb igényű megfogalmazásai annak, hogy Izrael Istene „jelen van” valamilyen formában. Ezen sajátos megjelenési formák végeredményben többé-kevésbé önálló teológiák, amelyek idővel – úgy tűnik – átalakultak, összeolvadtak, visszanyerték jelentőségüket stb.

Ezután azt vizsgáljuk meg, milyen kifejezett szakrális környezetben jelenik meg az Úr, a választottjai számára. Mint látni fogjuk, némely „környezeti elem” ezek közül, olyan állandó jelleggel kapcsolódik Isten jelenlétéhez, hogy tulajdonképpen szimbólumává is válik annak. Mégis, ha kapcsolódik is ezen szimbólumok valamelyikéhez, nem kötődik hozzá kizárólagosan.

Végül, az elemzett szöveghelyek alapján levonjuk a következtetéseket, hogy a korabeli izraeliták hogyan is gondolkodtak Isten kétségtelenül sajátos, vagy legalábbis annak tartott Jelenlétéről, amit egyediségénél és különlegességénél fogva mostantól írhatunk nagybetűvel, megkülönböztetve azt a továbbiakban a környező népek isteneinek jelenlététől. Hasonlóképpen, a zavarok elkerülése végett, Isten Jelenlétét kifejező gondolati formákat (Arc, Név, Dicsőség, stb.) és szimbólumokat (a Sátor, a Láda, stb.) nagybetűvel fogjuk írni, mivel jellemzően egy-egy van belőlük, teljesen egyediek (tárgyak esetében) és egy személy jelenlétét reprezentálják úgy, ahogy Ő van. Épp a lényegük az, hogy a személyes Jelenlétet kifejezzék.

Ugyanakkor vigyáznunk kell! Ezek a fogalmak nem önállósíthatják magukat eredetüktől! Erről a végzetes hibáról a következő fejezetben lesz szó.

## 2.1 A Jelenlét megjelenési formái<sup>218</sup>

### 2.1.1 „Arc-teológia” (Antropomorfizmus)

A szakirodalom megkülönbözteti a tágabb értelemben vett antropomorfizmuson belül:<sup>219</sup>

- A szűkebb értelemben vett **antropomorfizmust**. Ez Istenre fizikai értelemben vett (külső) utalást tartalmaz.
- Az ú. n. **antropopatizmust**. Ez Istenről valamilyen emberi érzelmi vagy szellemi képzetet állít.
- Mi itt megkülönböztetnénk a **metaforikus vagy szimbolikus antropomorfizmus** esetét,<sup>220</sup> amely esetén az szerző egyértelműen nem szó szerinti értelemben érti a fizikai vagy szellemi leírást, hanem – mintegy – „jobb szó híján” használja.

Természetesen vannak esetek, amikor a fenti kategóriák átfedésbe kerülhetnek,<sup>221</sup> vagy – különösen a harmadik kategória esetén – nem dönthető el egyértelműen, melyik esetről is van szó pontosan. Utóbbira több ízben is lesz példa, amikor Isten „arcáról” esik szó. Mi ide soroljuk azokat az eseteket is, amikor a szöveg alapján feltételezhetjük, hogy az Úr emberi formában jelent meg, mivel logikusan következne belőle (pl. „szemtől szemben beszél” Mózással), de mégis vitatható, hogy erről lenne szó.<sup>222</sup>

Fontos még lehet megjegyezni még, hogy HAMORI szerint egyes esetekben a szent szerző a „mennyben” láttatja az Urat antropomorf módon,<sup>223</sup> adott esetben látomáson kívül is (ide utalja például a Kiv 24,9-18-at is). Ezt a magunk részéről nem tartjuk megalapozottnak több esetben sem, mivel sem a Kiv 24-ben, sem Iz 6-ban, sem pedig Ez 1-ben sincs szó égi elragadtatásról, maximum látomásról, mint Ezekiel (מְרִאוֹת אֱלֹהִים; Ez 1,1.) esetében.

HAMORI a „konkrét” – vagyis a szűkebb, nem metaforikus – antropomorfizmust leszűkíti három esetre az Ószövetségben: az Éden-kertben

<sup>218</sup> Ehhez az alfejezethez felhasználtuk egy publikálatlan előadásunkat: DUDEVSZKY, R., *Isten jelenlétének megjelenési formái Ezekiel könyvében*, in DOSZ konferencia, Eger 2020.02.29.

<sup>219</sup> HAMORI, E. J., „When Gods Were Men”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, 26-27 nyomán.

<sup>220</sup> HAMORI ezt leszűkíti arra az esetre, amikor csupán Isten egy-egy testrészéről van szó. Valóban, ez a leggyakoribb és legegyszerűbb eset, mégsem érezzük jogosnak ezt a leszűkítést. I. m. 33.

<sup>221</sup> Vö. I. m. 33-34.

<sup>222</sup> Ezeket az utóbbi eseteket HAMORI „immanens antropomorfizmusoknak” nevezi. HAMORI, E. J., i.m. 30-32.

<sup>223</sup> Ezeket nevezi „transzcendens antropomorfizmusnak.” HAMORI, E. J., i.m. 32-33.

„sétáló” Istenre, valamint a mamrei (Ter 18,1-15.) és jabboki (Ter 32,23-33.) esetekre az atyákkal.<sup>224</sup> Mi ide sorolnánk még Mózes megtámadásának esetét és a Sínai kinyilatkoztatás egyik jelenetét is.

Az Ószövetségben két alkalommal fordul elő, hogy Isten teljesen és kétségtelenül ember – pontosabban „férfi” – alakban jelenik meg. Először Ábrahámnak, az ú. n. „mamrei jelenésnél”: „<sup>1</sup>Ezután az Úr megjelent neki<sup>225</sup> Mamre völgyében, amikor a legforróbb napszakban éppen a sátra nyílásában üldögélt. <sup>2</sup>Amint fölemelte szemét, megjelent neki három férfi,<sup>226</sup> s megállt ott a közelében. Amikor észrevette őket, a sátra ajtajából eléjük szaladt, földig borult előttük,” (Ter 18,1-2.). A férfiak – akik közül az egyik az Úr, esetleg mind a hárman – láthatóak, beszélgetnek, esznek, isznak és mozognak. Ha a szöveg nem hivatkozna az egyik beszélőre mint „az Úr”, tulajdonképpen nem is tudnánk, hogy róla van szó.

A leírás, amelyben Jákob a Jabbok gázlójánál birkózik meg vele már szükséztudásban fogalmaz: „*És íme, egy férfi küzdött velem egész virradatig.*”<sup>227</sup> (Ter 32,25.). Ezen kívül nem tudunk meg róla semmit, csak a következményekből tudjuk meg, hogy az Úr volt az. Jákobnak egyébként álmában már korábban megjelent az Úr: „Az Úr a létrára támaszkodott,<sup>228</sup> és azt mondta neki: »Én vagyok az Úr, atyádnak, Ábrahámnak Istene és Izsáknak Istene! A földet, amelyen alszol, neked és utódodnak fogom adni.«” (Ter 28,13.).

Hasonlóan hirtelen, és nehezen értelmezhető jelenet Gerson körülményezésének története: „<sup>24</sup>Amikor úton volt, a szálláson eléje állt az Úr, és meg akarta őt ölni.<sup>229</sup> <sup>25</sup>Cippóra azonban mindjárt fogott egy jó éles követ, körülményezte a fia előbőrét, aztán megérintette azzal a lábát, és így szólt: »Vérzőlegényem vagy te nekem!« <sup>26</sup>Alighogy kimondta az asszony, hogy »Vérzőlegényem vagy a körülményezés miatt«, az Úr eltávozott tőle.” (Kiv 4,24-26.).

Ezekben az esetekben, a harmadikat kivéve egyértelműen férfi alakjában jelent meg az Úr.<sup>230</sup> A második és harmadik leírás töredékessége azt mutatja, hogy redakció során kerülhettek ilyen formában ide. Általában korai, Jahvista szövegeknek tudhatjuk be őket.

<sup>224</sup> HAMORI, E. J., i.m. 28-29.

<sup>225</sup> וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה

<sup>226</sup> וַהֲבֵינָה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו

<sup>227</sup> וַיֵּצֵא בָק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר

<sup>228</sup> וַהֲבֵינָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו

<sup>229</sup> וַיְהִי בַדְרֹךְ בְּמַלְוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ:

<sup>230</sup> HAMORI, E. J., i.m. 1. Természetesen egyéb kategorizálások is léteznek.

Meg kell emlékezni két jelenésről is, amelyek meglehetősen zavarba hozhatják az embert. Az első a Sínai-kinyilatkoztatás egyik jelenete, ahol Mózes és a 70 választott vén: „<sup>10</sup>és látták Izrael Istenét.<sup>231</sup> – Olyan valami volt a lába alatt<sup>232</sup>, mintha zafírkőből készült volna, és mint az ég, amikor tiszta. – <sup>11</sup>Az Úr nem emelt rájuk kezét, pedig messzire távoztak Izrael fiaitól. Látták Istent<sup>233</sup>, és ettek és ittak.” (Kiv 24,10-11.).<sup>234</sup> A másik Ezekiel látomása: „Az égboltozat fölött pedig, amely fejük felett volt, olyasmi látszott, mint a zafírkő, királyi székhez hasonló; s a királyi székhez hasonló dolog fölött fenn emberi alakhoz hasonló valami látszott<sup>235</sup>.” (Ez 1,26.).

Ezek a meglehetősen sok vitát kavarázó szövegek igencsak zavarba ejtőek. Itt csupán annyit mondhatunk róluk, hogy a leírásban a személyesség meghitt tapasztalata – amelyet csak egy másik emberrel kapcsolatban vagyunk képesek megélni hagyományosan – és az abszolút transzcendencia tapasztalata keveredik. A találkozás emberi tapasztalata, amely találkozás ugyanakkor az „egészen mással” való találkozás is.

Álomban vagy vízióban több helyen is megjelenik ember formában,<sup>236</sup> mint például Ámosznál: „Láttam az Urat, amint az oltár fölött állt (...)” (Ám 9,1.). Hasonlóképpen Izajás trónlátomásánál az Iz 6,5-7-ben. Itt Izajás nem azon „lepődik meg”, hogy az Úrnak van teste, hanem azon, hogy a látvány nem okozza a halálát (vö. „Ám arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon”<sup>237</sup> Kiv 33,20.).<sup>238</sup>

Hasonlóképpen „láthatatlanul” is megjelenik az Úr, mégpedig legtöbbször a Templomban, Jeruzsálemben. A szövegek ritkán említenek konkrétan trónt, de egyértelműen királyként írják körül az Urat, de nem láttatják. Erről a Sátor, a Láda és a Templom esetében részletesen szólni fogunk.

Ezeken kívül több szöveg van, amely bár nem említ testi megjelenést, de olyan közvetlenséget fejez ki a szöveg, amely legalábbis azt a képzetet kelti, mintha testileg is jelen lenne az Úr:

<sup>231</sup> וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

<sup>232</sup> וַתַּחַת רַגְלָיו

<sup>233</sup> וַיִּחַזְּרוּ אֶת-הָאֱלֹהִים

<sup>234</sup> Ld. CHAVEL, S., *The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact: Visitation, Pilgrimage, and Prophetie Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination*, in JSQ 19. (2014), 43-51.

<sup>235</sup> דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם

<sup>236</sup> HAMORI, E. J., “When Gods Were Men”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, 27.

<sup>237</sup> וַיֵּאמֶר לֹא תִכַּל לִרְאֹת אֶת-פָּנַי כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי:

<sup>238</sup> SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011, 3.; valamint CHAVEL, S., i. m. 41-42.

1. „mert vele szemtől szembe beszélék<sup>239</sup>, s ő nyíltan, nem rejtélyekben és jelképekben látja az Urat (...)” (Szám 12,8.).
2. „(...) akik azt hallották, hogy te, Uram, e nép között vagy és színről színre engeded látni magad<sup>240</sup>, s felhőd védi őket, s felhőoszlopban jársz előttük nappal, s tűzoszlopban éjszaka” (Szám 14,14.).
3. „Színről színre szólt hozzáánk<sup>241</sup> a hegyen, a tűz közepéből.” (Mtörv 5,4.).
4. „De olyan próféta nem támadt többé Izraelben, akit az Úr színről-színre ismert volna<sup>242</sup> és aki Mózeshez hasonló lett volna” (Mtörv 34,10.).

Ezek a kifejezések átvezetnek minket egy elvontabb, de még mindig antropomorf kifejezésmódjához a Jelenlétnek, amely úgy tűnik, korokon keresztül használatban maradt, még ha némi jelentésbeli változáson is esett át.

Az „arc”<sup>243</sup> és a „név” mint a személy legegységibb jellemzője az ókori Közel-Keleten tulajdonképpen a „jelenlét”, a „személy” és az „(ön)maga” szinonimái is. Az arc önmagában is jelenthet valakit, „mert az arc a legfelismerhetőbb része egy személynek.”<sup>244</sup> Az arc mint az emberi személy legjellemzőbb fizikai megnyilvánulása, személyes valóságát hangsúlyozza (azonosít);<sup>245</sup> valamint a személy az arcával kifejezésre juttatja viszonyát a másik fél irányába (felé fordulás – figyelem; arckifejezések – érzelmek, hozzáállás helyzetekhez; stb.). Az ember arca előtt elterülő, belátott terület olyan „különleges terület”, amelyet az „arc tulajdonosa” közvetlenül figyel, felügyel (vö: „színe előtt” kifejezés).

Az efféle közvetlen jelenlét kifejezésére a *pars pro toto* elve alapján nemcsak a szűkebb értelembbe vett „arc” (פָּנִים) írhatja körül Isten jelenlétét (antropomorf módon),<sup>246</sup> hanem annak egy része is. Így jelölheti szinonim kifejezésként az arcot a „szem” (עֵינַי), a „száj” (פֶּה) és az „orr(cimpa)” (אָרַח). Ezek közül számunkra talán az אָרַח bír a legnagyobb jelentőséggel, mivel ennek vannak a legmesszebb mutató jelentésárnyalatai.

A אָרַח mint „orr” kapcsolatba hozható a lélegzéssel és így a légmozgással. Példa erre a Kiv 15,8: „Orrod leheletétől [וּבְרִיחַ אֶפְרִיךָ] a víz feltornyosult, a hullámok megálltak, mint a fal, a habok a tenger közepén megmerevedtek.”<sup>247</sup> Kulcsfontosságú számunkra, hogy itt egy olyan esemény leírására használják, amelyben Isten

<sup>239</sup> פֶּה אֶל־פֶּה אֶדְבָּר־בוּ

<sup>240</sup> כִּי־אָתָּה יְהוָה בְּקֶרֶב הָעָם הָיָה אֲשֶׁר־עִינֵי בְּעֵינֵי גֵרָאָה אֶתָּה יְהוָה

<sup>241</sup> פָּנִים בְּפָנִים דָּבַר יְהוָה עִמָּכֶם

<sup>242</sup> אֲשֶׁר יָדַעַו יְהוָה פָּנִים אֶל־פָּנִים

<sup>243</sup> Az arc-ról és a hozzá tartozó teológiáról ld. részletesen: CHAVEL, S., i. m. 1-55.

<sup>244</sup> SOMMER, B. D., i. m. 26.

<sup>245</sup> art. אֶתְּ פָּנִים *pānīm* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 606.

<sup>246</sup> A névről később ejtünk szót.

<sup>247</sup> Itt a SZIT-féle fordítást használtuk az érthetőség kedvéért.



érezhető Jelenléte manifesztálódik (vagyis egy történelemben végbement csodára).<sup>248</sup> Hasonlóképpen, a lélegzéssel kapcsolatos az orr fújtatása, amely „harag” egyik kifejezője lehet: „Elmozdít ő hegyeket, úgyszólván észre sem veszik, felforgatja őket haragjában [חַרָּאָפִּי]” (Jób 9,5.). Vagyis ez a szó egyszerre lehet metaforikus antropomorfizmus, valamint antropopatizmus kifejezője is. De a szó hatástörténete nem állt itt meg. Az Úr „haragja” – mint Isten megnyilvánult ereje a „szeretete” és a „hűsége” mellett – az Ószövetség történelemteológiájának egyik legfontosabb összetevője. A bűnös ember számára a Jelenlét végső eszkatológikus feltárulkozása is jobbára a harag képében jelenik meg az Ószövetségben: „Ezért megrendítem az eget, és kimozdul helyéből a föld a Seregek Urának bosszúsága miatt izzó haragjának napján [וַיִּבְרֹא אֱפֹי].” (Iz 13,13.).

Hasonló képzeteket fejez ki maga a פָּנִים szó is, amely a leggyakoribb szó az Ószövetségben az arca mint a Jelenlétre – különösen a kultikus Jelenlétre.<sup>249</sup> Valaki (arca) előtt állni annyi, mint az ő jelenlétében lenni. Ezen kívül, ha valaki arca felénk fordul, az többnyire figyel ránk, legalábbis reménykedhetünk benne. Ez különösen fontos egy király vagy „egy isten” esetében, és ezért ezt a kifejezést az egész ókori Közel-Keleten ismerték és használták.

Tulajdonképpen elmondható, hogy Isten „Arca” az Ő Jelenlétét fejezi ki, mégpedig az összes redakciós rétegben. Ennek oka az lehet, hogy a szó maga is annyira elkezdte a valaki felé való irányultságot, illetve valakinek a pusztán jelenlétét felvenni, hogy nem különösebben keltett antropomorf képzeteket. Még a legkevésbé antropomorf hagyományréteg, a Deuteronomista is a kultikus cselekvéseket az Úr elé („Yhwh [arca] felé” – לְפָנֵי יְהוָה) helyezi: 12,7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11; 18,7.<sup>250</sup> Az Úr vágyik rá, hogy „keressék” az Ő „arcát”, vagyis a Jelenlétét<sup>251</sup>: „Keressétek az Urat és erejét, keressétek szüntelenül arcát.” (Zsolt 105,4.). Már ebben a példában is látszik, hogy az Arc – vagyis a Jelenlét – magával az Úrral, illetve az Ő érzékelhető, megnyilvánuló hatalmával áll párhuzamban. Ráadásul ez a Jelenlét érzékelhetően üdvözítő, pozitív erővel bír az ember számára. Ettől vár tanácsot: „(...) Dávid ekkor az Úrhoz fordult tanácsért (...)” (2Sám 21,1.); ez hozhatja el az ideális állapotokat:

<sup>248</sup> Erről és a kifejezés „széllal” való kapcsolatához ld. AMZALLAG, N., *Beyond Nose and Anger – A Reinterpretation of 'AP in Yhwh's Context*, in RB 125. (2018/1), 11-12.

<sup>249</sup> art. *Face* in ABD (Vol. 2; D-G) (szerk. Freedman D. N.), Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 743; valamint art. פָּנִים *pānīm* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 606-607.

<sup>250</sup> U. o.; valamint: METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 53.

<sup>251</sup> art. *Face* in ABD (Vol. 2; D-G) (szerk. Freedman D. N.), Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 743. Természetesen többnyire kultikus értelemben.

„Ez azok nemzedéke, akik őt keresik, akik Jákob Istenének arcát keresik.” (Zsolt 24,6.).

De az isteni szférának, a numinózusnak van egy negatív oldala (*tremendum*), amely két formában jelenhet meg.<sup>252</sup> Az egyikről, a „haragról”, amikor Isten mint pusztító erő nyilvánul meg már volt szó. A másik jellegzetesen az Arc metaforikus jelenlétéhez tartozik. Ahhoz, amelyet úgy nevezhetünk – és témánk szempontjából valószínűleg a legfontosabb –, hogy az isteni „Távollét”. Vagyis a Jelenlét ellentéte, annak az esete, amikor az ember számára egész egyszerűen nem nyilvánul meg, nem válik érzékelhetővé Isten. Annak a réműlete, amikor úgymond „hallgat az ég”, vagyis, amikor az Úr „elrejtí arcát”.<sup>253</sup>

Ennek a képnek is roppant nagy hatástörténete van az Ószövetségben. Ez volt a korabeli izraeliták legnagyobb félelme: „<sup>8</sup>Rólad mondja a szívem: »Téged keres tekintetem!« A te arcodat keresem, Uram! <sup>9</sup>Ne fordítsd el tőlem arcodat, ne fordulj el haragodban szolgálótól, te vagy segítőm! (...)” (Zsolt 27,8-9.). De pontosan azért, mert az Úr élt ezzel a büntetési módszerrel: „Elmegyek, és visszatérek helyemre, míg csak meg nem törtök, és nem keresitek arcomat.” (Óz 5,15.).

Megismételjük: számunkra most mindegy, hogy az Arc elrejtése a kultikus Jelenlétre utal, vagyis arra, hogy a szöveg korában a kultushely megszűnt, vagy arra, hogy Isten egyszerűen „elhagyta”, mint a pogány istenek a bálványait. A lényeg számunkra a hatás, ahogy azt az emberek megélték, és teológiailag megfogalmazták!

Ezt a nagy múltú metaforikus antropomorfizmust Ezekiel könyve is jól ismeri. A bűnös világ számára a Jelenlét maga *tremendum*: „Megremegnek szíнем előtt <sup>254</sup> a tenger halai és az ég madarai, a mező vadjai és minden csúszómászó, amely a földön mozog, és minden ember, aki a föld színén van; a hegyek leomlanak, ledőlnek a várfalak, s minden fal a földre hull.” (Ez 38,20.) Az Arc elrejtésének témája is számtalan ponton megjelenik Ezekiel könyvében is:

- „Elfordítom rólok arcomat,<sup>255</sup> s azok megszeptségtelenítik titkomat; fosztogatók hatolnak be oda s megszeptségtelenítik azt.” (Ez 7,22.).
- „(...) Mivel elhagytak engem, elrejtettem előlük arcomat,<sup>256</sup> az ellenség kezére adtam őket, és mindnyájan kardélre jutottak. Tisztátalanságuk és

<sup>252</sup> art. פָּנִים *pānīm* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 607.

<sup>253</sup> art. *Face* in ABD (Vol. 2; D-G) (szerk. Freedman D. N.), Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 743.

<sup>254</sup> מִלְּפָנָי – „előttem”, szó szerint „arcomban”, vagyis „Jelenlétemben”.

<sup>255</sup> וְסָתַרְתִּי מֵהֶם אֶת־פָּנָי

gonoszságuk szerint cselekedtem velük, és elrejtettem előlük arcomat<sup>257</sup>.” (Ez 39,23-24.).

Sőt, Ezekielnek is el kell takarnia jelképes cselekedetként a saját arcát (Ez 12,6.). Ezen kívül megjelenik a „harag” egy megfelelője is, az Arc „valaki ellen fordítása”:<sup>258</sup>

- „Arcomat annak az embernek ellene fordítom<sup>259</sup> és őt intő példává és szóbeszéd tárgyává teszem, kiirtom népem közül; akkor majd megtudjátok, hogy én vagyok az Úr.” (Ez 14,8.).
- „ellenük fordítom arcomat;<sup>260</sup> kimenekülnek a tűzből, de a tűz emészti meg majd őket. S ti megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor arcomat ellenük fordítom,<sup>261</sup>” (Ez 15,7.).

Hasonlóképpen Ezekielnek is, az ítéletes próféciáknál „ellene kell fordítania az arcát” annak, aki ellen prófétál (Ez 6,2; 13,17. stb.). De az izraelitákat is felszólítja, hogy fordítsák el arcukat a bálványaiktól (Ez 14,6.).

Ebben a képi világban is megjelenik a könyv tudatos szerkesztése egyébként. Miután az Úr kijelenti, hogy „S arcomat nem rejtem el többé előlük,<sup>262</sup> mert kiöntöm lelkemet Izrael egész házára» – mondja az Úr Isten.” (Ez 39,29.), a könyv többi részében még csak nem is fenyeget vele. Ez az ígéret egyébként egy tipikus eszkatológikus ígéret. Az Úr Jelenléte ettől fogva örök és teljes lesz, hiszen, amikor az Úr valaki felé fordul, akkor Jelenlétének üdvösséghezó hatása nyilvánul meg, amennyiben az ember nem bűnös.<sup>263</sup>

Ezen felül Ezekielnél megjelenik egy jellegzetes, de különleges jelentése az Arc elrejtésének. Legkönnyebben egy szövegen keresztül lehet bemutatni:

„<sup>23</sup> S megtudják majd a nemzetek is, hogy gonoszsága miatt [כִּי בַעֲוֹנָם]<sup>264</sup> jutott a fogságba Izrael háza. Mivel elhagytak engem [עַל אֲשֶׁר מָעַלְוּ-בִּי]<sup>265</sup>,

<sup>256</sup> וְאַסְתֵּר פְּנֵי מַהֵם

<sup>257</sup> וְאַסְתֵּר פְּנֵי מַהֵם

<sup>258</sup> art. *Face* in ABD (Vol. 2; D-G) (szerk. Freedman D. N.), Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, 744.

<sup>259</sup> וְנִתְתִּי פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא

<sup>260</sup> וְנִתְתִּי אֶת-פְּנֵי בְּהֵם

<sup>261</sup> בְּשׂוֹמְרֵי אֶת-פְּנֵי בְּהֵם

<sup>262</sup> וְלֹא-אֲסִתִּיר עוֹד פְּנֵי מַהֵם

<sup>263</sup> art. *pānā* in TDOTOT (Vol. XI.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H., - Fabry, H.-J.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 2001, 582.

<sup>264</sup> Vö. „*Ha pedig néhányan ezek ellenére is megmaradnak közületek, azok sorvadozni fognak gonoszságaik miatt* [בַּעֲוֹנָם] *ellenségeik földjén és meggyötrődnek atyáik és önmaguk bűneiért,*” Lev 26,39.

<sup>265</sup> Vö. „*míg meg nem vallják maguk és atyáik gonoszságait, amelyekkel megszegették az irántam köteleles hűséget* [אֲשֶׁר מָעַלְוּ-בִּי] *és ellenemre jártak*” Lev 26,40. (Az egyetlen szó szerinti egyezés az Ószövetségben.) Az ige előfordul még: Ez 14,13; 15,8; 17,20; 18,24; 20,27.

elrejtettem előlük arcomat [וְאַחֲתַר פְּנֵי מַהֵם], az ellenség kezére adtam őket [וְאַתְּנָם בְּיַד צָרֵיהֶם]<sup>266</sup>, és mindnyájan kardélre jutottak.<sup>267</sup> Tisztátalanságuk [בְּטָמְאָתָם]<sup>267</sup> és gonoszságuk szerint cselekedtem velük, és elrejtettem előlük arcomat [וְאַחֲתַר פְּנֵי מַהֵם].” (Ez 39,23-24.).

Az egész szakasz (Ez 39,21-29.) a büntetésről (az Arc elrejtéséről) szól.<sup>268</sup> A büntetés okának itt egészen konkrétan a szövetség megszegését jelöli meg speciális szóhasználatával, amelyet a Lev 26-ból (H) vesz. Ez utóbbi szöveg az átkokat taglalja, arra az estre, ha valaki megszegné az Úrral kötött szövetséget.<sup>269</sup>

Meg kell emlékeznünk egy sokszor használt metaforikus antropomorfizmusról, az Úr „karjáról” (יָד).<sup>270</sup>

A kar az ember cselekvő erejét, illetve cselekvését fejezi ki.<sup>271</sup> Másképpen fogalmazva: „A jáddal kapcsolatosan a magáról a testrészeről alkotott elképzelés gyakran egészen háttérbe szorul az »erő« jelentéssel szemben. E szerint az értelem szerint a kéz a valami fölötti hatalom elsődleges eszköze.”<sup>272</sup> „Yhwh karja” az Úr hatalmának megnyilvánulását jelenti, többnyire valakin („felette”) - negatív értelemben valaki halálát (Mtörv 2,15; Bír 2,15. stb.), míg pozitív értelemben a próféta isteni ihletettségét jelenti (1Kir 18,45; 2Kir 3,15.), de Ezekiel az egyetlen írópróféta, aki használja magára a kifejezést!

A „kinyújtom karom” kifejezés<sup>273</sup> az Úr valamilyen ítéletbeteljesítő tettet jelöli a szövegekben, akár Izraelen (Jer 6,12), akár pogány népeken: „Minden egyiptomi, ahányan csak vannak, meg fogja tudni, hogy én vagyok Jahve, amikor majd kinyújtom kezem<sup>274</sup> az egyiptomiak ellen, és Izrael fiait kivezetem körükből.” (Kiv 7,5.). Ennek alapja valószínűleg az lehet, hogy az, aki valami felé kinyúlik, „erővel” (karral) fog beavatkozni a dolgok menetébe. Ezekielnél szintén megtalálható ilyen értelemben: „Emberfia, ha egy ország vétkezik ellenem azzal,

<sup>266</sup> Vö. „Rátok bocsátom szövetségem bosszúálló kardját, s ha városaitokba menekültök, dögghalált bocsátok közétek, és ellenség kezére kerültek [וְנִתְּתֶם בְּיַד־אֹיֵב]” (Lev 26,25).

<sup>267</sup> Vö. Lev 15,31.

<sup>268</sup> Vö. Pl. Zsolt 10,11; 13,1; 22,24; 27,9; Iz 8,17; Jer 33,5.

<sup>269</sup> COOK, S. L., *Ezekiel 38-48: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22B), Yale University Press, New Heaven – London 2018, 105.

<sup>270</sup> Részletesen: art. יָד yād; זֶרְעָה zerôa; יָמִין yāmîn; כַּף kap; אֶשְׁבָּע 'esba' in TDOTOT (Vol. V.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 1986, 393-426.

<sup>271</sup> I. m. 418-424.

<sup>272</sup> WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRTA, Budapest 2001, 95.

<sup>273</sup> art. יָד yād; זֶרְעָה zerôa; יָמִין yāmîn; כַּף kap; אֶשְׁבָּע 'esba' in TDOTOT (Vol. V.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 1986, 420-421.

<sup>274</sup> בְּנִטְתִּי אֶת־יָדִי

hogy *hitzegést követ el, kinyújtom ellene kezemet*<sup>275</sup> és összetöröm kenyérének botját, éhínséget bocsátok rá, és kiirtok belőle embert és állatot egyaránt.” (Ez 14,13.) Ezen kívül lásd még: Ez 6,14; 14,9; 25,13; 35,3.

Ennek a szófordulatnak (formulának) egy speciális esete az „*erős kézzel és kinyújtott karral*” (וּבְיָד תְּזַקֶּה וּבְזְרוּעַ נְטוּיָה) kifejezés, amely általában az Egyiptomból való csodás kivezetésre használatos (Mtörv 4,34; 5,15; 26,8; Jer 32,21; Zsolt 136,12.). Ezekiel könyve azonban, a 20. fejezetben a fogságból mint az új pusztai vándorlásból való összegyűjtésre („új kivonulás”) használja: „<sup>33</sup>*Életemre mondom, én, az Úr Isten: Erős kézzel, kinyújtott karral*<sup>276</sup> és haragom kiöntésével uralkodom majd rajtatok! <sup>34</sup>*Kivezetlek titeket azok közül a népek közül, és összegyűjtelek azokból az országokból, amelyekbe széjjel vagytok szórva. Hatalmas kézzel, kinyújtott karral*<sup>277</sup> és haragom kiöntésével uralkodom majd rajtatok!” (Ez 20,33-34.).

Szintén hatalmi aktust fejez ki a „*felemelem kezem*” kifejezés (Ez 20,5.6.15.23.28.42; 44,12.);<sup>278</sup> de ez a fordulat jelenhet „eskütételt” is, amelyben az Úr megígér egy jövőbeni tettet, amikor be fog avatkozni. [Előfordul múlt időben is, amikor visszaemlékszik arra, amikor megígért valamit, amely azóta bekövetkezett, vagy most fog megtörténni: „*Ezért hát ezt mondja az Úr, az Isten: Fölemelem kezemet*,<sup>279</sup> s igazán mondom: a népeknek, amelyek körülöttetek vannak, viselniük kell majd gyalázatukat.” (Ez 36,7.).<sup>280</sup>]

Végül, az antropomorfizmussal kapcsolatban általában meg kell említenünk annak viszonylagosságát. Az Ószövetség gyakran és következetesen tanítja, hogy:

- „*Nem cselekszem haragom heve szerint, nem rontom meg Efraimot ismét, mert én Isten vagyok, és nem ember,*<sup>281</sup> *Szent, aki közötted vagyok,*<sup>282</sup> *és nem fogok indulattal jönni.*” (Óz 11,9.);

- „*Isten nem ember, hogy hazudjon, s nem ember fia, hogy változzon.*<sup>283</sup> *Mond-e hát valamit anélkül, hogy megtenné? Szól-e valamit anélkül, hogy teljesítené?*” (Szám 23,19.);

<sup>275</sup> וּנְטוּיָה יָדַי עָלֶיָהּ

<sup>276</sup> בְּיָד תְּזַקֶּה וּבְזְרוּעַ נְטוּיָהּ

<sup>277</sup> בְּיָד תְּזַקֶּה וּבְזְרוּעַ נְטוּיָהּ

<sup>278</sup> art. *yād*; זְרוּעַ *zerôa*; יָמִין *yāmîn*; כַּף *kap*; אֶשְׁבַּע *'esba* in TDOTOT (Vol. V.) (szerk. Botterweck, G. J., - Ringgen, H.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 1986, 411-412.

<sup>279</sup> אֲנִי נִשְׂאֲתִי אֶת־יָדַי

<sup>280</sup> Vö. Kiv 6,8; Szám 14,30; Mtörv 32,40.

<sup>281</sup> כִּי אֵל אֲנִי וְלֹא־אִישׁ

<sup>282</sup> בְּקִרְבִּי קָדוֹשׁ

- „Mert nem ember ő, mint én,<sup>284</sup> (...)” (Jób 9,32.)

Mit mondhatunk el végül is az Úr emberi megjelenéseiről? HAMORI szerint a teizmus kikerülhetetlenül antropomorf. Az emberi nem lelki és társadalmi alkata egész egyszerűen nem képes nem emberi módon – és így emberi formában – megragadni a tudatában „egy Istent”.<sup>285</sup> Márpedig az Úr úgy képes hatásosan megnyilvánulni az ember számára, ahogy az képes a teofániát megragadni. Talán ezért, HAMORI a különböző teofániák leírását analogikus vagy metaforikus nyelvnek,<sup>286</sup> illetve nyelv-játéknak<sup>287</sup> értelmezi. Ezen kívül, arra is felhívja figyelmet, hogy az antropomorfizmustól idegenkedő nyugati gondolkodás nem feltétlenül feleltethető meg a korabeli izraelita gondolkodásnak.<sup>288</sup>

Ezt nem feltétlenül tartjuk igaznak. A fent tárgyalt értelemben, fenntartásokkal – különösen a Megtestesülés felől visszatekintve – ezek az antropomorfizmusok elfogadhatóak, és az ember épülésére is felhasználhatóak, az ember saját életében is, ahogy a vallástörténetben a közösség használta fel a saját istenismeretének folyamatos kidolgozására: „*Jóllehet minden emberi fogalom (mely egyben mindig konkrét képzet is) csak inadekvát ismeretet eredményezhet, ha Istenre vesszük át, mindazáltal az emberi szellem Istenre irányuló transzcendenciája miatt minden fogalomnak van némi transzparenciája is Istenre vonatkozólag (analógia): és ez a transzparencia lehetővé tesz valódi, noha csak analóg ismeretet, amelyet mindig új és új tagadással kell Istenhez hozzáigazítani, Az ember mint ennek az ismeretnek a birtokosa tudatában van saját antropomorfizmusainak, és éppen ezzel emelkedik fölébük s jut közelebb Isten titkához.*”<sup>289</sup>

<sup>283</sup> לָא אִישׁ אֵל וְיִכְבֹּב וְיִקְרָא אֱלֹהִים

<sup>284</sup> כִּי־לֹא־אִישׁ כְּמֹנִי

<sup>285</sup> HAMORI, E. J., “When Gods Were Men”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008, 46-50. és 153-155.

<sup>286</sup> HAMORI, E. J., i. m. 54-56.

<sup>287</sup> WITTGENSTEIN nyomán. HAMORI, E. J., i. m. 57-60. Vö. WITTGENSTEIN, L., *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1998. §23, 30-31.

<sup>288</sup> HAMORI, E. J., i. m., 51-54.

<sup>289</sup> art. *antropomorfizmus* in *Teológiai Kiszótár*, SZIT, Budapest 1980, 38-39.

### 2.1.2 A „felhő” és a „szél(vihar)”<sup>290</sup>

A következőekben, a Jelenlétnek két, nem összefüggő megjelenési formájáról lesz szó. Csupán azért tárgyaljuk őket egyben, mivel:

1. Nem képezik kitüntetett részét nyilvánvalóan egy szisztematikusan kidolgozott jelenlét – vagy megjelenés – teológiának sem. Vagy legalábbis a fennmaradt szövegek nem elegendőek ennek módszeres rekonstruálására.
2. Mindkettő nem-antropomorf, sőt inkább a kratofánia fogalmához közelít.

Az első a „felhő” (נֶפֶשׁ), amely a korabeli írásokban gyakran előfordul mint a teofánia állandó eleme. Mint ilyen, valószínűleg az Elohista forrás részét képezte. Elkülönítését megnehezíti, hogy a Papi-írás a maga Dicsőség-teológiájába beépítette. Egyetlen támaszunk talán az lehet, hogy számunkra úgy tűnik, az eredeti Elohista redakciós rétegben a felhő „tisztán” jelenik meg (pl. Szám 11,25.), és a „tűz” nem játszott benne szerepet – mint például a Kiv 13,21-22-be –, de ez igencsak megkérdőjelezhető.

Itt még annyit jegyeznénk meg még róla, hogy szorosan kapcsolódni látszik a „találkozás sátrához”, és nem állandó jelenlétet fejez ki (megjelenés-teológia). Ezt a Sátronál részletesebben vizsgáljuk még. Itt most csak röviden összefoglaljuk a legfontosabb ismertető jegyeit.

Tehát a régebbi ú. n. „Sátor-hagyomány” az alábbi szakaszokból áll: Kiv 33,7-11; Szám 11,14-7.24-30; Szám 12.<sup>291</sup> A bennük felvázolt képben pedig a Jelenlét:

- „felhőként” (נֶפֶשׁ): Kiv 33,9; Szám 11,25; 12,5.10.
- „leereszkedik” (נָדָה): Kiv 33,9; Szám 11,17.25; 12,5.
- és „megáll a sátor bejáratánál” (וַיִּעַמַּד פֶּתַח הַאֹהֶל): Kiv 33,9.
- amit a „találkozás sátrának” (אֹהֶל מוֹעֵד) hívnak: Kiv 33,7.
- a táboron kívül: Kiv 33,7.
- hogy „találkozzon” (יָעַד) Mózással:
- majd „távozik” (סָרַח): Szám 12,10.

Tehát szorosan kötődik a prófétai funkcióval rendelkező találkozás sátrához és megjelenés-teológiát fejt ki, azaz a Jelenlét nem állandó benne.

A הָרֵיחַ kifejezés alapjelentése „szél(vihar)”. „A szó nem magát a levegőt jelenti, hanem a mozgásban lévő levegőt.”<sup>292</sup> Olyan jelenségként, amely nem látható,

<sup>290</sup> Ehhez az alfejezethez felhasználtuk egy publikálatlan előadásunkat: *Isten jelenlétének megjelenési formái Ezekiel könyvében*, in DOSZ konferencia, Eger 2020.02.29.

<sup>291</sup> Valamint ide sorolja a sátorhoz nem kapcsolódóan: Mtörv 31,14-15; Józs 18,1; 19,51; 1Sám 2,22; 2Sám 6,17; 1Kir 1,39; 2,28.30. Ld. METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 81.

de érezhető hatásaiban (erejében), kiválóan alkalmassá válik olyan valóságok szimbolizálására, amelyek „láthatatlan erőkként” válnak körülírhatókká. Így a רִיחַ az Ószövetségben egyfajta Istentől eredő erő, amely vagy véghez visz eseményeket: „Az Úr szava alkotta az eget, szájának lehelete [פִּיּוֹ וּפְרִיחֵהּ] minden seregüket.” (Zsolt 33,6.); vagy képessé tesz kiválasztott („karizmatikus”) embereket, hogy véghez vigyenek bizonyos tetteket, amelyekre normális körülmények között nem lennének képesek. („Nem cselekvő személy, hanem a cselekvés elve.”<sup>293</sup>) „Erre Sámsonat megszállta az Úr lelke [וַתִּצְלַח עָלָיו רִיחַ יְהוָה], s úgy széttépte az oroszlánt, mintha csak egy gödölyét tépett volna darabokra, pedig egyáltalán semmi sem volt a kezében.” (BÍR 14,6.).

Abban az értelemben felveheti a „lélek” jelentését, hogy olyan erő, amely Istentől ered, és belülről mozgatja az embert.<sup>294</sup> Ellentmond viszont az „Isten lelke” (egyértelmű) értelmezésnek, hogy a רִיחַ több esetben erkölcsileg semleges fundamentumként jelenik meg, a végbevitt tettek a felruházott személytől függenek.<sup>295</sup> Például: „Erre Sault ismét megszállta az Úr egyik gonosz lelke.”<sup>296</sup> (...)” (1Sám 19,9.); valamint: „Nos tehát íme, a hazugság lelkét adta az Úr<sup>297</sup> valamennyi itt levő prófétád szájába, az Úr azonban rosszat szolt ellened.” (1Kir 22,23.).

A רִיחַ ugyanakkor – feltéve, hogy nem csupán „szelet” vagy „vihart” jelent – egyértelműen Istenhez tartozik: „Szined elől ne vess el engem, szent lelkedet<sup>298</sup> ne vond meg tőlem!” (Zsolt 51,13.). Itt nem csak mint egyszerű, láthatatlan hatalom kerül kifejezésre. Emellett még az élőlények valódi, éltető alapjaként – lélekként – is megjelenik a maga teljességében: „Isten lehelete<sup>299</sup> alkotott, s a Mindenható fuvallata éltet engem.” (Jób 33,4.). Ez a két aspektus – az Istenhez és az élőlényhez tartozás – nem zárta ki egymást: „visszatér a por a földre, ahonnan vétetett, s az éltető lehelet visszatér Istenhez<sup>300</sup>, aki adta.” (Préd 12,7.). Témánkkal kapcsolatban figyeljük meg, hogy az utolsó példából az következik, hogy a רִיחַ folyamatosan jelen van az élőlényekben, és így rajta keresztül Istennek is van egy közvetett, folyamatos Jelenléte bennük!

<sup>292</sup> WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRTA, Budapest 2001, 53.

<sup>293</sup> BROWN, R. E. – MCKENZIE, J. L., *Az ószövetségi gondolkodás elemei*, in *JBK III. – Bibliikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E.–Fitzmyer, J. A.–Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 416.

<sup>294</sup> WOLFF, H. W., i. m. 56-57.

<sup>295</sup> WOLFF, H. W., i. m. 57-58.

<sup>296</sup> וַתִּצְלַח עָלָיו רִיחַ יְהוָה רָעָה אֶל-שָׂאוּל

<sup>297</sup> נָתַן יְהוָה רִיחַ שָׂקֶר

<sup>298</sup> וַרִיחַ קָדְשֶׁךָ

<sup>299</sup> רִיחַ-אֵל

<sup>300</sup> וַיְהִי רִיחַ תְּשׁוּבָה אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵימֵם



Ezekiel könyvében is megjelenik a רִיחַ éltető, mozgató erőként – lélekként – a trónszekér-látomásban mint a kerubok (élőlények) „*lelke*” (pl. Ez, 1,20-21.). Ezen túl mint a próféta „*karizmája*” kerül elő a szövegekben, amely képessé teszi a prófétát, hogy elviselje, meghallja és felfogja a neki adott kinyilatkoztatásokat (pl. „*s miután hozzám szólt, lélek jött belém [וַתְּבֹא בִי רוּחַ] és lábra állított; és hallottam, amint hozzám beszélt*” Ez 2,2.). Ez a „lélek” tette képessé ugyanakkor a prófétát a kinyilatkoztatás továbbadására is: „*Akkor rám szállt az Úr lelke és azt mondta nekem: »Beszélj!« (...)*” (Ez 11,5.).

De megjelenik a רִיחַ olyan funkciója is, amely sokkal inkább az éltető erő (lélek) értelmet domborítja ki: „*Így szól az Úr Isten a csontokhoz: Íme, én lelket bocsátok belétek, hogy életre keljete!*<sup>301</sup> *6Izmokat adok rátok, húst növeszték rajtatok, bőrrel vonlak be, és lelket adok nektek, hogy éljete*<sup>302</sup>; *és megtudjátok, hogy én vagyok az Úr.*»” (Ez 37,5-6.). Ez átmenetként is felfogható a szorosabb értelemben vett „lélek” értelmezés felé. Végül, ebben a megközelítésben a רִיחַ teszi képessé az embert (Izrael népét) arra, hogy felismerje és végrehajtsa Isten szándékait: „*26Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek*<sup>303</sup>; *elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. 27Az én lelkemet adom majd belétek*<sup>304</sup>, *és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek.*” (Ez 36,26-27.)

Mi a fontos számunkra ezekből? A szent szerzők minden további nélkül hajlandóak élettelen természeti képeket is felhasználni a Jelenlét kifejezésére, sőt mi több, ezt igen kreatívan tették. A רִיחַ egy igen sokoldalú fogalomnak bizonyult, amelyet az ezekieli iskola is láthatóan igen sokféle módon fel is használt. Ezekben az esetekben is kifejeződik Isten közreműködése az eseményekben, de egyrészt rejtettebben, másrészt közvetettebben. Itt csak hatásaiban megnyilvánul meg az Úr cselekvése, ráadásul ennél az esetről a Jelenlét kifejezője egyértelműen megkülönböztethető magától az Úrtól! Tőle jön, elválaszthatatlan tőle, vissza is tér hozzá, de *nem azonos vele, mindig megkülönböztethetőek maradnak.*

A felhő számunkra inkább a hatástörténete miatt érdekes egyelőre.

<sup>301</sup> הִנֵּה אֲנִי מְבִיא בְּכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם

<sup>302</sup> וְנָתַתִּי בְּכֶם רוּחַ וְחַיִּיתֶם

<sup>303</sup> וְרוּחַ חַיִּי אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם

<sup>304</sup> וְאֶת־רוּחִי אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם

### 2.1.3 A Név-teológia

Az úgynevezett „Név-teológiát” a Deuteronomista (D) forráshoz és ebben az értelemben M. NOTHhoz kötik. Ennek a Név-teológiának az értelmezése szorosan összekapcsolódik a D forrásról alkotott elképzelésekkel, amelyek kimerítő áttekintése sajnos meghaladja ennek a dolgozatnak a kereteit, annyi viszont elmondható, hogy a kutatók nagy része (G. E. WRIGHT, R. E. CLEMENTS, M. WEINFELD) M. NOTH nyomán abból indulnak ki, hogy: *„Jahve nevének a deuteronomikus teologumenonja egyértelműen tartalmaz egy polemikus elemet, vagy jobban mondva, egy teológiai korrekció. Nem maga Jahve az, aki jelen van a szentélyben, hanem csak a neve mint megmentő akaratának biztosítéka; ahhoz és csak ahhoz kell Izraelnek ragaszkodnia mint elégséges formához, amelyben Jahve kinyilvánítja magát. A Deuteronomium felváltja Jahve jelenlétének és a szentélyben való lakásának régi, durva elképzelését egy teológiailag emelkedettebbel.”*<sup>305</sup> Vagyis a Név mint az Úr Jelenlétének megtestesítője egy új teológiai koncepció lenne, amely helyesbíti a régebbi istenképet. Egyébként, újabban SOMMER véli hasonlóképpen mind a Név-teológia<sup>306</sup>, mind a Dicsőség-teológia<sup>307</sup> kapcsán, hogy ennek a klasszikus mentalitásnak a tagadásai különböző módokon.

Nézzük először is, milyen szövegekből, kifejezésekből indulnak ki a kutatók! Mindenekelőtt a Deuteronomiumból, amely összekapcsolja a kultuszcentralizációt és a Nevet a Templomról alkotott teológiájában. Ennek a feltételezésnek az alapját az ún. „Név-formulák” adják:

וַיִּשְׁכֶּן יְהוָה – „*hogyan ott lakjon (sátorozzon) az Ő neve*” (Mtörv: hatszor);

וַיִּשְׁכֶּן יְהוָה – „*hogyan nevé oda helyezze*” (háromszor);<sup>308</sup>

Ezek a Név-formulák<sup>309</sup> bizonyos esetekben tartalmaznak egy kiegészítő, centralizációs formulát is: „*a hely amelyet Yhwh (a te Istened) választott*” (הַמָּקוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה). Meg kell jegyezni, hogy a Deuteronomisztikus Történeti műben (Dtr) nincs ilyen kapcsolat, az első név-formula teljesen hiányzik a Királyok könyveiből, míg a második ötször fordul elő, ezek valószínűleg későbbi redakciók eredményei. Viszont két másik formula jelenik meg: az Úr Neve a Templomban „van”

<sup>305</sup> Idézi: METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Glerup, h. n. 1982., 42.

<sup>306</sup> SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011, 62-68.

<sup>307</sup> I. m. 68-78.

<sup>308</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 40.

<sup>309</sup> A lenti összefoglaló táblázathoz: METTINGER, T. N. D., i. m. 39-40.

(háromszor); és a Templom az Úr Nevének épült (tizenkétszer).<sup>310</sup> Jeremiás könyvében pedig a Nevet a Templom felett kiáltják (vö. 1Kir 8,43.). Utóbbi esetben azonban több kutató megkérdőjelezte, hogy a Névnek lenne „jelenléte”.<sup>311</sup>

הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בוֹ לְשֹׁכֵן נִשְׁמוֹ	„a hely amelyet Yhwh a te Istened választott, hogy ott lakjon (sátorozzon) az Ő neve”	Mtörv 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2. <sup>312</sup>
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְשׁוֹם אֶת-שְׁמוֹ נִשְׁמוֹ [...]	„a hely amelyet Yhwh a te Istened választott, hogy nevét oda helyezze”	Mtörv 12,5.21; 14,24. a Templomra: 1Kir 9,3; 2Kir 21,7; 2Krón 33,7. Jeruzsálemre: 1Kir 11,36; 14,21; 2Kir 21,4; 2Krón 12,13. <sup>313</sup>
A הָיָה és a שֵׁם összekapcsolásai	a Templommal kapcsolatban: 1Kir 8,16.29; 2Kir 23,27; 2Krón 7,16. Jeruzsálemmel kapcsolatban: 2Krón 6,6; 33,4.	
לְשֵׁמִי	„nevemnek” (házat építeni)	2Sám 7,13; 1Kir 3,2; 5,17; 8,17.18; 1Krón 22,7; 28,3; 2Krón 1,18. stb.
Egyéb helyek, ahol a név és a Templom vagy Jeruzsálem kapcsolódik:		2Sám 6,2; 1Kir 8,43; Jer 3,17; 25,29; Iz 18,7; 60,9. stb.

NOTH eredeti megközelítését azonban több kutató megkérdőjelezi.<sup>314</sup> Például A. S. van der WOUND egészen más formulákkal hozza kapcsolatba:

„Oltárt földből építetek nekem, és azon mutassátok be egészen elégő- és békeáldozataitokat, apró- és lábasjóságaitokat minden olyan helyen,

<sup>310</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 40.

<sup>311</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 40-41.

<sup>312</sup> A vitatott és egyé vonatkoztatott szövegeket elhagytuk a felsorolásból, mivel itt reprezentatív jelleggel szerepelnek, nem pedig a teljesség igényével. Vö. RICHTER, S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn š'mō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 43-44.

<sup>313</sup> Vö. RICHTER, S. L., i. m. 45-49.

<sup>314</sup> A vonatkozó kutatástörténetről újabban: RICHTER, S. L., i. m. 1-39.

ahol megemlékezem nevedről [אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי]: *eljövök hozzád és megáldalak.*” (Kiv 20,24.).<sup>315</sup>

„*Neked megmutatom egész jószágomat, és kimondom előtted az Úr nevét* [וְיִקְרָא תִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנַי], *mert könyörülök azon, akin akarok, és kegyelmes vagyok az iránt, aki iránt nekem tetszik.*” (Kiv 33,19.).

„*Amikor aztán az Úr leszállt a felhőben, Mózes odaállt mellé, és kiáltotta az Úr nevét* [וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה].” (Kiv 34,5.).

Ettől eltérő jelentősebb véleményt a témában R. DE VAUX fejtett ki. DE VAUX interpretációjában a Név-teológia nem fejez ki semmit a Jelenlétről, hanem arra a kultikus momentumra utal, hogy az Ő nevét hívják, mondják ki („*kiáltják*” – Vö. Jer 7,10.11.14.30; 32,34; 34,15) a szertartások alatt. Röviden, Istent nem mint lakót ábrázolja ez a teológia, hanem mint a Templom „urát”, „tulajdonosát”. Itt tehát a Jelenlét teljesen feloldódna a kultikus jelenlétben.

A vita részben azon van,<sup>316</sup> hogy milyen viszonyban áll a Név a Jelenléttel – limitáltan vagy teljességében van-e meg benne –, és milyen különbség van – ha van – a Második törvénykönyv és Dtr Név-teológiája között. METTINGER szerint<sup>317</sup> DE VAUX tagadja a lényegi újítást a felfogásban, VAN DER WOUDE pedig a tényleges jelenlétet a Névben, míg a többi szerző nem a korábbi Jelenlétfelfogásra való reakcióként értelmezi.<sup>318</sup>

METTINGER először a Dtr – amelyben a DtrH-t (a Dtr alaprégét) 597 előttre teszi<sup>319</sup> – Név-teológiáját vizsgálja. Míg az általa Sion-Seregek Ura-teológiának nevezett hagyományban az Úr mint trónon ülő, láthatatlan Isten jelenik meg, vagyis anikonikus és antropomorf volt, addig itt az Úrnak nincs formája, csak a hangját hallani:

<sup>315</sup> Az ú. n. „oltár-törvény”.

<sup>316</sup> A másik véleménykülönbség annak eredetét érinti. Pl. DUNERMUTH a Név-teológia kialakulását az északi területekre teszi; a királyság korabeli bételi papság alkotása lenne, az elvesztett Láda kompenzálására. D. S. MCBRIDE szerint pedig hasonlóan északi hagyomány volt, mégpedig kánaánita eredetű. Nála a kultikus isteni jelenlét kifejezője.

<sup>317</sup> A Név- és a Dicsőség-teológiák tárgyalásánál érdemes METTINGERT követnünk, mivel a műve ma már megkerülhetetlen klasszikussá vált.

<sup>318</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 42-45.

<sup>319</sup> I. m. 41; újabban RICHTER szintén a Józija előtti korba helyezi a Deuteronomium és a Név-teológia alaprégét: RICHTER, S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn šēmō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 209-211.

„Ekkor szólt hozzátok az Úr [וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלֵיכֶם] a tűz közepéből [מִתּוֹךְ הָאֵשׁ], szavak hangzását hallottátok [קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים], de alakot egyáltalában nem láttatok [וַתִּמּוּנָה אֵינְכֶם רְאִים].” (Mtrv 4,12.).

„Nem láttatok semmiféle alakot sem [כִּי לֹא רְאִיתֶם כְּלִי-תִמוּנָה] azon a napon, amelyen szólt hozzátok az Úr [דְּבַר יְהוָה אֵלֵיכֶם] a Hórében a tűz közepéből [מִתּוֹךְ הָאֵשׁ].” (Mtörv 4,15.).

Ez létrehoz egy átmenetet a látás érzékelésétől a hallás felé, a Jelenlét témájában. Megjegyeznénk, hogy ezzel szemben és e mellett megjelenik a tűz (אֵשׁ) mint látvány, valamint a hallás mint utalás az engedelmességre.<sup>320</sup>

Ehhez kapcsolódik, hogy a Deuteronomium a kultikus cselekvéseket az Úr elé („*Yhwh arca felé*” – לְפָנַי יְהוָה) helyezi: 12,7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11; 18,7. A kifejezés azonban METTINGERT is elbizonytalanítja abban, hogy a Név-teológia része lehet-e: „*Belátható, hogy ez a használat egyfajta nyelvi kövület lehet, amely nem hordoz jelentős szemantikai tartalmat, de első ránézésre tekintve ez a kifejezés megnehezíti, hogy egy Név-teológiáról beszélhessünk a Deuteronomiumban.*”<sup>321</sup>

A másik fontos „újítás” a Templomon belüli szakrális tér „széttörése” – ahogy METTINGER nevezi –, amely magával hozta a vonatkozó kifejezések megváltozását is. Az Úr igazi lakóhelye az ég lesz (Mtörv 26,15; 1Kir 8,27.39.43.49; Zsolt 33,13-14; Iz 63,15. stb.), a kerubok pedig az egekre lettek lecserélve: „*Nincs hasonló Jesurun Istenéhez, meglovagolja az eget* [רָכַב שָׁמַיִם בְּעֶזְרָה], *hogy segítsen rajtad (...)*” (Mtörv 33,26.).<sup>322</sup> Az Úr most már nem ereszkedik le a hegyre (Kiv 19,11.18.20; 34,5.), hanem szól a hegyről (5,4.22.), amely viszont tűzben áll, az égi:

„*Erre ti odajárultatok a hegy tövéhez: s az égett mind az égi* [וַהֲרָה בְּעַר] *és sötétség, felhő és homály volt rajta.*” (Mtörv 4,11.)

Vö. „Az égből szavát hallatta veled [מִן-הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעָה], *hogy oktasson téged, a földön megmutatta neked felette nagy tüzét, s hallottad igéit a tűz közepéből* [וַיְדַבְּרוּ שְׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ],” (Mtörv 4,36. Vö. Mtörv 26,15.)<sup>324</sup>

<sup>320</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 46.

<sup>321</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 53.

<sup>322</sup> SZIT fordítás, a Káldi-Neovulgata nem adja megfelelően vissza.

<sup>323</sup> Szó szerint „*az eget szívéig*”.

<sup>324</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 46-48.

Ezzel a Templom „imaházzá lesz”, amely irányt mutat: „arra a helyre” (אַל־הַמִּקְדָּשׁ) (1Kir 8,29.30.38.42.44.48.). METTINGER szerint ez a fordulópont mutatja a fogsági idő kezdetét. A Templom már nem „funkcionál”, de „orientál”, irányt mutat,<sup>325</sup> a Ládából pedig „Yhwh szövetségének ládája” (אָרוֹן בְּרִית־יְהוָה) lesz (Mtörv 10,8; 31,9. stb.). Érdeemes megjegyezni még, hogy a Láda elkészítésének D leírása (Mtörv 10,1-5.) semmilyen utalást sem tartalmaz kerubokra.<sup>326</sup>

METTINGER meglátása szerint a Nátán-orákulumnak is van egy D rétege, amely a Név-teológiára épít, és annak segítségével relativizálja a Templom jelentőségét: „(...) Hát te házat akarsz építeni nekem lakásul? (...) Ő fog házat építeni nevemnek<sup>327</sup>, s én megszilárdítom királysága trónját mindörökre.” (2Sám 7,5.13.)<sup>328</sup>

Végül, redakciótörténeti szempontból METTINGER a következő állásponton van:

1. A Második törvénykönyv nem tartalmazott Név-teológiát, de kultuszcentralizációt igen.<sup>329</sup>
2. A név formulák a Második törvénykönyvhöz még a fogság és a Dtr előtt lettek hozzáadva (597 és 586 között), mert még el lehetett menni a Templomhoz. A Név-teológia ekkor már megjelent valamilyen formában.
3. A Dtr-ben már kész a Név-teológia, de többé már nem „lakik” a Név a Templomban. Ekkor más sem a יָשַׁב, sem a יָשַׁן ige nem játszik szerepet a Név-teológiában (eltűnik a לְיָשַׁן יָשַׁן kifejezés).<sup>330</sup>

Megjegyeznénk, hogy METTINGER nem számol a H lehetséges hatásával a Név-teológia forrásaként – vö. „szent nevem” kifejezés, és a kultuszcentralizáció egyik forrásának is néhányan a H forrást látják<sup>331</sup> –, az Arc teológiájának integrálásával a Deuteronomiumba, valamint a „tűzzel” mint a Jelenlét kisérőjelenségével sem!

Továbbá az újabb kutatások elsősorban mezopotámiai párhuzamok alapján megállapították, hogy a „nevet helyezni valahová” egy közkeletű szófordulat volt az ókori Közel-Keleten arra az esetre, amikor egy hatalommal bíró ember valamilyen

<sup>325</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 48.

<sup>326</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 50-51.

<sup>327</sup> הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשֵׁמִי

<sup>328</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 49.

<sup>329</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 60.

<sup>330</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 60.

<sup>331</sup> RHYDER, J., *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17-26* (FAT 134.), Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

tettének emlékoszlopot állít.<sup>332</sup> Így a „nevet helyezni valahová” kifejezés értelme: „*hogy fennmaradó hírnévre tegyen szert, hősiek tettekről való megemlékezések által*”.<sup>333</sup> Ennek nyomán S. L. RICHTER felhívta a figyelmet nemrégiben egy negatív párhuzamra a Deuteronomiumon belül:

„<sup>2</sup>Forgassátok fel mindazokat a helyeket, amelyeken a magas hegyeken, a halmokon, vagy valamilyen lombos fa alatt isteneiket tisztelték azok a nemzetek, amelyeket meghódítottok. <sup>3</sup>Szórjátok szét oltáraikat, törjétek össze oszlopaikat, égessétek fel tűzzel berkeiket és zúzzátok össze bálványképeiket: irtsátok ki nevüket azokról a helyekről<sup>334</sup>. <sup>4</sup>Ti ne így tegyetek az Úrral, a ti Istenetekkel: <sup>5</sup>hanem arra a helyre menjetek, amelyet majd kiválaszt az Úr, a ti Istenetek valamennyi törzsetek közül, hogy oda helyezze nevét,<sup>335</sup> s ott lakozzék.” (Mtörv 12,2-5.)

RICHTER szerint az Úr nevének odahelyezése eredetileg az idegen kultuszhelyek egyfajta „átszakralizálása” volt, abban az értelemben, hogy ezeket a kultuszhelyeket nem átértelmezték – mondjuk a helyi isten Yhwh-val való megfeleltetésével –, hanem az idegen kultuszt módszeresen felszámolták és a Yhwh kultusz számára alkalmassá tették.<sup>336</sup>

#### 2.1.4 A Dicsőség-teológia

Maga a Dicsőség szó (כְבוֹד) a héberben a כבד gyökből ered, amely a „nehéznek lenni” jelentéssel bír.<sup>337</sup> Izrael vallástörténetének egy pontján elkezdtek az Úr – általunk használt értelmében – jelenvalóságának kifejezésére használni. METTINGER, a maga részéről a fogság körülire állapítja meg a kialakulását.<sup>338</sup>

A Dicsőség-teológia felhasználja és beépíti a régebbi Sátor-hagyományt (Kiv 33,7-11; Szám 11,14-7.24-30; Szám 12.),<sup>339</sup> valamint használja a felhőoszlop képét is: Kiv 16,10; 24,16.18; 40,34-38; Lev 16,2. stb. Tulajdonképpen a P redakciós

<sup>332</sup> Röviden összefoglalva: RICHTER, S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: Šakkēn šmō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 208-209.

<sup>333</sup> I. m. 208.

<sup>334</sup> אֲבָדוּתָם אֶת־שְׁמֵם מִן־הַמִּקּוֹם הַהוּא

<sup>335</sup> לְשׁוֹם אֶת־שְׁמוֹ שָׁ

<sup>336</sup> I. m. 210-211.

<sup>337</sup> VRIES, P. d., *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament: With Particular Reference to the book of Ezekiel* (Studia Semitica Neerlandica 65.), Brill, Leiden – Boston 2016, 51.

<sup>338</sup> METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 80.

<sup>339</sup> Valamint ide sorolja a sátorhoz nem kapcsolódóan: Mtörv 31,14-15; Józs 18,1; 19,51; 1Sám 2,22; 2Sám 6,17; 1Kir 1,39; 2,28.30. Ld. METTINGER, T. N. D., i. m.81.

réteg(ek) elkülönítése a régebbi sátor-hagyománytól, éppen azért igen nehéz, mert a P ennek a terminológiáját átveszi, és mintegy szinonimakészletként használja is azt, a maga hasznára. Például a P is beszél „találkozásról”, de kerüli, hogy annak ideiglenességére akár csak utaljon!<sup>340</sup>

Ugyanakkor vannak szóhasználatbeli eltérések is. A P soha nem használja a  $\text{וַיִּגַּע}$  igét Istenre, a Sínaiál sem (Kiv 24,15-18.), a JE-vel ellentétben (Kiv 19,11.18.20; 34,5.), viszont egy alkalommal „lesátorozik”, „megtelepszik” a Sínain (Kiv 24,16.). Hasonlóképpen, a P-ben a Dicsőség a kegyelemtáblához kötődik, ott találkozik a papokkal, és onnan szól hozzájuk: Kiv 25,22; 30,6; valamint: Kiv 29,42-43; 30,36; Szám 7,89.<sup>341</sup> De, explicit formában a Dicsőség – mint szó – soha nem kapcsolódik, kötődik a kegyelemtáblához, nem fordulnak egyszerre elő!<sup>342</sup>

A Lev 16,2-17. pontosan szabályozza a főpap belépését a Szentek Szentjébe. A leírás állandó jelenlétet feltételez. Különösen érdekes két vers:

„<sup>2</sup>és azt parancsolta neki: »Szólj bátyádnak, Áronnak, hogy ne menjen be akármikor a függönyön belül levő szent helyre, a ládát fedő engesztelőhely elé, hogy meg ne haljon (mert a felhőben megjelenek az engesztelőhely felett<sup>343</sup>), » (Lev 16,2.).

„<sup>13</sup>s tegye a tűzre a füstölőszert, hogy felhője s füstje elfedje a bizonyság felett levő engesztelőhelyet<sup>344</sup>, s meg ne haljon<sup>345</sup>.» (Lev 16,13.).

A szöveg két dologra enged következtetni. Az első nem okoz semmi problémát, a Jelenlét folyamatos a szentélyben, a kegyelemtábla fölött. A másik nehezen komolyan vehető a mai ember számára, ugyanis a szöveg szerint a Jelenlét folyamatosan *látható* volt a kegyelemtábla fölött, még ha csak a felhőbe burkolva is. Ehhez tartozik, hogy a Papi-írás állítása szerint a Dicsőséget többször kollektívan látta az egész nép: a Sínainál (Kiv 24,15-18.), Áron áldozatánál (Lev 9,5-6.23-24.), és olyan kritikus pillanatoknál, amikor a nép késlekedett az Úr akarata mellett dönteni (Kiv 16,7.10; Szám 14,10; 16,19; 17,7.). Igaz, a szentélybeli Jelenléttel ellentétben a nyilvános megjelenések ideiglenesek voltak.<sup>346</sup>

A felhő ugyan egyfajta jele, velejárója a Dicsőségnek, de nem azonos vele.

<sup>340</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 86.

<sup>341</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 88.

<sup>342</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 81.

<sup>343</sup> כִּי בָעָנָן אֲרָאָה עַל־הַכַּפֹּרֶת

<sup>344</sup> וְכִסָּה עָנָן הַקָּטָרֶת אֶת־הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־הָעֵדוּת

<sup>345</sup> לֹא יָמוּת

<sup>346</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 88-89.



„<sup>34</sup>Ekkor a felhő eltakarta a bizonyosság sátrát<sup>347</sup>, és betöltötte az Úr dicsősége<sup>348</sup>. <sup>35</sup>Mózes nem is tudott bemenni a szövetség sátrába, amíg a felhő mindent eltakart, és az Úr dicsősége tündöklött, mert mindent beborított a felhő. <sup>36</sup>Ha felemelkedett a felhő a hajlékról, elindultak Izrael fiai, nemzetségenként; <sup>37</sup>ha állt felette, azon a helyen maradtak. <sup>38</sup>Nappal ugyanis az Úr felhője lebegett a hajlék felett, éjszaka pedig tűz, Izrael egész népének láttára, egész vándorlásuk alatt.” (Kiv 40,34-38.)

A szövegben egyértelmű különbségek nyilvánulnak meg. A felhő a sátrat kívülről betakarja és megakadályozza, hogy Mózes belépjen (vö. Lev 16,2-17.). Ezzel szemben a Dicsőség a szentélyt belülről „tündöklő” módon tölti ki. Más szövegekben egyébként Mózes be tud lépni a felhőbe (Kiv 24,18.).

METTINGER szerint a különbség az eltérő eredetükre utal. Míg a felhő a régebbi sátor-hagyományhoz köthető, addig a Dicsőség Ezekiel működéséhez. Nála a Dicsőség – ahogyan megjelenik számunkra –, még erősen magán viseli a harcoskirály Seregek Ura képét. Az Úr itt úgy jelenik meg, mint egy uralkodó a trónszékén, vagy harci szekéren. Utóbbi újítást az eredeti(nek tartott) kerubokon trónoló Istenhez képest a Dicsőség távozása, vagyis az isteni Távollét témája igényelte. Ezekiel mobilizálta a Jelenlétet megjelenítésében, hogy egy bonyolult teológiai helyzetet (Jeruzsálem bukása) elmagyarázzon.<sup>349</sup>

De honnan is ered a „Dicsőség” (כְּבוֹד) fogalma?<sup>350</sup> Mit kell érteni alatta? Induljunk ki az alábbi példából:

„<sup>1</sup>Király az Úr!<sup>351</sup> Ujjongjon a föld, örvendezzék a temérdek sziget!  
<sup>2</sup>Felhő és homály van körülötte<sup>352</sup>, igazság és jog trónjának alapja. <sup>3</sup>Tűz [שֶׁ] halad előtte, s körös-körül felperzseli ellenségeit. <sup>4</sup>Villámai [בְּרָקִי] beragyogják a föld kerekességét, láttára megrendül a föld. <sup>5</sup>Viaszként olvadoznak a hegyek az Úr előtt<sup>353</sup>, az egész föld Ura előtt. <sup>6</sup>Az egek hirdetik igazságát, minden nemzet látja dicsőségét<sup>354</sup>.” (Zsolt 97,1-6.)

<sup>347</sup> וַיִּכַסּוּ הָעָנָן אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד

<sup>348</sup> וַיִּכְבֹּד יְהוָה מִלְּא אֶת־הַמִּשְׁכָּן

<sup>349</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 116-117.

<sup>350</sup> A fogalomnak alapos elemzéséért ld. VRIES, P. d., *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament: With Particular Reference to the book of Ezekiel* (Studia Semitica Neerlandica 65.), Brill, Leiden – Boston 2016, különösen 35-116.

<sup>351</sup> יְהוָה מֶלֶךְ

<sup>352</sup> עָנָן וְעָרָפֶל סְבִיבָיו

<sup>353</sup> מִלְּפָנֵי יְהוָה

<sup>354</sup> וַיִּרְאוּ כָּל־הָעַמִּים כְּבוֹדוֹ

Azért választottuk ezt a szöveget, mert szinte minden vonatkozó elem megvan benne. Először is a „dicsőség” a mai magyar jelentéshez hasonlóan kötődik a „hírnévhez”, a „prosperitáshoz”, mindazon a külsőség-együtteshez, amelyet általában egy király ideális alakjához köthetünk (vö. „*Király az Úr!*”). Ez az aspektus annyira igaz, hogy voltak, akik a szó etimológiai értelmét – „nehéznek lenni” – a gazdagságot mutató nehéz (arany) ékszerek súlyából vezették le.

Nem elutasítva, hogy ez is közrejátszhatott a fogalom kialakulásában, azért mi ezt kiegészítenénk ezen a ponton két „benső természetű” kiegészítéssel. A numinózussal való találkozás élménye, amelynek általános tapasztalatához hozzá tartozik valami „súlyos”, „elnyomó” érzés, amikor az ember ezzel az „egészem mással” találkozik.<sup>355</sup> „*Elsősorban az abszolút fölénynek, a »maiestas«-nak erre a tényezőjére vetül – mint annak árnyéka és szubjektív tükröződése – a »teremténység érzése«, amely úgy magyarázható, mint az objektívnek érzett fölény kontrasztja, mint a teremtmény saját elmerülésének, semmivé válásának, porból, hamuból és semmiből teremtettségének érzése, és úgyszólván ez szolgáltatja a numinózus nyersanyagot a vallásos »alázat« érzéséhez.*”<sup>356</sup>

Ennek az élménynek van két aspektusa, amely közrejátszhatott véleményünk szerint a „dicsőség” fogalmának kialakulásában. Az ókori rómaiak ezeket a *maiestas* és a *gravitas* fogalmával<sup>357</sup> adták vissza. Szó szerinti értelemben az első „nagyobbaságot”, a második „súlyosságot” fejez ki, és egyes kutatók szerint eredetileg valóban a magasságot és a testsúlyt jelölték; a klasszikus korban azonban „fenséget” és „méltóságot” jelentettek. Azt fejezték ki, amit a magyar nyelvben is úgy fogalmazunk meg, hogy a velem szemben álló másik ember „nagyobb nálam”, vagy „súlyos személyiség”, aki tetteinek és / vagy szavainak „súlya” van. Jegyezzük meg: a magyar nyelvben is, ha valaki szavainak „súlya van”, az azt jelenti, hogy a *szavainak következményei lesznek.*<sup>358</sup>

De térjünk vissza a Zsoltár szövegünkhöz! A „*felhő és homály*” (עָנָן וְרָקֵל), valamint a „*tűz*” (שֶׁט) klasszikus elemei a teofániáknak. A megnyilvánuló rejtettséget (*homály*) és pusztító erejét (*tűz*<sup>359</sup>) fejezik ki, amely a „felperzselés” képében ki is van mondva. A „*villám*” (בָּרָק) lényegében a felhő és a tűz képét hidalja át. Korabeli

<sup>355</sup> Ez a „(tremenda) maiestas”, ahogyan R. OTTO korszakos művében leírja. OTTO, R., *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997, 29-32.

<sup>356</sup> OTTO, R., i. m. 29.

<sup>357</sup> KÖVES-ZULAUF, T., *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, Telosz, Budapest 1995, 30-31.

<sup>358</sup> Vö. „*úgy lesz az én ígém is, mely számból kijön: nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem megteszti, amit akarok, és véghezviszi, amiért küldtem.*” (Iz 55,11.).

<sup>359</sup> Természetesen nem megfélelgetve a tűz megvilágító, és melegítő erejéről sem!

elképzelés szerint a villám tulajdonképpen tűz a felhőből. Ezen kívül a villámmal velejáráó „mennydörgés” szintén kifejező eszköz lehet a teofánia tapasztalatának leírására: „A szárnyuk suhogását olyannak hallottam, mint a nagy vizek zúgását, mint a fölséges Isten szózatát; amikor jártak, hangjuk olyan volt, mint a sokaságé, mint a tábor zaja” (Ez 1,24.).

A szöveg végén pedig – és ez a legfontosabb elem számunkra – összegzésként jegyzi meg: „minden nemzet látja dicsőségét”. Vagyis minden, amit eddig megállapítottunk a teofánia természetéről (pusztító, megrendítő hatalom, méltóság, súlyosság, látványos prosperitás, titokzatosság stb.) ez mind-mind egyszerre beleértendő a „Dicsőség” fogalmába.<sup>360</sup>

A Dicsőség egyébként már korábban megjelent az Úr mint király képével kapcsolatban. A „Dicsőség Királya” (מְלִיכָה הַכְּבוֹד) és a „Dicsőség Istene” (אֱלֹהֵי הַכְּבוֹד) kifejezések egyáltalán nem ismeretlenek az Ószövetségben (Zsolt 24,7-10; 29,4.), de ez a képzet minden valószínűség szerint megvan az Iz 6,1-4. (trónlátomás) háttérben is. Végül meg kell emlékeznünk arról, hogy Jeruzsálemhez – az Úr „székhelyéhez” – kapcsolódik Jeremiásnál a „dicsőség széke / trónja” (כִּסֵּא כְבוֹד) kifejezés is (Jer 14,21; 17,12.). Itt kell megjegyezni, hogy Ezekiel látomásaiban a Dicsőség nem azonos a trónszékkel, meg van tőle különböztetve (Ez 9,3; 10,4.19; 11,22.).

Mindezekből METTINGER arra következtet, hogy Ezekiel papi műveltsége mellett, nagyon is sokat merített a megelőző Sion-Seregek Ura-teológiából, annak uralkodói Istenképéből.<sup>361</sup>

<sup>360</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 119.

<sup>361</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 122.

## 2.2 A Jelenlét szakrális szimbólumai

Amikor Izrael Istene valamilyen konkrét formában megjelenik annak az embernek, akit arra kiválasztott, az mindig valamilyen környezetben történik. Az íróprófétáknál az esetek többségében, amikor az Úr szólt hozzájuk, sajnos nem írták le ezt a kontextust, ezért ezekkel az esetekkel nem foglalkozunk e helyen. Itt azokat az eseteket vesszük szemügyre, amikor a teofánia egy vagy több környezeti eleme fontosságra tesz szert valamilyen okból. Ezek az elemek általában visszatérő módon, folyamatosan vagy többször, részét képezik Isten megjelenéseinek, Jelenlétének, így Izrael életében – és vallástörténetében – szimbólumaivá válnak a Jelenlétnek, néha helyettesítve azt, „kivételességét” pedig az állandóság és a stabilitás minőségével helyettesítve.

### 2.2.1 Szent helyek

Az Ószövetségben rengeteg olyan eset van, amikor egy adott terület elkülönül Isten számára és ez által szentté válik. Az esetek egyik részében ezek a területek csupán ideiglenesen szolgálnak az Úr megjelenésének színhelyéül. Legtöbbször ilyen esetekben nem is nevezik „szentnek” ezeket a területeket, talán nem is minden esetben tekintették annak.

Például a Ter 18-ban, amikor a Mamre völgyében megjelenik az Úr Ábrahámnak három férfi képében, egyértelműen egy teofániáról van szó.<sup>362</sup> A szöveg szerint „[...] az Úr megjelent neki Mamre völgyében [...]”<sup>363</sup> (Ter 18,1.), de magát a területet nem nevezi szentnek. Ugyan a Ter 13,18-ban: „*Felszedte tehát Ábrám a sátrát, elment, és letelepedett Mamre Tölgye mellett, amely Hebronban van, s ott oltárt épített az Úrnak.*”; de magát a területet itt sem nevezi konkrétan szentnek.

Ezzel szemben a csipkebokor-teofániánál a Kiv 3,5-ben: „Az Úr ekkor így szólt: »Ne közelíts ide! Oldd le lábadról sarudat, mert a hely, amelyen állsz, szent föld!»<sup>364</sup>” E szerint, vagy nem minden hely szent, ahol az Úr megjelenik, vagy a szent szerző számára nem mindig fontos ezt megjegyezni. Sokszor Isten eseti

<sup>362</sup> CLIFFORD, R. J., - MURPHY, R. E., *Teremtés könyve*, in *JBK I.*, SZJKB, Budapest 2002, 71.

<sup>363</sup> וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאַלְנֵי מַמְרֵה

<sup>364</sup> כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַד עָלָיו אֲדָמַת־קֹדֶשׁ הוּא

megjelenését Istennek bevésik a hagyományba névadással<sup>365</sup> vagy emlékoszlopok állításával<sup>366</sup>, de ettől még nem feltétlenül válik szentté.

Az Ószövetségben több általános kifejezés is van a „szent helyre”. A legegyszerűbb eset, amikor egyszerűen „szent földnek” (שְׁדֵי-אֶרֶץ)<sup>367</sup> nevezik. Ennek egy bonyolultabb esete, a „szentélynek” fordítható שְׁדֵי-קֹדֶשׁ.<sup>368</sup> Ezt azért fordíthatnánk a szentély szóval, mert mindkettőt a „szent” (שָׁדֵד) szóból képezik, és valamilyen építményt jelöl, azonban a mai szentélyekkel ellentétben, ezekhez nem feltétlenül kapcsolódik kultikus cselekvés (áldozatbemutató)! Második, amikor egyszerűen „háznak” (בַּיִת) nevezik.<sup>369</sup> Ekkor tulajdonképpen egy templomra gondolnak, amely az Úr lakóházaként szolgál. Ez a megközelítés általános az ókori Közel-Keleten, és feltételez egy állandó isteni jelenlétet.<sup>370</sup> A következő eset ennek kiterjesztése, amikor „palotának” (בְּרֵיחַ) nevezik.<sup>371</sup> E mögött ugyanaz a lakó-templom képzet áll, csupán annyi többlettel, hogy hangsúlyozza az ott lakó rangját.

A továbbiakban részletesebben megvizsgálunk néhány esetet, amikor egy természetes vagy épített hely (épület) szorosabban kötődik Isten megjelenéséhez.

### 2.2.2 Az Éden-kert

Sajnálatos módon éppen a kivétellel kell kezdenünk. Mivel alapvetően szinkronikus módon, azaz a végső, kánoni formában vizsgáljuk a Szentírást, célszerűnek látszik az Úr fontosabb szent helyeit üdvtörténeti sorrendben tárgyalni, márpedig az Éden-kert leírása időben – a világ teremtését kivéve – minden más megelőz. Azonban az Édent a Teremtés könyve szintén nem nevezi semmilyen módon szentnek, akkor miért tárgyaljuk, ráadásul részletesebben?

A fő ok, hogy a Teremtés könyve elején található Édenben játszódó történet afféle paradigmaként szolgál. Lényegében az ember viszonyát mutatja be a *numinózushoz*.<sup>372</sup> Másodszor, az újabb kutatás felvetette, hogy ez a történet, ebben a

<sup>365</sup> Pl. Ter 32,31: „Erre Jákob elnevezte azt a helyet Penuelnek, mondván: »Színről színre láttam itt Istent, mégis megmenekült a lelkem!«”

<sup>366</sup> Józ 4.

<sup>367</sup> Pl. Kiv 3,5.

<sup>368</sup> Pl. Kiv 25,8. Ezekielnél: 5,11; 8,6; 9,6; 11,16; 21,2; 23,38.39; 24,21; 25,3; 28,18; 37,26.28; 43,21; 44,1.5.7.8.9.11.15.16; 45,3.4.18; 47,12; 48,8.10.21.

<sup>369</sup> Pl. 1Kir 6,2.

<sup>370</sup> Pl. HUNDLEY, M. B., *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, in ZAW 123. (2011), 19-20.

<sup>371</sup> Pl. 1Sám1,9. Ezekielnél: 8,16; 41,1.4.15.20.21.23.25; 42,8.

<sup>372</sup> MOSS, M. V., *Tabernacle Orientation as a Return to Eden*, [https://www.academia.edu/7208574/Tabernacle\\_Orientation\\_as\\_a\\_Return\\_to\\_Eden](https://www.academia.edu/7208574/Tabernacle_Orientation_as_a_Return_to_Eden) (utoljára ellenőrizve: 2022.06.09.), 11-20.

formájában, korban és hagyománytörténetileg közel állhat Ezekiel könyvéhez.<sup>373</sup> Harmadik okként pedig meg kell említeni, hogy Ezekiel könyvében is található utalás az Édenre (Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35.)<sup>374</sup>, ami alátámasztja a kapcsolatot.

Maga az Éden (עֵדֵן) egy kert (גַּן), ami egyfelől feltételezi, hogy rendelkezik valamiféle elkülönüléssel a vadontól, amely a korabeli elképzelések szerint a káosz, vagy legalábbis ahhoz közelít. Ez az oppozíció azonban önmagában még kevés. Bár alátámaszthatja, hogy az Éden-kert szent volna a szerző szerint, de még nem elegendő. Ugyanakkor a bűnbeesés után, amikor az ember képessé válik megkülönböztetni a jót és a rosszat, az Úr egy természetfeletti elemmel, egy kerubbal zárja el az Édent (Ter 3,24.), akik szent és „profánabb” tereket választottak el (pl. a láda, templom helységei, szentek szentje stb.), és az akkádoknál is isten-ember közötti közvetítők voltak!

A jó és a rossz erkölcsi, és nem metafizikai kategóriák, amelyek a szentet és a profánt választanak el, azonban az Ószövetség világképe a kettőt, ha nem is kapcsolja össze, erősen korrelációban ábrázolja. Elég, ha a tiszta és a tisztátalan fogalmára gondolunk, ami éppúgy a szent (Isten számára fenntartott) és a profán elválasztását foglalja magában, mint ahogy erkölcsileg elutasítandó dolgokat is implikál. Amikor az ember képessé válik *in illo tempore* az efféle különbségtételre, megjelenik közte és a kert között egy elválasztó elem, a kerub. Ez azért fontos, mert innentől explicit egy természetfölötti elem válik határvonallá, ami implicit jelzi, hogy nem egyszerű fizikai (erkölcsi) különválasztás történik. Külön meg kell jegyezni, hogy ha szó szerint értjük a történetet, akkor még egyértelműbb, hogy a kert eleve el van kerítve, ugyanis, ha nem lenne, akkor az emberpár egyszerűen megkerülhette volna a kerubot, mondjuk nyugatról.<sup>375</sup>

A kutatásban fölvetették, hogy maga a kiüzetés orientációja sem véletlenszerű. Az Úr „*az Éden kertjétől keletre kerubokat és villogó lángpallost állított*”, vagyis egy keleti-nyugat tengelyt alkotott, azaz keletelt<sup>376</sup>. M. V. MOSS szerint az üdvtörténetileg későbbi templomokban a kultusz megvalósításakor a pap – és rajta keresztül a kultuszközösség – ezt a kiüzetést fordítja vissza. A kultuszban az

<sup>373</sup> MILGROM, J., *H<sub>R</sub> in Leviticus and Elsewhere in the Torah*, in *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSupp 93.)(szerk. Rendtorff, R., - Kugler, R. A.), Brill, Leiden - Boston 2003, 24-40.

<sup>374</sup> Érdemes lehet megjegyezni, hogy név szerint az Éden ezeken és a Ter 2-4-en kívül (6 alkalom) csak az alábbi helyeken fordul elő: 2Krón 29,12; 31,15; Iz 51,3; Jo 2,3. Vagyis Ezekiel könyvében egyetlen verssel van kevesebbszer említve, mint a Teremtés könyvében, és sokkal többször, mint bárhol máshol.

<sup>375</sup> MOSS, V. M., i. m. 14.

<sup>376</sup> A bejárat kelet felé nyitott, az egyre belsőbb terek pedig rendre mind nyugatabbra helyezkednek el a bejáratától.

ember jelképesen visszatér az Édenbe (a Szentek Szentjébe), és ott újra találkozik Istennel. Tulajdonképpen magának a kultusz Isten általi alapításának is ez lenne a célja ebben a megközelítésben.<sup>377</sup>

Mossnak két érvét tartjuk fontosabbnak megemlíteni. Az első, hogy Ádám célja az Édenben „hogyművelje és őrizze meg” (לְעַבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ) (Ter 2,15). Ezt a kifejezést az Ószövetség máshol is a papi teendőkre használja, amiket a Templomban kellett ellátniuk. Pl.: „<sup>7</sup>és lássák el [וּשְׁמְרוּ] mindazt, ami a bizonyosság sátra előtt a közösség tisztéhez tartozik: <sup>8</sup>viseljék gondját [וּשְׁמְרוּ] a sátor eszközeinek és lássák el [לְעַבְדָהּ] a hajlék szolgálatát.” (Szám 3,7-8.) Ez a példa azért is fontos számunkra, mert a sátor szolgálatáról szól, amiről később még részletesen fogunk beszélni.

A második érv, hogy az Úr a kertben úgy „járkált” (מְתַהַלֵּךְ; Ter 3,8.), mint egy ember, ami egyértelmű jelzése a Jelenlétnak! Ezt a szót (הָלַךְ), ugyan ebben az ígertörzsben (Hitpael) többször is használja az Ószövetség, témánktól idegen kontextusban, azonban nem ez az egyetlen eset, amikor kifejezetten Isten Jelenlétét írja körül:

„<sup>11</sup>Közétek helyezem hajlékomat, s nem vet meg titeket lelkeim.

<sup>12</sup>Közöttetek járok [וְהִתְהַלַּכְתִּי]<sup>378</sup>, a ti Istenetek lesztek, ti pedig az én népem lesztek.” (Lev 26,12)

Nagyon fontos, hogy ebben a szövegben összekapcsolja a szent szerző a Jelenléteket („közöttetek járok”), az épített szent területet („hajlékom”), valamint Izrael kiválasztottságát („ti pedig az én népem lesztek”)! Izrael kiválasztottsága pontosan a „hajlékban” megvalósuló Jelenlétnélben válik valóssá és teljessé. Ez a szöveg az ún. H forráshoz (magyarul a „Szentség-törvénye” néven nevezik) tartozik, és mint ilyen, igen közel áll Ezekiel könyvéhez.<sup>379</sup> J. MILGROM szerint pedig létezik egy H<sub>R</sub> redakciós réteg is elszórva a Tórában, amely egy fogság alatti, H-tól függő szerkesztés: „*Véleményem szerint, a H anyagának több mint 95%-a a nyolcadik század terméke. Ez lehetett amolyan »ifjú törökök« mozgalma, akik radikálisan megváltoztatták a papi gondolkodást. Ebben egyet értek Israel Knochlallal, de eltértek tőle abban, hogy elutasítom az ő »iskola« meghatározását, mivel nem találtam jelét folyamatos irodalmi aktivitásnak, ami ezt jelezné. Csak H van, és a fennmaradó H<sub>R</sub>*

<sup>377</sup> MOSS, M. V., i. m. 21-23.

<sup>378</sup> Ugyanúgy Hitpael alak.

<sup>379</sup> Ld. LYONS, M. A., *From Law to Prophecy – Ezekiel's Use of the Holiness Code*, T & T Clark, New York – London 2009.

(körülbelül 5%), amit a babiloni fogság alatt állítottak össze.”<sup>380</sup> Ha ez a feltevés helyes, úgy a H<sub>R</sub> réteg kb. kortársa lenne Ezekiel könyvének, a mi álláspontunk szerint.

„<sup>6</sup>Hiszen nem laktam én házban attól a naptól kezdve, hogy kihoztam Izrael fiait Egyiptom földjéről mind a mai napig, hanem sátorhajlékban jártam [מִתְהַלְּכִים]. <sup>7</sup>Szóltam-e valahol, ahol Izrael fiaival jártam [וְאֶתְּוֹרָם הִתְהַלְּכְתִּי], Izrael valamelyik törzsének, amelyet népemnek, Izraelnek legeltetésével megbíztam, s mondtam-e nekik: Miért nem építtetetek nekem cédrusházat?” (2Sám 7,6-7.)

Itt is összekapcsolódik az épített hajlék, és a Jelenlét témája – igaz itt azért, hogy megakadályozzon egy újabb építkezést a Jelenlét számára. Ugyanakkor, mint később tárgyalni fogjuk, ez egy régebbi hagyomány felszínre törésének emléke a Deuteronomisztikus Történeti Műben.

A harmadik szöveg szintén fontos számunkra:

„<sup>10</sup>Ha hadba vonulsz ellenségeid ellen, őrizkedjél minden rút dologtól.  
<sup>11</sup>Ha olyan ember lesz közöttetek, aki éjszakai álom miatt tisztátalanná válik, az menjen ki a táboron kívülre, <sup>12</sup>s ne térjen vissza, míg estefelé vízben meg nem fürdött. Napnyugta után azonban visszatérhet a táborba.  
<sup>13</sup>Tarts fenn a táboron kívül egy helyet, s oda menj ki a természet szükségére. <sup>14</sup>Viselj ásócskát az öveden, s ha leülsz, áss egy gödröt, aztán a kiásott földdel fedd be azt, <sup>15</sup>amivel megkönnyebbedtél. Mivel az Úr, a te Istened jár [מִתְהַלְּכִים] a táborban, hogy téged megszabadítson, s ellenségeidet kezébe adja, szent legyen táborod [וְהָיָה מִתְהַלְּכִיךָ קֹדֶשׁ] és semmi undokságot se lehessen látni benne, hogy el ne hagyjon téged.” (Mtörv 23,10-15.)

Ennek a szövegnek a fontosságát nemcsak a Jelenlét körülírása (מִתְהַלְּכִים) teszi számunkra érdekessé, hanem az is, hogy pontosan ezzel a Jelenléttel magyarázza a tábor szentségét! Természetesen, bár itt nincsen kimondva, a Jelenlétet itt is a sátorhajlék biztosítja a táborban. J. MILGROM kritériumai alapján egyébként elképzelhető, hogy ez a szakasz is a H forrás részét képezi.<sup>381</sup>

Mint a fenti példák mutatják, az isteni Jelenlét több helyen is előfordul, a „járás” antropomorf kifejezésével, mégpedig a Sátorhoz kapcsolódva. Fontos eleme a

<sup>380</sup> MILGROM, J., i. m. 25.

<sup>381</sup> MILGROM, J., i. m. 29-30.



Jelenlét eme megjelenési formájának, hogy bár antropomorf képzeteket idéz fel, soha nem láttat emberi alakot.

Végül rá kell mutatnunk, hogy a bűnbeesés után, a „*művelje és őrizze meg*” (לְעֵבֶדָה וּלְשֹׁמֵרָה) (Ter 2,15) parancsa úgy alakul át, hogy az innentől megoszlik a kerub és az ember között:

„<sup>23</sup>Ezért aztán kiküldte őt az Úr Isten az Éden kertjéből, hogy művelje [לְעֵבֶד] a földet, amelyből vétetett. <sup>24</sup>Amikor kiűzte az embert, az Éden kertjétől keletre kerubokat és villogó lángpallóst állított, hogy őrizzék [לְשֹׁמֵר] az élet fájához vezető utat.” (Ter 3,23-24.)

Figyelemre méltó az is, hogy a parancs tárgya is megváltozott. Ádámnak a puszta földet kell művelnie, míg a kerubnak az Édenbe vezető utat kell őriznie. Salamon templomában egyébként az egyre szentebb helységeket szintén kerubábrázolásokkal ellátott ajtók és falak választották el (1Kir 6,29.), de a kerubok gyakorlatilag mindig az isteni jelenléttel kapcsolatosan tűnnek fel.

Ezekielnél a 40-48. fejezetekben szintén keletelve van a templom, a Dicsőség keleti irányba hagyja el (Ez 11,23.), sőt a Dicsőség ott vonul majd be (Ez 43,2.4.)! Ezen kívül, az oltárhoz vezető lépcső is kelet felől halad (Ez 43,17.); a keleti kapu az Úrnak van fenntartva (Ez 44,1-3.), de az eltervezett liturgiában általában is kiemelkedő szerepet kap (Ez 46,1-3.12.<sup>382</sup>).

Ez a látomásos templom szintén kerubokkal van kidekorálva (Ez 41,18-25.), sőt Ezekielnél találjuk róluk az egyetlen részletes leírást (Ez 1,5-28.).<sup>383</sup>

Maga az Éden elsősorban olyan beszédekben kerül elő, ahol egy nagy hatalmú személy már-már mitikus magasságokból bukik el: az egyiptomi fáraó mint hatalmas cédrus (világfa; Ez 31.), Türosz királya mint bukott kerub<sup>384</sup> (Ez 28.). Kivétel az Ez 36,35., ahol az Édenhez a helyreállított Izraelt hasonlítják.

Összességében elmondható, hogy az Éden-kert valóban paradigmátikus szent helyként van ábrázolva, talán épp a templom teológiájának egy fogság korabeli újrafogalmazásaként. Az Édenben az ember mint olyan, volt pap, Istennel szoros kapcsolatban élt, és a kultusz, egy bizonyos rátekintésben, ezt szándékozik helyreállítani, hiszen az Úr együtt akar élni népével (pl. Kiv 25,8.).

<sup>382</sup> Megjegyezzük, hogy bár a keleti kaput kinyitják a fejedelemnek ezekben az esetekben, nem halad át rajta, hanem a néppel a déli és északi kapukon halad át (Ez 46,9-10.)!

<sup>383</sup> Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a templomban ábrázolt két arcú kerubok mintha nem lennének ugyan olyanok, mint a látomásban szereplő négy arcúak!

<sup>384</sup> Arról hogy ebben a szakaszban Türosz királya és a kerub ugyanaz lenne: LAUNDERVILLE, D., *Ezekiel's Cherub: A Promising Symbol or a Dangerous Idol?*, in CBQ 54. (1992/3), 165-183.

### 2.2.3 A Hegy

Az Úr jelenléte olyan különleges módon kapcsolódik a hegyekhez, hogy az Ószövetség tanúsága szerint, még a korabeli környező népeket is félrevezette. Az 1Kir 20. szerint az ellenséges szír seregek úgy hitték, „*Hegyi istenek az isteneik, azért kerekedtek fölénk [...]*” (1Kir 20,23.). És valóban, hegynél történt Mózes meghívása, a Sínai-kinyilatkoztatás és Salamon temploma is hegyre épült, hogy csak néhány fontosabb példát említsünk. Furcsa azonban, hogy a hagyományok nem egységesek abban, melyik hegy is az, amelyik „otthonául” szolgálhatna az Úrnak. A különböző szövegek ugyanis különböző nevekkal illetik, talán nem is ugyanazt a hegyet: Hóreb (Kiv 3,1k.), Sínai (Bír 5,5.), Sion (Zsolt 9,12.), Párán (Hab 3,3.), Szeír (Bír 5,4.) stb.

A legjelentősebb teofánia, ami hegyhez kapcsolódik azonban kétségkívül az ún. „Sínai-kinyilatkoztatás” (Kiv 19,1 – Szám 10,10): „*Mózes erre azt mondta az Úrnak: »A nép nem jöhet fel a Sínai hegyére, hiszen te figyelmeztetted és parancsoltad meg: ‘Szabj határt a hegy körül, és tedd szentté a hegyet!’«*” (Kiv 19,23.) A történet-kritikai kutatás abban többé-kevésbé egyetért, hogy a Sínai-perikópa a Papi-íráshoz tartozik, és viszonylag kései anyaga annak, viszont hatástörténetileg az egyik legjelentősebb.<sup>385</sup> Ahogy G. von Rad mondja: „*Az ősi hitvallás különböző költői megfogalmazásai alapján is látható, hogy abban még nem szerepel a sínai események említése. Ezt a hagyomány-összefüggést nyilvánvalóan csak viszonylag későn illesztették be az üdvtörténet kánoni ábrázolásában.*”<sup>386</sup>

M. NOTH szerint az egész P forrás célja és középpontja a következő: Izrael mint kultuszközösség bemutatása, amelyet a Sínai eseménynél alapított az Úr: „*Senki sem fogja tagadni, hogy a P különleges érdeklődésének tárgya Izrael nemzeti és kultikus közössége, ahogy azt a Sínainál megalapították minden kapcsolódó rendeletével és szabályzatával. A téma iránti érdeklődésének igazi kiterjedettsége megmutatja, milyen jelentős is volt P-nek önmagában, és minden, amit P ezelőtt elmondott, annak sajátos oka, hogy ehhez a témához vezetett.*”<sup>387</sup> A P narratívája pedig véget ér Mózes és Áron halálával, amelyekre nagy figyelmet fordít, mivel ők

<sup>385</sup> RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, SZIT, Budapest é.n.

<sup>386</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I. – Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 154.

<sup>387</sup> NOTH, M., *The Chronicler's History* (JSOTSupp 50.), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 136.

voltak a Sínainál a közvetítők. Mikor átadták hivatalukat és meghaltak, a kultuszközösség megalapítása befejeződött.<sup>388</sup>

Ez a közösség, amelyet maga az Úr alapított, ebben a kontextusban nem függ az „ígéret földjétől” sem! Még a honfoglalás előtt, a későbbi Izraelen kívül alapította Isten, ezzel is hangsúlyozva, hogy ahogyan Ő sem kötődik helyhez, úgy Izrael kultuszközössége sem. Ahova az Úr vezeti, oda megy a nép is.<sup>389</sup> Ezt alátámasztja a honfoglalás témájának hiánya a P forrásban, és a kevés hivatkozás az atyáknak adott ígéretekre.

De más kutatók is hangsúlyozzák a pusztai, és a Sínainál történt események fontosságát. NOTHhoz hasonlóan például E. BLUM szerint is a Papi-írás – nála „P kompozíció” – fő témája az Úr közeledése a teremtéshez, és főleg, hogy választott népe körében éljen.<sup>390</sup>

F. M. CROSS szerint Izraelnek Mózesi eredete van, ami a sivataghoz kötődik és a nomád életformához, amely később normatív jellegűvé vált a vallási életben. Izrael (Mózesi magja) Egyiptomból ered, a Yhwh hitet a sivatagból viszi magával Kánaánba, ahol egy központi kultushely köré szerveződő törzsszövetség vallási alapjává lesz<sup>391</sup>.

B. D. SOMMER azt is hangsúlyozza, hogy a Sínai-kinyilatkoztatás, a törvény átadása, és így az eredete, akárcsak Izraelé, az ígéret földjén kívülre esett, azaz nem Izraelből vagy Júdából ered. Ezek a közösséghez kapcsolódnak, nem a földterülethez: „Megjegyezhetjük továbbá, hogy a tabernákulumnak, ahogy a törvénynek magának is, a pusztában, Izrael földjén kívül van az eredete; P (és a Pentateuchos többi forrásának) leírása szerint, Yhwh legfontosabb manifesztációja Izrael közösségén belül, de nem annak földjén történt.”<sup>392</sup>

Érdemes lehet még kissé jobban megvizsgálni R. S. KAWASHIMA véleményét, aki összeveti az *Enūma Eliš*t és a Bibliai teremtéstörténetet mint példákat a két világnézetre, amelyeket összehasonlít.<sup>393</sup> KAWASHIMA eredetileg a „szent” kategóriáját vizsgálja az ókori izraelita gondolkodásban a találkozás sátrán keresztül,

<sup>388</sup> U. o.

<sup>389</sup> FRANKEL, D., *Two Priestly Conceptions of Guidance in the Wilderness*, in JSOT 81 (1998), 31-37.

<sup>390</sup> SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 60. 53. lánbj.

<sup>391</sup> CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 51.

<sup>392</sup> SOMMER, B. D., i. m., 48.

<sup>393</sup> KAWASHIMA, R. S., *The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence: An „Archeology” of the Sacred*, in *The Journal of Religion* 86. (2006/2), 247-257.

elsősorban M. ELIADÉVEL szemben.<sup>394</sup> Ehhez a tudásszociológiát<sup>395</sup> hívja segítségül, azon belül is M. FOUCAULT ún. „archeológiája”<sup>396</sup> adja a metodológiai háttérrel.<sup>397</sup>

FOUCAULT a történelem során végbemenő ismeretelméleti szakadásokat tanulmányozta, vagyis azokat a folyamatokat, amikor egy társadalomban a fogalmak és velük a világképek *radikálisan* mást kezdenek el jelenteni. Ezeket a folyamatokat a „diskurzusan”<sup>398</sup> vizsgálja. KAWASHIMA kiindulási pontja, hogy hasonló episztemológiai töréseket, szakadásokat keres az ókori izraeli és a környező pogány közel-keleti (elsősorban ugariti és mezopotámiai) kultúra között, vagyis azt vizsgálja, hogy a formailag azonos (szó-)képeket jelentésükben megváltoztatják-e a szent szerzők, és ha igen milyen módon.<sup>399</sup>

Az első szakadást KAWASHIMA az istenkép és a világ kapcsolatának „transzcendenciájában” és „immanenciájában” látja. Szerinte a környező népek számára az istenek immanensek, azaz a szent és a profán szféra egyazon kozmoszban helyezkednek el, egységet alkotva, mintegy horizontálisan. Ezzel szemben a „transzcendens” (bibliai) megközelítésben egy szellemi „világ” kívül áll az anyagi kozmoszon.<sup>400</sup> Megjegyzendő, hogy KAWASHIMA szerint is, ez esetben az anyag és a szellem egymást feltételező és konstituáló elemek: *„Mert ez a két metafizikai princípium csak egy dualizmusban konstituálják egymást kölcsönös szembenállásukban. Ily módon, a transzcendens isten vagy istenek – jelen esetben nem beszélünk monoteizmusról–, és a fizikai univerzum gyakorlatilag egymást alkotják meg mint szellem és anyag, mintegy egymással szemben állva.”*<sup>401</sup>

Maga a mítosz szerinte (többek között ELIADE nyomán)<sup>402</sup>, bár nyelvi megfogalmazásában egy meghatározatlan régmúltban „volt”, nem képezi részét semmilyen értelemben a fizikai időnek, szándéka szerint sem! A meghatározatlan régmúlt (vö. *in illo tempore* ELIADÉNél) tkp. az időn kívüliséget fejezi ki. A mítosz

<sup>394</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 226-231.

<sup>395</sup> Ez a tudomány lényegében azt vizsgálja, hogy az ember – legtöbbször hétköznapi –gondolkodását, hogyan befolyásolja a társadalmi környezete. Ld. Békés V., - Fehér M., (szerk.), *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*, Typotex, Budapest 2005., 7-8, valamint SZEGEDI, P., *A tudásszociológia*, in *Bevezetés a tudományfilozófiába* (szerk. Ropolyi L.), ELTE, 2013, 84-85., <https://ttk.elte.hu/dstore/document/855/book.pdf> (utoljára megtekintve: 2022. június 28.)

<sup>396</sup> FOUCAULT terminológiáját, több műve közül elsősorban a *L'archeologie du savoir* címűből kölcsönözte, ami egy viszonylag korai munkája. Lényegében a korabeli „közbeszédet” (saját kifejezésével a korabeli „diskurzust”) vizsgálja. Magyarul: FOUCAULT, M., *A tudás archeológiája*, Atlantisz, Budapest 2001.

<sup>397</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 231-237.

<sup>398</sup> Lényegében minden fellelhető, a témához kapcsolódó szövegben: levelezések, könyvek, üzleti feljegyzések stb.

<sup>399</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 236-237.

<sup>400</sup> Vö. TAUBES, J., *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz, Budapest 2004, 7-58.

<sup>401</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 238.

<sup>402</sup> Ld. ELIADE, M., *A szent és a profán: A vallási lényegről*, Európa, Budapest 1999.

nem része az időnek, nem áll oksági viszonyban a jelennel, hanem annak egyfajta folyton jelenlévő, esszenciális, meghatározó valóságát írja körül emberi szavakkal: „A mitikus múlt inkább a jelenen belül létezik, mintegy végighúzóva az alatt, amit mi úgy képzelünk el, mint egy vertikális tengelyt. A mitikus idő ennél fogva visszaszerezhető, megismételhető, ciklikus. (...) Más szavakkal, a mitikus múlt nem megelőzi a jelent, ok és okozat módjára, hanem sokkal inkább megalapozza azt, annak lényege, paradigmája. Mert amint a múlt egyszer már megtörtént, az bizonyos értelemben logikailag »szükségszerű«, azaz visszavonhatatlan. (...) a mítoszokban elmondott események nem az emberek szemszögéből vannak, mert azok teljesen mások. (...) A mítosz más szavakkal, a kozmoszban azt fogja föl, ami örök, szükségszerű és lényegi.”<sup>403</sup> Érdeemes megjegyezni, hogy ilyenformán a mítosz az immanenciát testesíti meg narratív módon, mivel a mítosz és a „létezés” egyetlen egységes valóságot alkotnak, amelyben a mítosz fejezi ki az immanens meghatározó – és így ontológiai és logikai szükségszerűséget is kifejező – lényegét.

KAWASHIMA szerint a mítosz immanenciája abban az értelemben (is) monista, hogy a szenttel szemben, a profán kategóriája a „nem valós” irányába konvergál, míg a szent a (valódi) „létezés” felé.<sup>404</sup> A történelemben a profánnak valósága teljessé válik, míg a szent – mivel időben is az esetlegesség felé tolódik el – járulékosná, akcidentálisá lesz. A szent a világhoz képest transzcendens, megjelenése a világban esetleges.<sup>405</sup>

Eszerint, a mítoszból következik az *imitatio Dei*, amelyben a lényegi és a valóságos egybe olvad. Az ember a mítosz megvalósításával juttatja érvényre a benne megfogalmazott „természetfeletti” valóságot, és így válik eggyé az istenivel.<sup>406</sup> A történelem ezzel szemben nem „merőleges” a fizikai időre, hanem „horizontálisan” egybesimul vele.<sup>407</sup> A történelmi idő nem kívül áll a fizikai időn, hanem abban foglal helyet. Ez az elképzelés KAWASHIMA meglátása szerint dualista, mivel az örökkévalóság (pontoszerűen) kívül áll a történelmen (időn).<sup>408</sup>

A babiloni teremtéstörténetben (*Enūma Eliš*) az istenek princípiumok, akik a kozmosz „részeiként” születnek. Ez a „generáció” (a zavargás, „zaj”) megzavarja az öregebb istenek „nyugalmát”, vagyis a fennálló rendet. Az ezt követő háborúban az

<sup>403</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 240-241.

<sup>404</sup> Vö. A káosz és a rend kettősének témája.

<sup>405</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 246-247.

<sup>406</sup> Vö. ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza: avagy a mindenség és a történelem*, Európa, Budapest 2006.

<sup>407</sup> Pont fordítva, mint a földi, kozmikus és az isteni világ. Ott a transzcendens istenkép a vertikális.

<sup>408</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 214-242.

új főisten (Marduk) az öreg istenekből létrehozza a kozmoszt, azaz az új világrendet. Ennek központjaként megalapítja Babilont és benne templom-palotáját, majd az embereket, hogy szolgálják az isteneket. Ezután ő is megpihen, vagyis fixálódik az „örök” világrend.

Lényeges, hogy ebben a világrendben Babilon – mint kultuszközpont – isteni szükségszerűséggel az, ami, vagyis természetéből adódóan szent!

A bibliai teremtéstörténetben Isten kívül áll a teremtésen.<sup>409</sup> Megállapítja, hogy a teremtés „jó”, de ez magában foglalja a rossz lehetőségét, vagyis a világ nem természetesen (szükségszerűen) szent. Ő is megpihen, jelezve a világrend fixálását, de a történeti szemlélet itt – KAWASHIMA szerint – nem áll meg. Az Úr szentélye, vagyis a Sátor (P) *csak a sínai esemény után készül el*, és ezután sem lesz evilági helyhez kötött. A szent helyek és idők (események) esetlegesek, nem megismételhetőek, csupán a történelmi emlékezet szintjén feleleveníthetőek. Az ünnepek történelmi jelentést kapnak, a természeti jelenségek nem immanens szimbólumok többé, hanem Isten általi konvencionális jelekké (תִּסֵּא) válnak.<sup>410</sup>

Röviden, eszerint a megközelítés szerint a Sínai-kinyilatkoztatás során végbemenő kultuszalapítás az egész teremtés voltaképpen célja és csúcspontja. Ez egybecseng NOTH fentebb kifejtett álláspontjával, hogy a Sínai események a Papi-írás központi témája és tulajdonképpeni célja.

Összegzésképpen elmondható, hogy a hegy mint motívum fizikailag és szimbolikusan is fontos szerepet játszik az ószövetségi istenkapcsolatban, de mégsem köti gúzsba azt. Isten egy hegyen adja az izraeliták számára a törvényt, a kultuszt és köt velük szövetséget.<sup>411</sup> Tulajdonképpen itt jönnek létre mint nép, sőt itt alapozza meg – népében – az egész emberiség üdvözülésének módját: *„itt a Sínain Jahve kötelező érvényű rendelkezéseket jelentett ki népe számára, amelyek révén a nép számára lehetségessé vált az Isten előtti élet.”*<sup>412</sup> Ezután, amint a nép sikeresen megveti a lábát, a számára kiválasztott helyen, az Úr elfoglalja helyét, népe körében, a Sionon.

Minden különösebb magyarázkodás nélkül belátható, hogy ez a hagyomány Ezekiel könyvében is folytatódik. Az eljövendő templom szintén a hegyre épül majd

<sup>409</sup> Ezt SOMMER is erősen hangsúlyozza ebben a témában, és szerinte a P nem is tudta önellentmondás mentesen összeegyeztetni a Jelenlét témájával. SOMMER, B. D., i. m. 58-62.

<sup>410</sup> KAWASHIMA, R. S., i. m. 247-257.

<sup>411</sup> SCHWARTZ, B. J., *The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai*, in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, (szerk. Fox, M. V.), Eisenbrauns, Winona Lake 1996, 103-134.

<sup>412</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007. 154.

föl (Ez 40-48.), és az Úr állandó lakhelyévé fog válni (Ez 48,35.). De, és ezt hangsúlyozni kell, nem válik foglyává a helynek, amikor Izrael méltatlanná válik, az Úr elhagyja az általa választott hegyet (Ez 11,23.). Izrael Istene elsősorban az általa kötött szövetséghez hű, és a választottságot mindig ennek fényében tekinti.

#### 2.2.4 A Sátor

Az Úr sátra, amelyet az izraeliták a pusztai vándorlás alatt vittek magukkal, és különösen erősen kapcsolódik Isten jelenlétéhez, roppant sokat tárgyalt a szakirodalomban, annak ellenére, hogy sem arról nincsen egyetértés, valójában hány sátor keveredik össze ezekben az elbeszélésekben, sem pedig arról, volt-e egyáltalán bármi efféle sátor a történelemben a vallási elképzeléseken kívül.

Maga a Sátor, ahogy a Kiv 25-31. és 35-40. leírja, lényegében szilárd vázra erősített textilanyagokból megalkotott, szakrális célú, hordozható építmény (tkp. egyfajta mobilizálható templomkomplexum), amelyhez több, főleg kultikus célú kiegészítő (oltárok, gyertyatartó stb.) tartozik.<sup>413</sup>

Már J. WELLHAUSEN fölvetette, hogy a Papi-írásban tárgyalt sátor nem több pusztai irodalmi fikciónál, amelyben a salomoni templomot vetítették egy korábbi korba, idealizált formába. A P – amely WELLHAUSEN szerint egységben kezeli a sátrat, a ládát és minden hozzájuk tartozó kultikus kelléket – által leírt „tabernákulum”, vagyis sátor-hagyomány az izraelita kultuszközösség alakulását írja le egy központi szentély (sátor) körül, a Sínai hegynél. Mint ilyen, egy idealizált visszavetítés, vagyis egy fogság utáni irodalmi konstrukció, amely monoteista és teokratikus. Ezért a „Papi tabernákulum” (nevezhetjük „P sátor”-nak: Kiv 25-31 és 35-40.) „kegyes hazugság”, amelyben előfordulnak ősbibliai elemek (mint a Kiv 33,7-11), ezek szerint volt a ládának egy primitív hordozósátra.<sup>414</sup> Ez az álláspont ugyan fel-feltűnik a szakirodalomban, de manapság már inkább tudománytörténeti jelentősége van.

Az *amphiktyonia* elméletben (ALT és NOTH) amellyel törtek lándzsát, hogy egy közös (központi) kultushelynek lennie kellett a közös Yhwh hitben, különben a több kultushely széthúzását idézett volna elő, és nem teremtett volna egységet a törzsek között.<sup>415</sup> Hasonlóképp, F. M. CROSS álláspontja, hogy a tabernákulumnak és

<sup>413</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 189, valamint CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 61-63.

<sup>414</sup> CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 46-47.

<sup>415</sup> CROSS, F. M., i. m. 50.

(áttételesen) Izraelnek Mózesi eredete van, amely a sivataghoz kötődik, valamint a nomád, vándorló életformához. Később ez normatív jellegűvé vált a vallási életben: Izrael (Mózesi magja) Egyiptomból ered, amely a Yhwh hitet a sivatagból hozta magával Kánaánba, ahol egy központi kultuszhely köré szerveződő törzsszövetség vallási alapjává lesz.<sup>416</sup>

G. VON RAD volt az, aki a modern kutatásban részletesen tárgyalta, és meggyőzően alá is támasztotta azt az eshetőséget, hogy az Ószövetség vonatkozó szövegeiben két különböző sátor képe egyesül a Papi-írásban.<sup>417</sup>

RAD nyomán először is nézzük meg, milyen nevekkel illetik a vonatkozó szövegek a „sátrat”:<sup>418</sup>

„találkozás sátra”	אֹהֶל מוֹעֵד	Kiv 27,21; 28,43; 29,4.10k.30.32.44; 30,16.18.20. stb.
„bizonyság sátra”	אֹהֶל הָעֵדוּת	Szám 9,15; 17,22k; 18,2.
„bizonyság hajléka”	מִשְׁכַּן הָעֵדוּת	Kiv 38,21; Szám 1,50.53; 10,11. stb.

Ide kívánczok, hogy CROSS később felhívta a figyelmet ókori párhuzamok alapján arra, hogy a „találkozás sátra” kifejezést „gyűlés sátrának” is lehet értelmezni, amely eredetileg az *amphiktyonikus* (vallási-politikai) gyűlésekre vonatkozhatott.<sup>419</sup> A két értelmezés (politikai-kollektív és profetikus-személyes) nem zárja ki egymást. Az alábbi szöveg (Kiv 29,42-45.) ezt alátámasztja:

*42Ez legyen az Úrnak bemutatandó egészen elégő áldozat, ezt kell szüntelenül bemutatni közöttetek nemzedékről nemzedékre, a bizonyosság sátrának ajtajánál [פֶּתַח אֹהֶל-מוֹעֵד], az Úr előtt [לִפְנֵי יְהוָה]. Oda foglak majd*

<sup>416</sup> „laza szövetségbe szerveződtek, valójában egy primitív teokratikus rendszerbe, egy központi szentély körül” I. m. 51.

<sup>417</sup> Mint látni fogjuk, manapság szövegszinten akár három vagy négy sátorról is beszélhetünk! Ez nem jelenti azt, hogy bárki is számolna négy sátorral fizikai értelemben, hanem egymásra rakódott redakciós rétegekben vetődhet fel 1-4 sátor-elképzelés, ill. hagyomány. Ez nem zárja ki azt, hogy fizikailag nem létezett egyik sem – ezt a magunk részéről nem tartjuk valószínűnek – de azt sem, hogy akár három is létezhetett: a találkozás sátra, a sátor, ahol a ládát tartották és Dávid sátra. Ezekről ld. később. Maga VON RAD hangsúlyozza, hogy a papi sátor-hagyomány régebbi elemeket dolgoz egybe: RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 189-190.

<sup>418</sup> Itt sajnos a magyar fordítások nem kellőképpen következetesek, és sajnos nem is eléggé pontosak. A fordítók láthatóan szinonimként kezelték a kifejezéseket, ami hibás eljárás. Ezért, ahol nem hosszabban (teljes verseket) idézünk a Szentírásból, ott saját terminológiára váltunk, ez adott esetben átfedésben lehet egy-egy fordítással.

<sup>419</sup> CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 65.



téged rendelni [אֲנִיעַד לְכֶם], hogy szóljak hozzád.<sup>43</sup> Ott parancsolok [וְנִעַדְתִּי] majd Izrael fiainak, és dicsőségem [בְּכִבְדִּי] megszenteli az oltárt.<sup>44</sup> Az oltárral együtt megszentelem a bizonyosság sátrát [אֶת־תֹּאֲהֶל מוֹעֵד], valamint Áront és fiait, hogy papjaimmá legyenek.<sup>45</sup> Izrael fiai között fogok lakni és Istenük lesznek,<sup>46</sup> s megtudják, hogy én, az Úr vagyok az ő Istenük, aki kihoztam őket Egyiptom földjéről, hogy közöttük lakjam, én, az Úr, az ő Istenük.

Ez a szöveg több részlet miatt is érdekes számunkra, ugyanis rengeteg dolog kapcsolódik benne össze. Mint CROSS rámutatott, az Úr személyes találkozása Mózesrel és a néppel, amit itt „rendelni” és „parancsolásnak” fordítottak – nem alaptalanul –, mindkét esetben igazából egyazon ige (נִעַד) nifal alakjait használja, amelyből a „találkozás sátra” kifejezés is képezve van. Azonban nem lenne pontos mindkét esetben találkozásként fordítani, mivel egyértelműen kultikus parancsot ad az Úr. Ugyanakkor, CROSS is elismeri a profétikus jelleget: az Úr a kultuszközösség (törzsszövetség) királya (teokrácia), Ő dönt háború és béka kérdésében (is), de ezt a Mózesrel való személyes találkozáson keresztül teszi.<sup>420</sup>

A szöveg második felében pedig azt hangsúlyozza Isten, hogy népe között fog lakni, vagyis jelen lesz közöttük, sőt: ezt jelöli meg Izrael kiválasztásának okaként, és a szöveg ehhez kapcsolja az Úr „megismerését” is. Ezek a gondolati társítások utóbb Ezekiel könyvében is összekapcsolódnak és kardinális jelentőségűek lesznek.

Megemlítendő még, hogy a szöveg használja „az Úr előtt” és a „dicsőség” kifejezéseket is, amelyek – mint alább be fogjuk mutatni –, szintén az Isten jelenlétének különböző hagyományaira utalnak.

A legfontosabb kulcsszöveget – amelyből VON RAD is kiindul – az E forráshoz szokták sorolni (Kiv 33,7-11.):

<sup>7</sup>Mózes pedig fogta a sátrat, és messze a táboron kívül<sup>421</sup> verte azt fel, s elnevezte szövetség [találkozás] sátrának<sup>422</sup>. Így a népből mindenkinek, akinek valami kérdezni valója volt, ki kellett mennie a szövetség [találkozás] sátrához, a táboron kívülre<sup>423</sup>.<sup>8</sup> Valahányszor Mózes kiment

<sup>420</sup> CROSS, F. M., i. m. 65.

<sup>421</sup> מַחֲרִץ לְמַחְנֵה הַרְחֵק מִן־הַמִּחְנֵה

<sup>422</sup> וְקָרָא לוֹ אֶהֱל מוֹעֵד

<sup>423</sup> וַיֵּצֵא אֶל־אֶהֱל מוֹעֵד אֲשֶׁר מַחֲרִץ לְמַחְנֵה

a sátorhoz, fölkelt az egész nép, mindenki kiállt sátra ajtajába<sup>424</sup>, és nézett Mózes után, amíg ő be nem ment a sátorba. <sup>9</sup>Amikor aztán belépett a [szövetség]<sup>425</sup> sátrába<sup>426</sup>, leszállt a felhőoszlop<sup>427</sup>, megállt az ajtónál<sup>428</sup>, és az Úr beszélt<sup>429</sup> Mózesrel. <sup>10</sup>Amikor az izraeliták látták<sup>430</sup>, hogy a felhőoszlop ott áll a sátor ajtajánál<sup>431</sup>, mindannyian felálltak, és leborultak<sup>432</sup> sátruk ajtajában<sup>433</sup>. <sup>11</sup>Az Úr pedig beszélt<sup>434</sup> Mózesrel, szemtől szembe<sup>435</sup>, úgy, ahogy az ember a barátjával szokott beszélni<sup>436</sup>.<sup>437</sup> Aztán Mózes visszatért a táborba, de szolgálja, az ifjú Józsué, Nún fia nem távozott a sátortól.

Az alábbi elemeket találjuk itt, amelyeket mint állandó hagyományelemeket vehetünk sorra:<sup>438</sup>

1. A sátor a táboron kívül van felállítva.
2. Az Úr felhő képében leszáll.
3. Az Úr a sátor ajtajában áll meg.
4. Mózesrel „szemtől szembe” beszél.
5. Az Úr megnyilvánulása nyilvános és ideiglenes.
6. Az Úr megjelenése a prófétizmushoz kötődik

1. A sátor elhelyezkedése. Egyértelműen a táboron kívülre esik, szemben a papi sátor-hagyománnyal és a későbbi templommal, amelyek a tábor, illetve az ország közepén helyezkednek el:<sup>439</sup> „Ki-ki a maga csapata, jelvénye, zászlaja és nagycsaládja szerint táborozzon Izrael fiai közül a szövetség sátra körül<sup>440</sup>.” (Szám 2,2). Ezt a tábor-elrendezést a Papi-írásához szokták kötni, míg a táboron kívülit az Elohistához. CROSS egyiptomi, pun és asszír párhuzamok alapján a sátor elhelyezését a táboron kívül elveti, de elképzelhetőnek tartja, hogy békeidőben a táboron kívül

<sup>424</sup> פתח אֶת־הַלָּוֹיִם

<sup>425</sup> Betoldás.

<sup>426</sup> הָאֵתֶרֶת

<sup>427</sup> יָרַד עַמּוּד הַעָנָן

<sup>428</sup> וַעֲמַד פֶּתַח הָאֵתֶרֶת

<sup>429</sup> וַדַּבֵּר

<sup>430</sup> וַיֵּרְאוּ כָל־הָעָם

<sup>431</sup> אֶת־עַמּוּד הַעָנָן עֹמֵד פֶּתַח הָאֵתֶרֶת

<sup>432</sup> וַהֲשִׁתַּחוּוּ

<sup>433</sup> פֶּתַח אֶת־הַלָּוִיִם

<sup>434</sup> וַדַּבֵּר

<sup>435</sup> פְּנִים אֶל־פְּנִים

<sup>436</sup> כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ

<sup>437</sup> Vö. Szám 12,6-8.!

<sup>438</sup> RAD, i. m. 190; valamint LEWIS, J. O., *The Ark and the Tent*, in *Review and Expositor* 74. (1977/4), 539.

<sup>439</sup> CLIFFORD, R. J., *Kivonulás könyve*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 124-125.

<sup>440</sup> מִנְּגִד סָבִיב לְאֵתֶרֶת־מוֹעֵד יַחְנוּ Vö. Kiv 25,8.

állították fel mint „vezetőt”. A szakrális sátor közepre helyezése indokolt háború (honfoglalás), vagy más veszély esetén, mert így védettebb. Ugyanakkor a 12 törzs körben felállítását a Papi-írás idealizálásának tartja.<sup>441</sup>

Egyébként, a vallástudomány jól ismeri az olyan szakrális térelrendezéseket, amelyekben a szent – vagy a még szentebb – a perifériára kerül. Ezt a numinózus keltette *tremendum*hoz, illetve a szenthez magához mint veszélyforráshoz szokás kötni. Itt elég, ha a megannyi jelenetre gondolunk, amikor az Úr figyelmezteti a népet arra a veszélyre, amit a Jelenlétének pusztá közelsége okoz (pl. „Az Úr azt felelte neki: »Eredj, menj le! Aztán gyere fel Áronnal együtt, de a papok és a nép ne lépjék át a határt, ne jöjjenek fel az Úrhoz, hogy meg ne ölje őket!«” Kiv 19,24.). Ennek a veszélynek maga a nép is tudatában volt (pl. „Így szóltak Mózeshez: »Te beszélj hozzánk és meghallgatunk. Isten ne szóljon hozzánk, nehogy meghaljunk.«” Kiv 20,19.).

2. Az Úr jelenléte itt felhő képében nyilvánul meg. Ez valószínűleg a legrégebbi megjelenési formája Isten jelenlétének, amely nem antropomorf. Érdeemes lehet megjegyezni, hogy itt csak felhőről van szó, tűzről nem (ellentétben például a Kiv 40,38-cal).

A felhő mozgása is érdekes lehet számunkra, minthogy a szakirodalom is többet foglalkozik ezzel az igével (נָחַ), amely a felhő teofánia mozgását szokta jelölni (Kiv 33,9; Szám 11,25; 12,5. stb.). A kutatók ezt kifejezetten az Elohistához<sup>442</sup> kötik, tehát egy relatíve régi hagyományról lehet szó.

3. Érdekes részlet lehet, hogy néhány kapcsolódó helyen hangsúlyozzák a szövegek, hogy a felhő (a Jelenlét) a sátor ajtajában állt meg. Ennek megkülönböztető jele akkor lesz, amikor látjuk, hogy más esetekben a felhő a sátor „fölött” áll meg (Kiv 40,38. stb.), vagy betölti azt (Lev 16,2; Ez 10,4. stb.). Ezek potenciálisan különböző hagyományrétegekből (redakciós rétegekből) származhatnak. Azonban ez csak egyetlen lehetséges eleme az általunk vizsgált hagyománynak, nem lehet elvonatkoztatni a többitől.<sup>443</sup>

Érdeemes megjegyezni azt is, hogy a nép tagjai, az itt leírt prófétálási rítus során az *imitatio Dei* jeleit mutatják! Mindenki a saját sátra előtt tulajdonképpen az Úr helyébe áll a sátra elé, nem pedig a sátorba mint Mózes! Viszont a nép az Úr felé fordul, nem a sátra felé, mint feltehetőleg az Úr „tenné”.

<sup>441</sup> CROSS, F. M., i. m. 55.

<sup>442</sup> SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 45.

<sup>443</sup> Például, hogy az itt leírt felhő(oszlop) megjelenés mennyiben kapcsolódik a tűz(oszlop) képhez?

4. Feltűnő ezen kívül, hogy ebben a szakaszban az Úr „beszél” Mózeshez, mégpedig „szemtől szemben”, de nem „találkozik” vele, legalábbis nem használja a נִפְגַּעֵי ige semmilyen alakját! Egyébként, ez a pont az, ahol a találkozás sátrának hagyománya szembe megy más hagyományokkal, jól megkülönböztethető módon. Mózes kitüntetettsége, hogy „szemtől szemben” beszél az Úrral. Ez meglehet, de nyíltan szembe megy például a Kiv 33,18-23-mal. Az egyik feloldása a problémának, hogy a sátorban bekövetkező eseményt egyfajta „beszélgetésre”, próféciaira korlátozzuk.<sup>444</sup> Ez első pillantásra megoldaná a problémánkat, azonban, ha ez így van, miért nevezi a sátrat a „találkozás sátrának”, és miért kíséri teofánia (a felhő leereszkedése) az eseményt? Van egy párhuzamos szövegünk:

„<sup>4</sup>Az Úr egyszer csak így szólt Mózeshez, Áronhoz és Mirjamhoz: „Menjete mind a hárman a megnyilatkozás sátorához<sup>445</sup>!” Tehát odamentek mind a hárman. <sup>5</sup>Az Úr akkor alászállt a felhőoszlopban<sup>446</sup>, a sátor bejáratához lépett<sup>447</sup> és szólította Áront és Mirjamot. Ezek ketten előléptek. <sup>6</sup>Az Úr így szólt: „Halljátok szavam! Ha valaki próféta köztetek, általában látomásban jelenek meg neki vagy álmában szölok hozzá. <sup>7</sup>De nem így (teszek) szolgálom, Mózesrel. Ő mindenütt otthonos házámban. <sup>8</sup>Vele szemtől szembe beszélek<sup>448</sup>, nem pedig rejtélyesen<sup>449</sup>. Igen, ő láthatja az Urat a maga valóságában<sup>450</sup>. Hát hogy mertetek mégis szolgálom, Mózes ellen szóbeszédet kezdeni?” <sup>9</sup>S az Úr haragja fölgerjedt ellenük. Amikor elment, <sup>10</sup>s a felhő eltűnt a sátor felől, lám, Mirjamot, mint a hó, ellepte a lepra. Amikor Áron Mirjamhoz fordult, lám, az (már) leprás volt.” (Szám 12,4-10.)

A szöveg megerősíti, hogy prófétalásról van szó, illetve annak mikéntjéről. Mózes különleges módon kapja a prófeciákat – beszél az Úrral –, de nem csupán erről van szó! Mózes látja (נִבֵּא) az Urat, mégpedig különleges módon, hiszen a felhőt mindenki láthatja a sátor előtt. Ő Yhwh „alakját”, „formáját” (תְּמוּנָה) látja. Bármit is takar ez a valószínűleg szándékolt körülírás, annyi bizonyos, hogy valami olyan különleges Jelenlétét írja körül, amely nem szűkíthető egyszerű beszédre.

<sup>444</sup> Pl. CLIFFORD, R. J., i. m. ugyanott.

<sup>445</sup> אֶל-אֱהֹרָה מוֹעֵד

<sup>446</sup> וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעַמּוּד עָנָן

<sup>447</sup> וַיַּעֲמֵד פְּתַח הָאֹהֶל

<sup>448</sup> פָּה אֶל-פֶּה אֲדַבְּרֶיבּוּ

<sup>449</sup> וּמִרְאָה לֹא בְּחִידָת

<sup>450</sup> וַתִּמְנַת יְהוָה יְבִיט

5. Ebben a hagyományban az egész nép látja a történeteket, noha nem hallja!<sup>451</sup> Maga a teofánia nyilvános, a felhő mindenki szeme láttára leereszkedik, de a próféciának csakis Mózes a fültanúja. Ezzel függ össze, hogy a Jelenlét itt ideiglenes! Az Úr megjelenik, kinyilvánítja szándékát Mózesnek, majd „elmegy”. Ennek a kutatástörténetben hallatlan jelentősége lett. Ez egyértelmű választóvonal a különböző hagyományok között, amelyek a Jelenlétre vonatkoznak. Az egyik részük, úgy, mint ez, ú. n. „**megjelenés-teológia**”, azaz a Jelenlét nincs folyamatosan, érzékelhető módon jelen. A másik részük, „**jelenlét-teológia**”, azaz az isteni jelenlétnek valamilyen permanens módját vázolják fel.<sup>452</sup>

6. Végül ki kell térni rá, hogy úgy tűnik, ebben az Elohistához köthető hagyományban Isten megjelenése a (mózesi) próféciához kötődik. VON RAD ide sorolja Eldád és Medád történetét is, amely szintén a prófétafunkcióról szól:

*<sup>16</sup>Azt mondta erre az Úr Mózesnek: »Gyűjts egybe nekem hetven olyan férfit Izrael vénei közül, akikről tudod, hogy a nép vénei s elöljárói, s vidd őket a szövetség sátrának ajtajához és állítsd ott őket magad mellé.[...] <sup>24</sup>Elment tehát Mózes és elmondta a népnek az Úr szavait, s egybegyűjtött hetven férfit Izrael vénei közül, s odaállította őket a sátor köré. <sup>25</sup>Ekkor leszállt az Úr a felhőben, szólt hozzá és elvett abból a lélekből, amely Mózesen volt, s odaadta a hetven férfinak. Ezek, amikor megnyugodott rajtuk a Lélek, akkor prófétálni kezdtek, máskor azonban nem. <sup>26</sup>Két férfi azonban a táborban maradt: az egyiket Eldádnak, a másikat Medádnak hívták; ezeken is megnyugodott a Lélek, mert ők is az összeírtak között voltak, csak nem mentek ki a sátorhoz. (Szám 11,16.24-26.)*

A sátor, a jelek szerint nem képezte kultusznak – úgy, mint áldozatbemutatóknak a rendszere – a részét. A papi funkciók helyett a prófétafunkciókkal állott kapcsolatban, egyfajta jóslást (Isten megkérdezését) tett lehetővé.<sup>453</sup>

Visszatérve VON RAD véleményére, szerinte a sátrat az Úr ládájával a P kapcsolja össze, visszatérve a megjelenés-teológiához<sup>454</sup>, de hozzákapcsolva a kultuszt is (Kiv 29,42k.). Ehhez ősi hagyományokat használ fel, azok szókincsével

<sup>451</sup> Vö. Kiv 29,43: „Ott parancsolok [וְיִצְדְּקוּ] majd Izrael fiainak, és dicsőségem megszenteli az oltárt.”

<sup>452</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 83-87.

<sup>453</sup> RAD, G. v., i. m. 190.

<sup>454</sup> De a jelenlét teológia itt-ott még felbukkan.

úgy, mint például „az Úr előtt” kifejezést, amelyet az áldozatbemutatásra vonatkoztat.<sup>455</sup> Ezekben, az eredeti sátorhoz kapcsolódó jelenetekben Isten mint „felhő”<sup>456</sup> jelenik meg rendszerint. Eszerint Yhwh távoli, aki eljön Izraelhez, hogy találkozzon vele. RAD ezt a hagyományt a pusztai vándorlás idejéből eredezteti.<sup>457</sup>

CROSS ezzel szemben, nem választja szét a ládát és a sátrat, hanem a tabernákulumot (sátor + láda + egyebek) egységes egészként utalja vissza a mózesi eredethez. Mint már említettük ókori párhuzamok miatt a sátor elhelyezését a táboron kívül általában elveti,<sup>458</sup> és nézete szerint a ládát az eredeti sáortól csak Dávid választja külön, hogy a középponti kultuszt, annak legfőbb ereklyéjével a semleges (nem északi vagy déli) Jeruzsálembe ültesse át, legitimálva ezzel hatalmát, ez volt „Dávid sátra”.<sup>459</sup> „<sup>17</sup>Az Úr ládáját aztán bevitték, s elhelyezték a helyére, annak a sáornak a közepére<sup>460</sup>, amelyet Dávid állított neki, majd egészen eléggő áldozatokat s békeáldozatokat mutatott be Dávid az Úr előtt.” (2Sám 6,17.) CROSS a Papi-írásban leírt tabernákulumot erre a sátorra vonatkoztatja, amely az egyszerűbb, eredeti sivatagi sátrat váltotta fel, és kevésbé volt hordozásra alkalmas.<sup>461</sup> Arra is felhívja a figyelmet, hogy ebben a sátorban már volt elkülönített része a ládának, vagyis a *Szentek Szentje* ekkor már létezett.<sup>462</sup>

CROSS a מִשְׁכָּן szót a tabernákulumra vonatkoztatja. Eredeti jelentése (párhuzamok alapján) egyszerűen „sátor” volt. Ez később a „költői” szóhasználatban „A Sátor”-t kezdte jelenteni, és a jelentést átvitték a mindenkori (központi) kultushelyre.<sup>463</sup> Etimológiailag a מִשְׁכָּן – „lakik”, „sátorozik” igét is ehhez kapcsolja. A pusztában az Úr népe körében „sátorozik” („lakik”): „*Készítsenek nekem szentélyt [מִשְׁכָּנִי], hogy közöttük lakhassam [אֶתִּי בְּתוֹכָם]*,” (Kiv 25,8.) Ezzel a téma egy másik szakértője egyáltalán nem ért egyet, M. HARAN szerint a sátor és a tabernákulum két teljesen más koncepció: „(...) az alapvető eltérés (a P és az E sátor között) már magában a két intézmény elnevezésében is nyilvánvaló: a miškān, tabernákulum szó jelöli a helyet, ahol Isten šōkēn, lakik, azaz a lakhelyét; míg az ’ohel mō’ed (utóbbi főnév a y’d gyökből származtatva) azt a helyet írja le, ahová

<sup>455</sup> RAD, G. v., i. m. 192.

<sup>456</sup> מִשְׁכָּן

<sup>457</sup> RAD, G. v., i. m. 117.

<sup>458</sup> CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 55.

<sup>459</sup> CROSS, F. M., i. m. 56-57.

<sup>460</sup> אֶתִּי בְּתוֹכָם מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכָם

<sup>461</sup> CROSS, F. M., i. m. 63-65.

<sup>462</sup> CROSS, F. M., i. m. 64.

<sup>463</sup> CROSS, F. M., i. m. 65-66.

*kijelölt időpontban eljön, a sátrat, amelynek bejáratához leereszkedik a prófétai hívásra válaszul; hogy utána elhagyja, amikor vele való találkozás véget ér.”*<sup>464</sup>

A P később rájátszik erre az archaikus hagyományra, és ezzel az igével már csak az Úr „lakik” (népe körében). CROSS úgy gondolja, hogy a P ezzel teológiai szakszóvá tette, amellyel az isteni immanenciát fejezte ki.<sup>465</sup> Az ótestamentumi כַּוֵּן „lakni” igét azonban Istenre nem használja földi lakhelyen. Csak az „égben” lakik az Úr ezzel az igével, illetve a kerubokon, vagyis Istenre vonatkoztatva csak „trónol” értelemben használja!<sup>466</sup> CROSS szerint, a P az isteni transzcendencia-immanencia problémát oldotta meg az archaikus קָוַן igével, amikor szakkifejezéssé fejlesztette: Isten nem „lakik” a földi világban, Ő (csak mintegy) „sátorozik” népe körében, nem kötődik szigorúan helyhez.<sup>467</sup>

R. D. CLEMENTS, aki egy egész monográfiát szentelt a Jelenlét és az ószövetségi szent helyek kapcsolata témájának,<sup>468</sup> egészen máshol húzza meg a hagyományok közötti határokat.

CLEMENTS szerint két teológia emelkedik ki egymás ellenében Izrael vallástörténetében:

1. Yhwh szövetsége Izraellel;
2. A Templom mint Isten állandó lakóhelye.

Az első a törzsszövetség korból való, míg a második az Izraelben való letelepedés hatására indul meg. Először Siló válik kultuszközponttá, ahol úgy tűnik CLEMENTS számára, hogy Yhwh-val azonosul az *Él Sabaoth* néven tisztelt isten.<sup>469</sup> Ezután a jelentős fordulópontot a jebuzita Jeruzsálem elfoglalása jelenti. Ekkor Dávid megteszi fővárosává Jeruzsálemet, az addigi főpap-király Cádokot pedig meghagyja főpappnak, miután Yhwh-t ekkor azonosítják a helyi *Él Elyon*-nal.<sup>470</sup> Ezzel megnyílik az út Izrael vallástörténetében egy erőteljes kánaánita hatás kialakulása előtt. Yhwh inentől fogva egyre inkább kötődik Jeruzsálemhez, és ez a kötődés végül Salamon templomában teljesedik ki.<sup>471</sup>

<sup>464</sup> Idézi: SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 56.

<sup>465</sup> CROSS, F. M., i. m. 67.

<sup>466</sup> U. o.

<sup>467</sup> CROSS, F. M., i. m. 67-68.

<sup>468</sup> CLEMENTS, R. E., *God and Temple*, Basil Blackwell, Oxford 1965.

<sup>469</sup> CROSS, F. M., i. m. 40.

<sup>470</sup> CROSS, F. M., i. m. 41-49.

<sup>471</sup> CLEMENTS elméletét röviden ismerteti (és kritizálja): HARAN, M., *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, in *Biblica* 50. (1969/2), 251-267.

A két eltérő teológia – Yhwh kötődése Izraelhez mint néphez (kultuszközösséghez) és Yhwh kötődése Jeruzsálemhez – egymás mellett él tovább a történelemben, és egyik sem tud végleg felülkerekedni a másikon, míg végül a kereszténységben nyerik el nyugvópontjukat.

Újabbban a témához – R. CLEMENTS nyomán – B. D. SOMMER<sup>472</sup> szólt még hozzá. Meglátása szerint az Elohista mindig a „találkozás sátráról” beszél, és soha nem *tabernákulumról* sem pedig a „szövetség sátráról”. Az Úr nincs a világban jelen folyamatosan, hanem csak időnként jelenik meg (Kiv 33,9-11a; Szám 11,16-17.24b-30; 12,5-10.). Úgy gondolja, hogy az E-ben nem szerepel sem a láda sem semmilyen szakrális tárgy, amelyet „trónusnak” lehetne nevezni. A  $\text{רָקַע}$  („leereszkedik”) ige alanya a felhő, amely jön-megy (Kiv 33,9; Szám 11,25; 12,5.).<sup>473</sup>

Ezzel szemben, a P a tabernákulumot mint a kultusz középpontját és az egész teremtés célját írja le.<sup>474</sup> SOMMER (CLEMENTS-et követve) szerint a Papi-írás nem a helyhez köti Isten jelenlétét, hanem a kultuszhoz, annak tárgyain keresztül (mint pl. Ninivei Ištar). Helyek helyett inkább az atyákhoz kötődést erősíti, akik maguk is vándorló nomádok voltak, és nem kapcsolódtak különösebben területekhez, sőt, életük nagy részében a későbbi Izrael területén kívül éltek.<sup>475</sup>

CLEMENTS szerint a nem helyhez kötött megjelenés-teológia eredeti izraelita, míg a lakótemplomban megnyilvánuló jelenlét-teológia kánaánita eredetű, mégpedig jeruzsálemi jebuzita, akiknek letelepedett életmódjából adódó *Él-Elyon* kultusza beolvadt a Yhwh hitbe Dávid hódítása után. Ezt ma már általában elvetik (SOMMER is) mint ilyen élesen elválasztható kategóriákat (izraelita-kánaánita).<sup>476</sup>

A tabernákulum terve (Kiv 25-39.) tulajdonképpen két séma egyeztetése, ahogy két teológiáé is. A salamoni templomé (és vele végső soron a kánaánita templomoké) és a szemita sátor-szentélyeké. SOMMER szerint azonban, ez utóbbi felé billen a mérleg ez esetben.<sup>477</sup> Úgy látja, a P tabernákuluma, mivel keveri a két megközelítést, olvasható mind az E (találkozás sátra), mind a D (Salamon temploma) kontrasztjaként is. Megjegyzendő, hogy a P is használja az  $\text{אֱהָל מוֹעֵד}$  kifejezést. SOMMER szerint a P tabernákuluma „ $\text{מִשְׁכָּן}$ ” az E sátrával szemben, de „ $\text{אֱהָל מוֹעֵד}$ ” a salamoni templommal szemben. Mindenesetre a tabernákulum (P) egy

<sup>472</sup> SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 41-63.

<sup>473</sup> CROSS, F. M., i. m. 44-45.

<sup>474</sup> CROSS, F. M., i. m. 42-44.

<sup>475</sup> CROSS, F. M., i. m. 48-50.

<sup>476</sup> CROSS, F. M., i. m. 50-51.

<sup>477</sup> CROSS, F. M., i. m. 53.



kultuszközpont, amely a tábor közepén van, ahogy Jeruzsálem (egész) Izrael közepén. M. HARAN nyomán,<sup>478</sup> kiemeli: „(...) még ha a tabernákulum meg is alapozza azt, amit mi a Jeruzsálemi Templomra való proleptikus utalásnak neveznénk (erről a sejtetésről bővebben lentebb), a tény továbbra is fennáll, hogy a P sohasem említi a lehetőségét annak, hogy a Templom egy napon fel fog épülni, és – a D-vel ellentétben – a P még csak nem is sugallja, hogy az Isteni Jelenlét vagy annak valamely reprezentánsa kizárólag egy helyen lesz megtalálható.”<sup>479</sup>

Meglátása szerint, magából, a P-hez tartozó szövegkorpuszból nem bizonyítható, hogy a tabernákulum a salamoni templomot mintázná. Sem a kultuszcentralizáció nem teljes érvényű a P-ben bizonyíthatóan<sup>480</sup>, sem pedig az architektúráis sajátosságai nem eléggé egyediek, mivel a régészet mai állása alapján egy általános templomelrendezést követ, nem feltétlenül Salamonét.<sup>481</sup> „Amennyiben Kaufmannak igaza van, akkor a tabernákulum eltér az egyetlen Jeruzsálemi Templomtól; egy előképet reprezentál, Izrael földjének nem egy olyan helymeghatározó térképéhez, amelyben egyetlen axis mundi található, hanem egy világtengelyeket teli földét, egy földét, amelyben a periféria központosul.”<sup>482</sup>

Felidéz más véleményeket is (KNOHL és AHARONI), amelyek szerint a P tabernákuluma és a salamoni templom nem egymásra utalnak, hanem közös ősrre mennek vissza, majd megállapítja, hogy a Papi-írásból nem dönthető el a tabernákulum és a salamoni templom kapcsolata, sem a kultuszcentralizáció megléte teljes biztonsággal.

Végső soron, SOMMER a P teológiáját a két teológia szintézisének látja. A láda, és vele a sátor – amelyek elkészítésének leírása nyelvileg rímel a P teremtéstörténetére – a világot testesítik meg, amelyhez az Úr kötődik, illetve köti magát (immanencia), de az az Úr számára nem „otthon” (transzcendencia). Ebben az értelemben Sommer beszél Isten egyfajta fogságáról (*exile*) a világban. Mindazonáltal ezzel együtt sem tartja a Papi-írás teológiáját befejezettnek, vagy önellentmondás-mentesnek. A Ter 1. alapján Isten nem része a világnak, de mintha az állandó jelenléte ennek az irányába mutatna, véleménye szerint.

<sup>478</sup> „P appears to be completely unaware of any other house of God which might be built at any other time, under other conditions.” M. HARAN; idézi SOMMER, i. m. 53. 35.lábj.

<sup>479</sup> CROSS, F. M., i. m. 52-53.

<sup>480</sup> A Lev 26,31. pl. feltételezi több legitim(!) szentély létét!

<sup>481</sup> CROSS, F. M., i. m. 53-54.

<sup>482</sup> CROSS, F. M., i. m. 55.

SOMMER mellett az utóbbi időben M. B. HUNDLEY volt az, aki a szakirodalomban többször foglalkozott a témánkkal.<sup>483</sup>

A מִשְׁכָּן egy, a Papi-írásra jellemző szakszó, amely egyszerűen az Úr tartós jelenlétét jelöli népe között. HUNDLEY is azt vallja, hogy a P-nek egy az Izrael körében lakás a középponti témája, és a pusztai vándorlás céljában is ezt jelöli meg:<sup>484</sup>

„<sup>45</sup> Izrael fiai között fogok lakni és Istenük lesznek, <sup>46</sup>s megtudják, hogy én, az Úr vagyok az ő Istenük, aki kihoztam őket Egyiptom földjéről, hogy közöttük lakjam [לְמִשְׁכְּנִי בְּתוֹכְכֶם], én, az Úr, az ő Istenük.” (Kiv 29,45-46.)

Véleménye az, hogy a מִשְׁכָּן szándékosan olyan kifejezés, amely:

1. A környező népek körében nem használatos templomra<sup>485</sup>;
2. A מִשְׁכָּן „lakik”, „sátorozik” szóból van képezve.

Ugyanakkor felhívja rá a figyelmet, hogy a מִשְׁכָּן szó – mint azt METTINGER és SOMMER már bizonyította – nem feltétlenül ideiglenes tartózkodási helyet jelent (pl. Ter 35,22; 49,13; Bír 8,11; 2Sám 7,10; Iz 18,3; Jer 25,24; Zsolt 68,7; 69,37.). Sőt, néhány helyen jelzővel hangsúlyozzák a maradandóságot: „*Emberfia, ez az én királyi székelem helye és lábam nyomának helye, ahol örökké lakom majd Izrael fiai között*”<sup>486</sup>.” (Ez 43,7.) Hasonlóképpen, a מִשְׁכָּן kifejezést is használja az Ószövetség néha a templomra, amely egyértelműen állandó jelenlétet fejez ki (pl. Zsolt 26,8; 46,5; 74,7.).<sup>487</sup> HUNDLEY szerint a Papi-írás ide vonatkozó hagyománya (teológiája) nem a Jelenlét ideiglenességét hangsúlyozza, hanem a *mobilitását*. Az Úr „otthona” nem időben, hanem térben tetszőleges – legalábbis Isten számára. A szóban rejlő „sátorozik” kifejezés inkább arra utalna ezek szerint, hogy az Úr akkor „veszi a sátorfáját és áll odébb”, amikor Ő akar, és ebben csak az Ő hűsége akadályozhatja meg az általa kötött szövetséghez.<sup>488</sup>

<sup>483</sup> HUNDLEY, M. B., *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011; HUNDLEY, M. B., *Before YHWH at the Entrance of the Tent of Meeting: A Study of Spatial and Conceptual Geography in the Priestly Texts*, in ZAW 123. (2011), 15-26; valamint HUNDLEY, M. B., *Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Text*, in *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (Resources for Biblical Study) (szerk. Gane, R. E. – Taggar-Cohen, A.), SBL, h. n. 2015, 3-18.

<sup>484</sup> HUNDLEY, M. B., *Tabernacle or Tent of Meeting? The Dual Nature of the Sacred Tent in the Priestly Text*, in *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (Resources for Biblical Study) (szerk. Gane, R. E. – Taggar-Cohen, A.), SBL, h. n. 2015, 9.

<sup>485</sup> Ez a szó a בית, amelyet egyébként az Ószövetség is használ a Jeruzsálemi Templomra.

<sup>486</sup> אֲשֶׁר-בְּתוֹכְכֶם בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם

<sup>487</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 10.

<sup>488</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 10-11.

Hasonlóképpen, másképpen értelmezi a „*találkozás sátrát*” is, a kifejezés nála kettős természettel terhelt. Egyfelől, a „*találkozás*” (יָצַף) fogalmán keresztül az ideiglenességet idézi fel (jobban, mint a יָצַף ige), másfelől viszont a tartósságát. Utóbbi azért, mert a „*találkozás sátra*” arra figyelmezteti az embert, hogy Istennek fenntartott területen – a sátor területén – van, ezért akkor is ennek megfelelően kell viselkednie (pl. az áldozatok bemutatásakor)<sup>489</sup>, amikor konkrétan nem érzékeli a Jelenléte.<sup>490</sup>

HUNDLEY koncepciója magába foglalja, hogy a Papi-írás kultikus rendelkezéseit úgy tekinti, mint egy különleges *házirendet*, amely szabályozza, miként kell viselkednie a papságnak, ha belép a sátorba (Isten otthonába), hogy találkozzon az Úrral.<sup>491</sup>

Végül meg meg kell emlékeznünk egy kései beszámolóról az eredeti(?) sátorról:

„<sup>3</sup>és elment az egész sokasággal a gibeoni magaslatra. Ott volt ugyanis az Isten szövetségének sátra<sup>492</sup>, amelyet Mózes, Isten szolgája csinált a pusztában. <sup>4</sup>Az Isten ládáját<sup>493</sup> ugyan Dávid Kirját-Jearimból arra a helyre vitette, amelyet számára készített és ahol számára sátrat állított, azaz Jeruzsálemben, <sup>5</sup>de a rézoltár, amelyet Beszeleél, Húr fiának, Úrinak a fia készített, ott volt az Úr sátra előtt. Felkereste tehát ezt Salamon és az egész gyülekezet, <sup>6</sup>és felment Salamon az Úr szövetségének sátra előtt levő rézoltárhoz<sup>494</sup> s ezer egészen eléggő áldozatot mutatott be rajta.” (2Krón 1,3-6.)

Itt található utalás rá, hogy kultikus (papi) cselekvések folytak a sátor előtt, sőt a Krónikást igazából a rézoltár érdekli, nem pedig a sátor! De alátámasztja, hogy a sátor és a láda nem tartozott össze szorosan, mivel Dávid minden további nélkül elválasztotta őket, és új sátrat állított fel Jeruzsálemben, mégis megtartotta jelentőségét Salamon számára!

<sup>489</sup> Vö. Az áldozatokat *mindig* „Yhwh előtt” mutatják be.

<sup>490</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 12-14.

<sup>491</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 12-17.

<sup>492</sup> כִּי־שָׁם הָיָה אֲהֵל מוֹעֵד הָאֱלֹהִים

<sup>493</sup> אֲרוֹן הָאֱלֹהִים

<sup>494</sup> שָׁם עַל־מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר לְאֹהֶל מוֹעֵד

Összegzésképpen elmondható,<sup>495</sup> hogy: a Papi írás (P) régebbi hagyományokat is magába épített. A „találkozás sátra” (אֹהֶל מוֹעֵד) eredetileg (az E részeként) a táboron kívül felállított sátor volt, amelyhez áldozati rítus nem kapcsolódott, viszont Mózes és Yhwh ideiglenes „találkozásainak” (יָעַד) helye volt. Ez a hagyomány az (ideiglenes) isteni jelenlétet a „felhő” (נֶפֶץ) képével jeleníti meg, amely „aláéreszkedik” (נָרַד).<sup>496</sup>

A „találkozás sátra” mellett a „ládá” (אָרֹן) hagyománya is beépül később a „P-sátor” (tabernákulum) képébe. A találkozás sátra szorosan kötődött a táborhoz, a vándorláshoz, és a letelepedés után nem is igen említik (kivételesen pl. 2Krón 1,3), ellenben a ládával.<sup>497</sup> Úgy tűnik, hogy az izraelita vallástörténetben a jelenlét idő- és térbeli mobilitása együtt változott a közösség mobilitásával. A vándorló Izrael számára a jelenlét alkalmanként valósult meg egy időleges találkozás keretében. A láda képviselte hagyomány még mindig egy tárgyhoz kapcsolódik, amely mozgatott, de már állandó jelenlét kapcsolódik hozzá. A későbbi (P) sátor képe egy bonyolult felépítésű sátrat tár elénk, amely (állandó jelenlét mellett) inkább félnomád közösséget feltételez.<sup>498</sup>

A váltást az ideiglenes megjelenésekről az állandó jelenlétre a szóhasználat is tükrözi. A „sátor” jelentésű אֹהֶל terminust felváltja a „lakóhely” jelentésű (de kb. „szentély” értelmű) מִשְׁכָּן (pl. Kiv 40,34.35), amely a שָׁכַן „lakik”, „tartózkodik” igéből képzett szó.<sup>499</sup> Emellett, a P a narratívában is érvényre juttatja ezt a változást. Míg a régebbi szövegekben a „felhő” ideiglenesen száll alá, itt már a ládával együtt mozog maradandóan: Kiv 40,34-35.36-38; Szám 9,15-23. Ezen kívül, amíg a „találkozás sátra” a tábor szélén volt felállítva, a tabernákulum a tábor közepén (Szám 2,2.).<sup>500</sup>

<sup>495</sup> Az összegzéshez felhasználtuk egy korábbi tanulmányunkat: DUDEVSZKY, R., *Isten jelenlétének témája Ezekiel könyvében*, in *Tavaszi Szél 2019* (szerk. Bihari, E. – Molnár, D. – Szikszai-Németh, K.), Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2020, 537-542.

<sup>496</sup> Különösen: Kiv 33,7-11; Szám 11,16.24-26; 12,4; Mtörv 31,14k.

<sup>497</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 190-191.

<sup>498</sup> Ilyen nagyméretű és bonyolult felépítésű építményt („sátrat”) hordozni nehéz és körülményes, ami a gyakori szétszedés – szállítás – összerakás ismétlését kétségessé teszi. Ugyanakkor nem fix helyzetű, tehát nem letelepedett életmódot tükröz.

<sup>499</sup> CASTELOT, J. J., CODY, A., *Izrael vallási intézményei*, in *JBK III. – Biblikus tanulmányok* (szerk. Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E.), SZJKB, Budapest 2003, 372.

<sup>500</sup> U. o.

### 2.2.5 A Láda

Amint a sátonál is láthattuk, annak története – hol jobban, hol kevésbé, de – rengeteg szállal összefonódott az Úr ládájáéval, azzal a tárggyal, amely talán a legszorosabban kötődött Isten Jelenlétéhez. „*Bárhol is van a láda, ott Jahve teljes mivoltában jelen van*”<sup>501</sup> –, ahogy VON RAD fogalmazott. Talán ezért is alakulhatott úgy, hogy Salamon Templomát leszámítva, ennek a tárgynak ismerjük részletesen a történetét, azok közül, amelyek a Jelenléthez kötődtek, és ezáltal mintegy szimbólumaivá váltak annak.

Az Úr ládáját – amelyet a továbbiakban leginkább „(a) Láda” néven fogunk emlegetni, hogy elkerüljük az elnevezésekből adódó prekonceptiókat –, az Úr tervei alapján, Mózes felügyelete mellett készítették a Sínai hegynél (Kiv 25,10-22.).

A Láda első állomása a pusztai vándorlás után Szíchem, ahol megújítják a szövetséget az Úrral (Józs 8,30-35.).<sup>502</sup> A következő állomás Siló, majd Nob,<sup>503</sup> végül Jeruzsálem. A forrásokból egyértelműen látszik, hogy a Láda képviselte Izrael kultusközpontját. A bírák korában ez Siló volt (pl. Bír 21,19.), majd annak pusztulása után (vö. Jer 7,12; 26,6.9.) lett az a Nob, amely csupán pár kilométerre volt Saul fővárosától Gibeától, vagyis már ekkor közelítették a kultikus és a politikai hatalmat. Végül Jeruzsálem elfoglalása után Dávid vitette a Ládát az új fővárosba (2Sám 6.), ahol ismeretlen időpontban megsemmisült. Csupán annyi biztos, hogy a babiloni fogság idejére már elpusztult, és bizonyos körök újra akarták alkotni (Jer 3,16.).

RAD is rámutatott, hogy a láda Izrael vallástörténetében hosszabban jelen van, egészen a pusztai vándorlástól (Szám 10,35) Jeruzsálem ostromáig (Jer 3,16). Ebből (joggal) levonja azt a következtetést, hogy a ládát hatékonyabban voltak képesek mindig az adott kor szakrális – kultikus igényeihez hozzáigazítani, mint a sátrat.<sup>504</sup> Meglehet, talán ezért is kapcsolták később össze őket?

A láda-hagyományt jelenlét-teológiaként értelmezi – úgy tűnik, joggal –, mivel állandóan jelen van „rajta” az Úr. Ezt az állandó jelenlétet viszi át a

<sup>501</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 191.

<sup>502</sup> A Láda történetét röviden összefoglalta: CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 56-57.

<sup>503</sup> Nem világos, mire alapozza CROSS, hogy a Láda Nobban volt, legalábbis egyes szövegek Kirját-Jearimot jelölik meg következő állomásként (1Sám 6-7.). Egyébként úgy tűnik, hogy ez a különbség számunkra most lényegtelen.

<sup>504</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 190-191.

hagyomány a láda (dávidi) sátrára, majd a salamoni templomra.<sup>505</sup> Ebből természetesen adódik, hogy a *találkozás sátra* (E) és a Láda nem alkothattak eredeti egységet: „A sátor rendeltetése világosan meg van határozva, oly módon, hogy az teljesen összeegyeztethetlenné teszi a láda teológiájával. Yahweh nincs a sátorban, hanem mindig a mennyből jön le hozzá, amiért is helyesen nevezik a sátrat a »találkozás sátrának«. A sátor így pusztán egy találkozási hely Yahweh és Mózes számára, és nem több ennél”<sup>506</sup> Feltűnő az is, hogy a ládával kapcsolatos szövegekben nem jelenik meg a felhő mint teofánia! A kivétel az 1Kir 8., ahol a ládát elhelyezik a Szentek Szentjében, és a felhő betölti azt. Itt azonban egy késői szövegről van szó, amely pont, hogy a különböző hagyományokat dolgozza össze – deuteronomista alapon. Az Úr éppen nem leereszkedik a ládáról, hanem arra kéri „*álljon fel*”<sup>507</sup> (Szám 10,35.) onnan!<sup>508</sup>

RAD a ládát – és vele a jelenlét teológiát – a letelepedett életmódhoz köti (eredetét tekintve is), amely végül is felülkerekedett (egészen az újszövetségi korig).<sup>509</sup> Három pontot említ, amelynek segítségével – bár a láda szerinte nem képezte részét a vándorlás tapasztalatának és eredetileg idegen elem volt – segítette azt beépíteni a Yhwh-hitbe:

1. Kánaánban Yhwh „idegen istennek” számított. A délről érkező izraeliták számára az Úr egy „távoli” isten, akivel nem olyan könnyű kapcsolatot kiépíteni, mint a helyi kultuszok isteneivel. Ebben segítségükre lehetett egy állandó isteni jelenlétet reprezentáló szakrális szimbólum. Később ezt a jelenlétet kiterjesztették az egész teremtésre (D).<sup>510</sup>
2. A letelepedés során, amikor Izrael nemzetté válik, olyan törzsek is a részévé váltak, amelyek nem részesültek a sínai alapítási tapasztalatban. Ez vallási széthúzást eredményezhetett volna, de a láda alkalmas volt arra, hogy betöltse az össznemzeti jelkép szerepét, amely az Urat mint uralkodót (Seregek Ura) reprezentálja. RAD nem

<sup>505</sup> RAD, G. v., i. m. 505.

<sup>506</sup> RAD, G. v., *The Tent and the Ark, in The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 117.

<sup>507</sup> תָּקֵם

<sup>508</sup> RAD, G. v., i. m. 118.

<sup>509</sup> RAD, G. v., i. m. 121-122.

<sup>510</sup> RAD, G. v., i. m. 122.

tartja véletlennek, hogy Dávid kiemelt figyelmet fordított a láda Jeruzsálembe vitelére.<sup>511</sup>

3. A ládához tartozik egy fontos lélektani optimizmus is, miszerint az Úr népével van, kitart mellette és gondot visel rá!<sup>512</sup>

A Szám 10. tartalmazza valószínűleg a legrégebbi invokációkat, amelyek a ládához tartoznak:

„<sup>35</sup>Valahányszor pedig felemelték a ládát, ezt mondta Mózes: »Kel fel, Uram, hadd széledjenek szét ellenségeid, s hadd futamodjanak meg színed előtt, akik gyűlölnek téged.«<sup>513</sup> – <sup>36</sup>Amikor pedig letették, ezt mondta: »Térj vissza, Uram, Izrael seregének sokaságához.«<sup>514</sup> (Szám 10,35-36.)

RAD szerint ez a szövegelemék azt a „képzetet” támasztja alá, hogy amikor Izrael tábornok bont és elindul, az Úr is felkel trónjáról, hogy vezesse népét, majd a letáborozás alkalmával visszaül trónjára (a ládára),<sup>515</sup> mivel maga a láda, a régebbi hagyományban egy ú. n. „üres istentrónus”.<sup>516</sup> A Ládának ezt az értelmezését támasztja alá az alábbi – sokat hivatkozott – prófétai szöveg is:

„<sup>16</sup>Ez történik majd, amikor megsokasodtok és megsaporodtok az országban: azokban a napokban – mondja az Úr –, nem beszélnek többé az 'Úr szövetségének ládájáról,' és nem jut eszébe senkinek; nem emlékeznek rá, nem keresik, és nem is készítik el többé. <sup>17</sup>Abban az időben Jeruzsálemet hívják majd az Úr trónjának, és odagyűlnek hozzá mind a nemzetek, az Úr nevéért Jeruzsálemhez, és nem mennek többé gonosz szíviük megátalkodottsága után.” (Jer 3,16-17.)

Egyértelműnek tűnik, hogy itt a próféta szerint a Ládát tekintették trónszéknek – bár soha nem nevezik így konkrétan –, de a jövőben már maga Jeruzsálem lesz az. Ebben egyébként megegyezett Ezekiel prófécijával: „Emberfia, ez az én királyi székem helye és lábam nyomának helye, ahol örökké lakom majd Izrael fiai között”<sup>517</sup> (Ez 43,7.). Ezt az átvitelt nyilvánvalóan a Láda hiánya is indokolja, de indokolhatjuk azzal is, hogy Izrael vallástörténetében az Úr fokozatosan elhagyja mindazt, amihez a népi hiedelmek vagy egyfajta túlzott papi

<sup>511</sup> RAD, G. v., i. m. 122-123.

<sup>512</sup> RAD, G. v., i. m. 123.

<sup>513</sup> קוּמָהּ יְהוָה וְיִפְצֹוּ אֲבִיךָ וְיִגְסֹוּ מִשְׁנֵאֵיךָ מִפְּנֵיךָ

<sup>514</sup> שׁוּבָה יְהוָה רַבְבוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (RAD szerint romlott szöveg!)

<sup>515</sup> RAD, G. v., i. m. 110.

<sup>516</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 191.

<sup>517</sup> אֶת־מְקוֹם כְּסֹאֵי וְאֶת־מְקוֹם כְּפֹת רַגְלֵי אֲשֶׁר אָשָׁן אֶשְׁכְּנֶנּוּ שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל

ritualizmus korlátozó módon hozzáköthetné az Ő Jelenlétét. VON RAD szerint az 1Sám 4,1-11-ben leírt jelenet azt mutatja, hogy voltak tendenciák, amelyek a Ládát ilyen módon „bálványozták”.<sup>518</sup>

Hasonlóképp idéz fel egy másik szöveget, hogy alátámassza annak trónus mivoltát. Az 1Sám 3-ban az ifjú Sámuel „az Úr templomában aludt, ahol az Isten ládája volt”<sup>519</sup> (1Sám 3,3.), és hallja, ahogy álmában szólítja Isten. Ez párszor megismétlődik, majd a harmadik alkalommal „eljött az Úr, odaállt<sup>520</sup> és szólította, ahogy előbb is szólította” (1Sám 3,10.). RAD szerint ennek az „odaállásnak” akkor van értelme, ha addig az Úr „ült”, vagyis a ládán trónolt a „kerubok fölött” (vö. 1Sám 4,4; 2Sám 6,2).<sup>521</sup> Emiatt a ládához mint trónszékhez köti a „kerubok fölött trónol” kifejezést is.<sup>522</sup>

Foglalkozik a közel-keleti „üres trón” istenábrázolásokkal is, majd megállapítja, hogy azokon a kerubok (mint ember fejű, szárnyas keveréklények) mindig négy lábúak (az addigi kánaáni leleteken is<sup>523</sup>), míg a Bibliai leírásokban mindig kétlábúak. Véleménye szerint ennek oka, hogy egy idő után a kerubok eredeti funkciója (trónus) feledésbe ment, és (egyiptomi hatásra, ahol a szárnyaknak van védelmező funkciója a szimbolikában) felváltotta a két lábú, protektív kerub.<sup>524</sup> Végeredményben, a láda egy trón, a kerubok egy későbbi racionalizáció eredményei, amelyek szerepét a Szentek Szentjében őrző-védő funkcióban látja, mégpedig a láda őrzőiként<sup>525</sup> (ahol állandó jelenlét van).<sup>526</sup>

RAD (is) felveti a kérdést, hogy ha a láda eredetileg trónus volt, miért nem hívják soha ezen a néven? Az Ótestamentum következetesen „ládának” (אָרֹן) nevezi, bár egyedül a Deuteronomista írja le úgy mint, ami tárol valamit.<sup>527</sup> Viszont a D nem csinálhatott volna „ládát” egy trónszékből, ha ez a funkció ismeretlen lett volna

<sup>518</sup> RAD, G. v., *The Tent and the Ark*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 108.

<sup>519</sup> שֵׁכֵב בְּהֵיכַל יְהוָה אֲשֶׁר-רָאָה אֲרֹן אֱלֹהִים

<sup>520</sup> וַיִּתְיַצֵּב

<sup>521</sup> RAD, G. v., i. m. 109.

<sup>522</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 191.

<sup>523</sup> A magunk részéről sem találtunk rá példát az újabb régészeti kutatásokban.

<sup>524</sup> RAD, G. v., *The Tent and the Ark*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 111-112.

<sup>525</sup> A keruboknak az ilyen fajta puszta őrző-védő funkcióját nem érezzük VON RADnál eléggé megalapozottnak. Nem ismeretes olyan kánoni szöveg, amely a keruboknak ilyen funkciót tulajdonítana, abban az értelemben, hogy a kerub az Urat őrizné. A kerubok az embertől az isteni szférát őrzik, hogy az gőgösen ne szerezhesen emberfeletti hatalmat, de a Jelenlétnek nincsen szüksége védelemre. Ebben az értelemben a kerub az embert figyelmezteti, hogy „eddig és ne tovább”, vagyis végső soron az embert védi, önmagától.

<sup>526</sup> RAD, G. v., i. m. 108.

<sup>527</sup> אֲרֹן בְּרִית



azelőtt. Ezért RAD szerint itt D egy régebbi hagyományra megy vissza.<sup>528</sup> A legrégebbi szövegekben a Láda egyértelműen Istenhez kapcsolódik: az 1-2Sám-ben 20 alkalommal nevezik „*az Isten ládájának*”<sup>529</sup> és 26 alkalommal „*Yhwh ládájának*”<sup>530</sup>. A két kifejezést nem tekinti különböző forrásból származónak, de felhívja a figyelmet arra, hogy a „*Yhwh ládája*” kifejezés többségben akkor fordul elő, amikor a láda a filiszteusok között bukkan fel. A szent szerző valószínűleg azért használja az általánosabb „*Isten ládája*” helyett, mert hangsúlyozni (konkretizálni) akarja, hogy nem egy akármilyen istenről van szó, hanem Yhwh-ról, mégpedig idegen földön!<sup>531</sup>

A Deuteronomista forrás a trórgondolathoz képest átértelmezi a ládát, és tényleges „tárolószekrényként” értelmezi azt. Ehhez két kulcsszövegünk is van:

„<sup>1</sup>Ugyanabban az időben azt mondta nekem az Úr: *‘Faragj magadnak két ugyanolyan kőtáblát, mint az elsők voltak, s készíts egy faládát, s gyere fel hozzám a hegyre.* <sup>2</sup>E táblákra majd ráírom azokat az igéket, amelyek azokon a táblákon voltak, amelyeket a múltkor összetörtél, aztán tedd őket a ládába.’ <sup>3</sup>Csináltam tehát akácfából egy ládát, s miután faragtam két ugyanolyan kőtáblát, mint az elsők voltak, felmentem a hegyre, kezemben a táblákkal. <sup>4</sup>Rá is írta a táblákra úgy, ahogy először írta, azt a tíz igét, amelyet az Úr a hegyen, a tűz közepéből, a nép egybegyűltekor mondott nektek, s aztán ideadta azokat nekem. <sup>5</sup>Erre megfordultam, lejöttem a hegyről, s beletettem a táblákat abba a ládába, amelyet csináltam – ott is vannak mostanáig –, amint az Úr parancsolta nekem.” Mtörv 10,1-5.

Valamint: „<sup>9</sup>A ládában nem volt semmi egyéb, mint a két kőtábla, amelyet Mózes tett bele a Hórebnél, amikor az Úr szövetséget kötött Izrael fiaival, amikor kijöttek Egyiptom földjéről.” (1Kir 8,9.) Fontos eleme a Láda témájának, hogy bár a láda elvileg tárolna valamit, az Urat (Jelenlétét) *soha* nem hozzák kapcsolatba annak tartalmával! Az Úr mindig rajta trónol!<sup>532</sup>

Ezzel a „demitologizáló” teológiai átértelmezéssel egy régebbi hagyományra megy vissza a D,<sup>533</sup> mivel a ládát mindig is „*ládának*”, „*szekrénynek*” nevezték

<sup>528</sup> RAD, G. v., i. m. 112-113.

<sup>529</sup> ארון אלהים

<sup>530</sup> ארון יהוה

<sup>531</sup> RAD, G. v., i. m. 115-116.

<sup>532</sup> RAD, G. v., i. m. 113.

<sup>533</sup> RAD szerint a sátor teljesen hiányzik a Mtörv-ből, a 31,14k a kommentátorok többsége szerint E-hez tartozik. I. m. 107.

sosem trónnak.<sup>534</sup> A ládára a *D terminus technicus* a „szövetség ládája” (אֲרוֹן הַבְּרִית). A D szerint Isten nem a földön van jelen, hanem az egeken túl (1Kir 8,27: „*az ég s az egek egei sem tudnak befogadni téged*”<sup>535</sup>), itt „csak” az Ő Neve van. A láda a törvény tábláit tárolja, és ezért nevezhető a (ládát tároló) sátor is hasonlóképpen a „*törvény sátrának*” (אֹהֶל הַעֲדוּת).<sup>536</sup> Ezen kívül, úgy látja, hogy a D nem említi a láda kapcsolatát a kerubokkal, a Papi-írással ellentétben.<sup>537</sup>

Összegezve, a Deuteronomista forrásban a láda funkciója folyamatosan megváltozik. A kerubok trónhordozókból őrzők lesznek, a ládából pedig (ismét) tárolószekrény, mégpedig a törvényé. A sajátos „Név-teológiájával”<sup>538</sup> pedig újraértelmezi a láda jelenlét-teológiáját, azzal, hogy már nem maga az Úr van jelen a ládán, hanem „csak” az Ő Neve.<sup>539</sup>

RAD szerint a következő lépésben került sor a P-ben a két teológia – megjelenés és jelenlét – összekapcsolására, mégpedig azzal, hogy a ládát (ami a törvényt tárolja) „beviszi” a sátorba.<sup>540</sup> Két ponton is kitűnik az eredeti belső ellentmondás. A láda fedele („*engesztelőhely*”, „*kegyelemtábla*” – כַּפֹּתָה) semmilyen kapcsolatban sincs a láda tároló funkciójával<sup>541</sup>, valamint az Úr állandó jelenléte a sátorban nem igazán egyeztethető össze az időnkénti „találkozással”. Ezt a két koncepciót – az állandó jelenlétet és a találkozást – a P a láda fedelében oldja fel. Onnan beszél (a sátorban) az Úr azzal, akivel akar. Ezt az otthagást fejezi ki P a עָזָה igével.<sup>542</sup>

RAD véleményével szemben, F. M. CROSS úgy véli, a ládát a régi sátorból külön csak Dávid választja el, hogy a középponti kultuszt, annak legfőbb ereklyéjével a semleges – nem északi, azaz izraeli, sem déli, vagyis júdai – Jeruzsálembe ültesse át, legitimálva ezzel hatalmát („*Dávid sátra*”).<sup>543</sup> „<sup>17</sup>Az Úr

<sup>534</sup> RAD, G. v., *Az Ószövetség teológiája I.: Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest 2007, 191-192.

<sup>535</sup> הַנְּהַה הַשָּׁמַיִם וְהַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ

<sup>536</sup> RAD, G. v., i. m. 191.

<sup>537</sup> RAD, G. v., *The Tent and the Ark*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 107; A D és P források eltéréseit a Láda tekintetében újabban: ACHENBACH, R., *Mishkan – 'Arôn – 'Ohael Mo'ed; Concepts of Divine Presence in the Pentateuch*, in *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 23. (2017), 154-158.

<sup>538</sup> Ezt még részletesen tárgyalni fogjuk.

<sup>539</sup> RAD, G. v., i. m. 119.

<sup>540</sup> RAD, G. v., i. m. 119.

<sup>541</sup> A benne tárolt tárgyak épp akkor tudnák betölteni „bizonyíték” (bizonyság) funkciójukat, ha valamikor napvilágra kerülnének. Ha eltakarják őket, akkor nincs bizonyító erejük. Ide tartozik, hogy nincs említés arról, hogy a fedelet valaha is elmozdították volna róla!

<sup>542</sup> RAD, G. v., i. m. 120.

<sup>543</sup> CROSS, F. M., *The Tabernacle*, in *The Biblical Archeologist* 10. (1947/3), 56-57.

*ládáját aztán bevitték, s elhelyezték a helyére, annak a sáornak a közepére*<sup>544</sup>, amelyet Dávid állíttatott neki, majd egészen eléggő áldozatokat s békeáldozatokat mutatott be Dávid az Úr előtt.” (2Sám 6,17.)

Jellemző, hogy míg RAD megpróbálja elkülöníteni az egyes hagyományokat (redakciós rétegeket), addig CROSS ezek eredeti egységéből indul ki. A tabernákulum, vagyis a sátor, benne a ládával, felette a felhővel együtt Izrael vezetője (felhő és tűzoszlop formájában):

„<sup>34</sup>Ekkor a felhő eltakarta a bizonyág sátrát, és betöltötte az Úr dicsősége. <sup>35</sup>Mózes nem is tudott bemenni a szövetség sátrába, amíg a felhő mindent eltakarta, és az Úr dicsősége tündöklött, mert mindent beborított a felhő. <sup>36</sup>Ha felemelkedett a felhő a hajlékról, elindultak Izrael fiai, nemzetségenként; <sup>37</sup>ha állt felette, azon a helyen maradtak. <sup>38</sup>Nappal ugyanis az Úr felhője lebegett a hajlék felett, éjszaka pedig tűz, Izrael egész népének láttára, egész vándorlásuk alatt.” (Kiv 40,34-38.)

Ez az a Jelenlét, amely bizonyítja Izrael kiválasztottságát („<sup>11</sup>Közétek helyezem hajlékomat, s nem vet meg titeket lelkem. <sup>12</sup>Közöttetek járok, a ti Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek.” Lev 26,11-12.), és adja a pusztai vándorlás alatt a tábor szentségét:

„<sup>10</sup>Amikor ellenséged ellen hadba vonulsz, tartózkodj minden illetlenségtől. <sup>11</sup>Ha akad közted valaki, aki éjszakai magömlés folytán beszennyeződött, hagyja el a tábort, s ne térjen vissza. <sup>12</sup>Estefelé mosakodjék meg, aztán alkonyatkor visszatérhet a táborba. <sup>13</sup>A táboron kívül legyen egy hely, ahova kimehetsz dolgozdra. <sup>14</sup>Fölszerelésedhez tartozzék hozzá egy kis ásó. Amikor ki kell menned, áss vele egy kis gödröt, s takard be szennyedet. <sup>15</sup>Mert az Úr, a te Istened táborodban jár, hogy megvédjen, s hatalmadba adja ellenségedet. Azért táborod legyen szent, ne lásson az Úr semmit, ami utálatos, nehogy elforduljon tőled.” (Mtörv 23,10-15.)

Ehhez kapcsolja a לָקַח – „lakik”, „sátorozik” igét. A pusztában az Úr népe körében „sátorozik” (tulajdonképpen „lakik”). A legrégebbi (J) hagyományok még ennek megfelelően a „táborozik”, „sátorozik” értelemben használják.<sup>545</sup>

Végül megjegyeznénk, hogy F. M. Cross, R. E. CLEMENTS és G. E. WRIGHT nyomán B. D. SOMMER szerint a Jelenlét „sátorozik” (*tabernacling*), vagyis az isteni

<sup>544</sup> וַיִּגַּד אֵתוֹ בְּמִקְוֵמוֹ בְּתוֹךְ הָאֵהָל

<sup>545</sup> CROSS, F. M., i. m. 66.

immanencia – a P ezt adná vissza a  $\kappa\psi$  gyökkel – nincs állandóan jelen (legalábbis speciális értelemben) a Sionon, hanem az égben „lakik” ( $\kappa\psi$ ). Ezt a teológiát a papi körök a babilóni katasztrófára való reakció jegyében alakították ki. A két teológia közötti kompromisszumos megoldás lenne a Dicsőség-teológia.<sup>546</sup> Ez a teológia jelent meg azután Ezekiel könyvében is.

### 2.2.6 A Templom

Akár úgy tekintjük, hogy a Sátor és Láda a Templom visszavetítései az időben (Tabernákulum), akár a Templomot tekintjük ezek szakrális és kultikus örökösének, annyi bizonyos, hogy a Templom legalábbis megpróbálta ezek minden fontosabb tulajdonságát magában ötvözni. Ez a szintézis szintén nem tűnik zökkenőmentesnek.

Már VON RAD is rámutatott, hogy a megjelenés- és jelenlét-teológiák egy időben párhuzamosak voltak és rivalizáltak. Ennek kulcsszövege az ú. n. „Nátán-orákulum” szerinte, amelyben Nátán próféta<sup>547</sup> ellenzi, hogy az Úrhoz (lakó)templomot társítsanak:<sup>548</sup>

„<sup>5</sup>Eredj, s mondd szolgálóknak, Dávidnak: Ezt üzeni az Úr: Hát te házat akarsz építeni nekem lakásul? <sup>6</sup>Hiszen nem laktam én házban attól a naptól kezdve, hogy kihoztam Izrael fiait Egyiptom földjéről mind a mai napig, hanem sátorhajlékban jártam. <sup>7</sup>Szóltam-e valahol, ahol Izrael fiaival jártam, Izrael valamelyik törzsének, amelyet népemnek, Izraelnek legeltetésével megbíztam, s mondtam-e nekik: Miért nem építtetetek nekem cédrusházat?” (2Sám 7,5-7.)

Mint már fentebb megemlékeztünk róla, CLEMENTS későbbi elmélete szerint is két megközelítés ütközött Izrael vallástörténetében, attól függően, hogy Yhwh mihez „kötötte” magát: a kultuszközösséghez vagy egy állandó lakhelyhez.<sup>549</sup> Nem nehéz felismerni ebben a rátekintésben a Jeruzsálemhez (Sionhoz), illetve a Templomhoz kötődő jelenlét-teológiát, és a közösséghez kötődő megjelenés teológiát, bár az utóbbi azonosítása felvet problémákat. A közösség „körében élő” Jelenlét nem feltétlenül ideiglenes, alkalmi, és egyik kategóriában sem tisztázott a

<sup>546</sup> SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 57-58.

<sup>547</sup> Pontosabban rajta keresztül az Úr.

<sup>548</sup> RAD, G. v., *The Tent and the Ark*, in *The Problem of the Hexateuch and other essays*, McGraw-Hill Book Company, New York 1966, 118-119.

<sup>549</sup> HARAN, M., *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institutions*, in *Biblica* 50. (1969/2), 251-252.

kultusszal való kapcsolat. Azt is láthattuk, hogy ezt az értelmezési vonalat napjainkban B. D. SOMMER viszi tovább.<sup>550</sup>

CLEMENTShez hasonlóan, T. N. D. METTINGER volt az, aki korszakos művében<sup>551</sup> elemezte a Jelenlét megjelenési formáit Izrael vallástörténetében. Ebben a sokat hivatkozott művében három átfogó „teológiát” különböztetett meg, és mindegyik az izraeliták egy-egy vallástörténeti korszakában volt domináns:

1. **Sion-Seregek Ura-teológia** (*Zion-Sabaoth theology*)<sup>552</sup>: a királyság korában;
2. **Név-teológia** (*Name theology*)<sup>553</sup>: valamikor Józija uralkodása előttől a Második Templom koráig;
3. **Dicsőség-teológia** (*Kabod theology*): a fogságtól (a kabbalán keresztül a mai napig).

METTINGER kutatási tárgyát két fontos ponton leszűkíti. Nem foglalkozik a királyság előtti korokkal, és élesen megkülönbözteti a teofániákat az isteni jelenléttől. A teofánián „azokat az isteni ön-kinyilatkoztatásokat értem, amelyekben a) Istennek oda, vagy onnan való mozgásában valamilyen hely különleges szerepet játszik; és amelyben b) Isten eljövetele azonosítható valamilyen kísérő jelenséggel (vihar, villámok, tűz stb.).”<sup>554</sup>

Ahhoz, hogy megértsük METTINGER vonatkozó nézeteit, foglalkoznunk kell kicsit a Templom felépítésével. Salamon templomának klasszikus leírását 1Kir 6-ban találhatjuk. Az épület elrendezése mondhatni tipikus volt az ókori mediterránemuban. Az oszlopokkal övezett bejárat után egy 20 könyök hosszú „előcsarnok” (אֵלֶּיִם) következett (1Kir 6,3.), amelyet egy 40 könyök hosszú – „templom” és „palota” értelemmel is bíró – ú. n. „szentély” (הַיְקִיָּל) követ. Itt helyezkedtek el a kultikus kellékek, és itt is folytak a kultikus (áldozati)

<sup>550</sup> SOMMER, B. D., *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, in *Biblical Interpretation* 9. (2001/1), 50-53.

<sup>551</sup> METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 1982.

<sup>552</sup> A háromból ennek nincs bevett magyar fordítása. Az angol szakirodalommal ellentétben a magyar átírásban nemigen használjuk a הַיְקִיָּל tudományos vagy fonetikus átírását, ezért ettől eltekinténénk magunk is. Ezért vagy alkotnánk egy új kifejezést, amivel potenciálisan eltorzítanánk METTINGER mondanivalóját, vagy maradunk az esetlen *Sion-Seregek Úr- teológia* kifejezésnél. Véleményünk szerint ezzel okozzuk a legkisebb zavart.

<sup>553</sup> Itt egy speciális értelemben használjuk, amely – mint azt lentebb részletesebben kifejtjük – azóta meghonosodott a szakirodalomban. Nem az ókori Közel-Keleten elterjedt nevekre vonatkozó általános elképzeléseket értjük alatta!

<sup>554</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 32. A magunk részéről itt a teofániákat a Jelenlét különleges eseteinek tekintjük.

cselekmények is legtöbbször<sup>555</sup>. Képzeletben beljebb haladva eljuthattunk a 20\*20\*20 könyök méretű „felelőhelyre” (רֶדְיָה), más néven<sup>556</sup> a „Szentek Szentjébe” (קִדְשׁ הַקִּדְשִׁים), amely tulajdonképpen „belső szentélyként” funkcionált, de az Ószövetség nemigen illeti ezzel a névvel (1Kir 6,19-20.). Az 1Kir 6. a szentély és a felelőhely együttesét nevezi „háznak” (בַּיִת).

Fontos tény, hogy a szóhasználat csupán a felelőhely esetében következetes. A בַּיִת és a הֵיכָל rendszeresen jelölik akár az egész épületkomplexumot – az általunk most nem taglalt kiegészítő épületekkel – vagy a szűkebb értelmű szentélyt.

Mint azt lehet érzékelni, a Templom egymásba nyíló, de egymástól elszeparált, a templombelső felé haladva, egyre szentebbnek számító tereket tartalmazó épület. METTINGER számára a Szentek Szentje a legfontosabb. Itt kap helyet a Láda és két kerub, amelyeknek METTINGER különösen nagy jelentőséget tulajdonít:

„<sup>23</sup>Azután a hátsó részbe csináltatott olajfából két kerubot. 10 könyök magasak voltak. <sup>24</sup>A kerub egyik szárnya 5 könyöknyi volt, és 5 könyöknyi volt a kerub másik szárnya is, így szárnyai egyik végétől a másikig 10 könyöknyit tettek ki. <sup>25</sup>10 könyöknyi volt a másik kerub is. Mindkét kerub egyforma nagy volt és egyforma alakú is. <sup>26</sup>Az egyik kerub magassága 10 könyök volt és ugyanannyi a másik kerubé is. <sup>27</sup>A kerubokat a templom legbelső részébe állította; úgy terjesztették ki szárnyaikat, hogy az egyik (kerub) egyik szárnya az egyik falhoz ért, a másik kerub másik szárnya meg a másik falhoz. A térség közepén is összeértek szárnyaik.” (1Kir 6,23-27.).<sup>557</sup>

A Láda a kerubok szárnyai alatt került elhelyezésre (1Kir 8,6.), ugyanis a Láda itt átértelmeződik, és az Úr „lábzsámolya” (סִדְיָה) lesz!<sup>558</sup> Mai embernek ez igencsak meglepő lehet, de a kontextus érthetővé teheti. Egyrészt az ókori Közel-Keleten, ahogy szinte minden uralkodói használati tárgy, a trónszékhez tartozó lábzsámoly is szentnek számított. Másrészt METTINGER szerint<sup>559</sup> – és ez ellen nemigen tudunk érvet felhozni – ebben a vallástörténeti periódusban a két széttárt szárnyú kerub képezte a trónszéket az Úr számára! A Szentek Szentje egy hatalmas

<sup>555</sup> Az egyetlen kivétel az engesztelés napi szertartás (Lev 16.).

<sup>556</sup> Pl. 2Krón 3,8.

<sup>557</sup> Vö. 2Krón 3,12-13.

<sup>558</sup> METTINGER, T. N. D., *The Deposition of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Glerup, h. n. 1982., 23.

<sup>559</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 23-27.

trónterem volt Isten Jelenlétének, ahol a láthatatlan Úr trónolt a két kerubon és a „lábát” a Ládán nyugtatta:<sup>560</sup> „*Elhatároztam, hogy házat építek, hogy ott megnyugodhasson az Úr szövetségének ládája, Istenünk lábának számolya,*<sup>561</sup> *és el is készítettem mindent az építéshez.*” (1Krón 28,2.)<sup>562</sup>

A Sion-Seregek Ura-teológiában az Úr király (Kiv 15,18; Iz 24,23; Jer 8,19; Zsolt 10,16. stb.), mégpedig az, „*aki kerubokon trónol*” (יֵשֵׁב הַכְּרֻבִים): 1Sám 4,4; 2Sám 6,2; 2Kir 19,15; 1Krón 13,6; Zsolt 80,2; 99,1; Iz 37,16. Mettinger szerint, az eredeti, teljes *epitheton ornans*-a:

יְהוָה צְבָאוֹת יֵשֵׁב הַכְּרֻבִים - „*Seregek Yhwh-ja, aki kerubokon trónol*”<sup>563</sup>

Itt a Templom kultikus terében keveredik a mennyei–égi–természetfeletti és az evilági, földi tér. A Templom egyben palota (הַיְכָל) is; azon belül is a Szentek Szentjében van jelen Isten („*tartózkodik*”; יָשָׁב; ritkábban: שָׁכַן). Ennek a templomnak a pusztulásával a kultusz (és vele a kultikus jelenlét) megszűnt. Több teológiai válasz-koncepció született az ezután felmerülő krízisre, mivel a jelenlét hiányában nincs üdvösség Izrael számára.

A következő fázis a „Név-teológia” – amelyet METTINGER a fogság idejére tett,<sup>564</sup> mi valamivel előbbre –, már nem a „Seregek Urát” köti a Szentek Szentjéhez, hanem az Ő „Nevét”.

Ennek az ú. n. Név-teológiának és a Deuteronomisztikus templom felfogásnak a legkidolgozottabb kulcsszövege minden bizonnyal az 1Kir 8:

„<sup>4</sup>*s elhozták az Úr ládáját, meg a szövetség sátrát s a szent hely minden eszközét, amely a sátorban volt. Amíg ezeket a papok és a leviták vitték, (...) <sup>6</sup>Aztán bevitték a papok az Úr szövetségének ládáját a helyére, a templom felelőhelyére, a szentek szentjébe, a kerubok szárnya alá; <sup>7</sup>a kerubok ugyanis kiterjesztették szárnyukat a láda helye fölött, s befedték a ládát s rúdjaikat felülről. <sup>8</sup>Ámbár a rudak hosszúak voltak, s végüket kinn, a szent helyen, a szentek szentje előtt látni lehetett, messzebről nem lehetett látni őket; ott is vannak mind a mai napig. <sup>9</sup>A ládában nem volt semmi egyéb, mint a két kőtábla, amelyet Mózes tett bele a Hórebnél,*

<sup>560</sup> U. o.

<sup>561</sup> לְבָנוֹת בַּיִת מְנוּחָה לְאַרְוֶן בְּרִית־יְהוָה וְלְהַדִּם רִגְלֵי אֱלֹהֵינוּ

<sup>562</sup> Ld. még: Zsolt 99,5; 132,7.

<sup>563</sup> Teljes formában 1Sám 4,4; 2Sám 6,2; Iz 37,16. Ezekon kívül a 80. zsoltárban előfordul a rövidebb verzió és a Seregek Ura név is, de más konfigurációkban. METTINGER, T. N. D., i. m. 24.

<sup>564</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 38. METTINGER egyébként a Név teológiát kifejezetten a Mtörv-höz, a Dtr-hez és Jer-hez köti!

*amikor az Úr szövetséget kötött Izrael fiaival, amikor kijöttek Egyiptom földjéről. <sup>10</sup>Történt pedig, hogy amikor a papok kijöttek a szentélyből, a felhő betöltötte az Úr házát, <sup>11</sup>úgyhogy a papok nem állhattak szolgálatba a felhő miatt, mert az Úr dicsősége betöltötte az Úr házát.”*  
(1Kir 8,4.6-10)

Ami számunkra itt fontos: a Templom magába fogadta a megelőző szakrális szimbólumokat (Sátor, Láda); a Láda „csupán” a törvénytáblákat tartalmazta; a belső szentély neve felelőhely; a Sátorról több említés nem esik. A 10. vers valószínűleg a P betoldása, mivel ott Isten jelenlétét a „felhő” és a „Dicsőség” ábrázolja. A szöveg így folytatódik:

*„<sup>27</sup>De hát gondolhatunk-e arra, hogy Isten igazán a földön lakjon? Hiszen ha az ég s az egek egei sem tudnak befogadni téged, mennyivel kevésbé e ház, amelyet építettem? <sup>28</sup>De tekints szolgád imájára s könyörgéseire, Uram, Istenem: hallgass e dicséretre s imádságra, amellyel szolgád ma előtted imádkozik, <sup>29</sup>hogy éjjel-nappal nyitva legyen szemed e ház felett, amelyről azt mondtad: ‘Ott lesz az én nevem’ <sup>565</sup> – hogy meghallgasd az imádságot, amellyel szolgád e helyen hozzád imádkozik, <sup>30</sup>hogy meghallgasd szolgádnak s népednek, Izraelnek, minden könyörgését, bármiért fognak imádkozni e helyen: halld meg azt lakóhelyeden, az égben, s ha meghallod, légy kegyelmes.”* (1Kir 8,27-30.)

Itt jelenik meg a legnyíltabban a Deuteronomista teológiája, ahogyan az minket érdekel. A Templom lényege itt nem az áldozat, hanem az *ima* helye elsősorban. A lakótemplom mint „találkozó hely” átalakul „kommunikáló hellyé”. Természetesen mindkettőben a találkozás a lényeg, a Templom a hely, ahol az ember képes találkozni Istennel, akár a kultuszban, akár az imában. Itt a kérés és az engedelmisség (a törvény!) lesz a hangsúlyos. A központi elem a Név, amelyet segítségül hívnak, annak a Neve, aki a Templom Ura. A felelőhely név is a szóbeli kommunikációt (prófécia) idézi fel.

Újabb S. L. RICHTER vetette fel,<sup>566</sup> hogy az itt kifejtett teológiában az „*Ott lesz az én nevem*” kifejezés nem feltétlenül (csak) a Név kultikus keretek közötti kiejtésére vonatkozik. Az ókori Közel-Keleten az uralkodók a nagy tetteik

<sup>565</sup> יהוה שמי שם

<sup>566</sup> RICHTER, S. L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn šmō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 215-216



megörökítésére feliratokat helyeztek el oszloponon, és sokszor a templomokban is. Ezekon gyakran a saját nevüket is megörökítették. Ebből a szokásból kifolyólag a „nevet helyezni valahova” egyfajta eufemizmus lett, az emlékeztető felirat vagy emlékmű állítására. Ennél fogva, a Templomnál számolhatunk egy emlékeztető funkcióval is. A Templom megtestesíti a nép számára az Úr üdvözítő, történelmi tetteit, ezzel is remény ébresztve benne, hogy a jövőben is meghallgatja az izraeliták imáit, és a segítségükre lesz.

Fontos elem még, hogy itt válik szét teljesen a szent tér vertikálisan egy természetfeletti és egy természetes szférára („*az egek egei sem tudnak befogadni téged*”)! Eddig a Templom szent tere kevert tér volt, ahol a Jelenlét által átfedésbe került a kettő, pontosabban a numinózus a tárgyi világban nyilvánult meg. Itt a Jelenlét – most először Izrael vallástörténetében – teljesen látens marad!

A Dicsőség-teológia templom értelmezése METTINGERNél lényegében megegyezik a Papi-írás Tabernákulumával, teológiai különbséget nemigen lát benne.<sup>567</sup> Mivel a Dicsőség-teológia lényegében a régebbi papi teológiát tölti meg új élettel, ez érthető. Ugyanakkor itt a kerubtrón „eltűnik”, és egy új szintézis veszi át helyét: a kegyelemtábla (כַּפֹּרֶת), amely a Láda fedele.<sup>568</sup> Ettől kezdve ez lesz a kultikus Jelenlét megnyilvánulási helye, ez lesz az új „trón”, a kerubok teljesen eltérő elhelyezkedése dacára: „*Onnan, és az engesztelőhelyről [מֵעַל הַכַּפֹּרֶת] fogok találkozni veled [וְנִוְעַדְתִּי לָךְ], és beszélni hozzád [דְּבַרְתִּי אִתְּךָ]. A bizonyság ládája felett [עַל־אֲרֹן] levő két kerub közül szólok majd hozzád mindarról, amit általad Izrael fiainak parancsolok.*” (Kiv 25,22.)

Végül szeretnénk röviden kitérni még egy szövegre, amellyel Izrael vallástörténetében végre eljuthatunk Ezekiel prófétához egy új elemmel:

„<sup>11</sup>Azzal Dávid átadta fiának, Salamonnak az előcsarnok, a templom, a mellékterem, az emeleti terem, a belső termek és az engesztelés házának leírását, (...)”<sup>18</sup>A füstölő oltár számára szintiszta aranyat adott; ugyanabból kellett készíteni a szárnyaikat kiterjesztő s az **Úr szövetségládját befedő kerubok szekerének szerkezetét** is.<sup>569</sup> <sup>19</sup>»Mindez, úgy mond, az Úr kezével írva jutott el hozzám, értésemre adva a terv egész kivitelét.«” (1Krón 28,11.18-19.)

<sup>567</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 80-115.

<sup>568</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 87-88.

<sup>569</sup> וְלִמְזִבְחַת הַקְּטֹרֶת וְזָבַח מִזְבֵּחַ בְּמִשְׁקָל וְלִמְבַגְּיָת הַמְּרֻכָּזָה הַכְּרֻבִים וְזָבַח לְקָרְשִׁים וְסֻכְכִּים עַל־אֲרֹן בְּרִית־יְהוָה:

Ezzel a kerubok alkotta trónszekér képzete is megjelent. Meglepő módon a szakirodalom nemigen hivatkozza ezt a szöveget. Itt már minden együtt áll ahhoz, hogy a Jelenlét megnyilvánulhasson úgy, ahogy Ezekiel azt láttatni akarhatta velünk.

Mielőtt áttérnénk a Jelenlét konkrét megjelenési formáira, tennünk kell pár megjegyzést Ezekiel könyvének templomképére, ahogy az a 40-48-ig fejezetekben elénk tárul. Mint az alábbi táblázat<sup>570</sup> mutatja, a fő részek elrendezése és az elnevezések nagy vonalakban konvergálnak:

---

<sup>570</sup> GANZEL, T., *Ezekiel's Visionary Temple in Babylonian Context* (BZAW 539.), De Gruyter, Berlin – Boston 2021., 55-56. nyomán.

<b>Tabernákulum</b> (Kiv 26.)	<b>Salamon Temploma</b> (1Kir 6; 2Krón 3-4.)	<b>Ezekiel temploma</b> (Ez 40-48.)
X	„előcsarnok” (אוֹלָם)	„előcsarnok” (אוֹלָם)
„a szent” (הַקֹּדֶשׁ) <sup>571</sup>	„(külső) szentély” (הַיְכָל)	„(külső) szentély” (הַיְכָל)
„Szentek Szentje” (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים)	„felelőhely” (דְּבִיר)	„Szentek Szentje” (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים)

A P forrás Tabernákulumához képest az előcsarnok volt újdonság felépítésben, ezzel hármassá oszlatott a mindenkoros templom hosszanti irányban. A külső szentély is sajátos elnevezést kapott. A הַיְכָל az akkád eredetű *ekallu(m)* (sum. E.GAL) szóból származik, és épp annyira jelent „palotát”, „nagy házat”, mint „templomot”. Ez egyértelmű elmozdulás már a salamoni időktől, az igen elterjedt lakótemplomok irányába, ahol a templom végső soron az adott istenség lakóháza, ahol a hívők felkereshetik. Ezekiel könyvében határozott névelővel mindig a Szentek Szentje előtti „(külső) szentélyt” értik alatta. Ezen kívül a templom-komplexumra mint egészre is használják (pl. 8,16.).<sup>572</sup>

A belső szentélyt érdekes módon itt újra, következetesen a „Szentek Szentje” (קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים) névvel illetik. Ennek okát mi abban látjuk, hogy a felelőhely (דְּבִיר) elnevezés Deuteronomista eredetű, és mintha a papi-kultikus funkciókkal ellentétben, inkább a prófétafunkciót hangsúlyoznák, vagyis azt, hogy az Úr „beszél” (דָּבַר) Mózesrel. Ehhez képest Ezekiel visszatér a papi (P) hagyományokhoz.

Érdekesesség viszont, és eltérés a Papi-írástól, az egészen különleges tartalmú Ez 43,12. vers: „Ez a törvénye a háznak, amely a hegy tetején áll: Egész területe körös-körül szentséges [כָּל-אֲרָצוֹתָיו סְבִיב קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים]. Ez tehát a háznak a törvénye.” Vagyis itt már a teljes Templomot azonosítja a Szentek Szentjével! Nyelvtani szempontból felvethető, hogy jelzőként áll itt – nincs előtte határozott névelő – azonban ez nem változtat a tényen, hogy ez az egyetlen alkalom, hogy a felelőhelyen kívül más van a Szentek Szentjének nevezve, akár csak jelzői értelemben is!<sup>573</sup> Ezt azonban minden valószínűség szerint inkább eszkatológikus jelentésben kell értenünk, nem pedig szó szerint.

<sup>571</sup> Kiv 26,33.

<sup>572</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 47.

<sup>573</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 46.

Magának a „háznak” (בַּיִת; illetve „a ház” הַבַּיִת) – amelyre a fenti vers is hivatkozik – sem egyértelmű a jelentése. Kétféle értelemben használja ugyanis: vagy az egész templomhelyet érti alatta (pl. 43,12.), vagy a tényleges templomot (Szentek Szentje és a szentély).<sup>574</sup> Ide tartozik még a „Yhwh háza” (בַּיִת יְהוָה) kifejezés, amely hat alkalommal fordul elő, és minden esetben a Jelenlétre utal (pl. Ez 8,14).<sup>575</sup>

Ezen kívül, Ezekiel következetesen használja az egész épületkomplexumra a מִקְדָּשׁ, „szentély” szót is, amelynek nem ismert akkád megfelelője.<sup>576</sup> Használja viszont, a máshol ismeretlen, arám בְּנֵי קִיפֵי kifejezést. Ez egy sajátos aramizmus, amely „falat” vagy „épületet” jelent. Hat alkalommal fordul elő (Ez 40,5; 41,12.13.15; 42,1.5.10.) egy, a szűkebb értelemben vett Templomtól nyugatra eső épületre használja, kivéve az első alkalmat, ott „falat” jelent. Pontos értelme vitatott.<sup>577</sup>

Végezetül elmondható hogy, ahogy a salamoni Templom megpróbálta az összes korábbi hagyományt magába szintetizálni (fizikailag pedig magába fogadni), úgy próbálta Ezekiel Temploma is ezt véghez vinni, legalábbis látomásos módon.

<sup>574</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 44-46.

<sup>575</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 45.

<sup>576</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 43-44.

<sup>577</sup> METTINGER, T. N. D., i. m. 46-47.

### 3. Az illegitim kultusz

B. D. SOMMER úgy látja, teljesen más módon kell megközelíteni az ószövetségi istenképet, mint szokták általában, mert az ókori közel-keleti népek is máshogy gondolkodtak az istenek természetéről.<sup>578</sup> Nincsenek éles határvonalak közöttük. Az istenek látszólag logika nélkül „összeolvadnak” és „szétválnak”. Ištar például a mezopotámiai istenlistákon helyi manifesztációi szerint külön-külön is szerepel (ninivei és arbélai például) mint külön isten (de nem külön személy!).<sup>579</sup> Az istenek „átfedésbe” (*overlap*) kerülhetnek egymással: több himnusz is ismert, amelyekben egy isten úgy van ábrázolva, mint amelynek a többi isten egy-egy részét képezi. Hasonlóképpen, az Egyiptomiak minden további nélkül összevonták Ámon és Ré isteneket Ámon-Ré alakjában.<sup>580</sup>

Előfordul olyan eset is, amikor egy isten „jelenléte” önálló istenként jelenik meg. Tannitot egyes pun feliratokban Ba'al „arcának” nevezik, annak jelenléte értelmében.<sup>581</sup>

SOMMER szerint ennek a megragadhatatlan – „fluid” – istenképnek az oka az emberi képzelőerő behatároltsága. Az ember, legalábbis ezen a kulturális fokon – vagy szerintünk pontosabb lenne azt mondani, hogy ezen kulturális keretek között – nem képes a számára megjelenő numinózust egyetlen istenképben megragadni. Több isten alakjára van szükség, hogy megragadja a bennük megnyilatkozó tapasztalat mélységét és szélességét.<sup>582</sup> Ebben, alighanem igaza lehet.

Régészeti leletek is bizonyítják, hogy a környező népek között elterjedt jelenség, amelynek során egy istennek több „testet” tulajdonítanak, abban az értelemben, hogy *egy fizikailag körülhatárolható helyen jelen van* (vagyis teret tölt ki, ha nem is fizikailag érzékelhető módon), látszólag megjelent Yhwh esetében is. A jelenség, amelyet SOMMER fragmentációnak hívott,<sup>583</sup> megjelenik a *Kuntillet Ajrud-*

<sup>578</sup> SOMMER ezt az istenképet „folyékonynak” (*fluid*) nevezi.

<sup>579</sup> De hasonlóan több helyi isten olvad össze Ba'al „személyében” is. Ld. SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011, 24-26.

<sup>580</sup> SOMMER, B. D., i. m. 13-19.

<sup>581</sup> SOMMER, B. D., i. m. 26. Ez további kutatást igényelne részünkről.

<sup>582</sup> SOMMER, B. D., i. m. 36-37.

<sup>583</sup> SOMMER, B. D., i. m. 13-16. Megjegyeznénk, hogy a fragmentáció kifejezés azt az ideát vonja magával, hogy egy egységes istenkép esett szét helyi kultuszokra, bár ezt SOMMER nem állítja. Ezt lehetségesnek tartjuk, de fenntartjuk egy másik lehetséges vallástörténeti változás lehetőségét is: mégpedig, hogy több helyi kultusz egyesült, annak a felismerésnek a hatására, hogy *lényegileg* ugyanazon istenről van szó. A kérdés valószínűleg ma már majd' minden esetben eldönthetetlen, de mi inkább azt hangsúlyoznánk, hogy a lényeg nem ebben van, hanem abban, hogy a vallásos tapasztalatban „ki-ként” ismerték meg az adott istent. Vö. „*Akkor megtudjátok majd, hogy én vagyok*

nál talált feliratokban, valamint néhány helyen talán az Ószövetségben is nyomot hagyott. Az említett feliratokon olyan megszólítások vannak, mint: „témáni Yhwh”<sup>584</sup>, „szamáriai Yhwh”.<sup>585</sup> Az Ószövetségben pedig: „hebroni Yhwh-nak” / „Yhwh-nak hebronba” [לַיהוָה בְּהֶבְרֹן] (2Sám 15,7.); „sioni Yhwh” / „Yhwh Sionban” [יְהוָה בְּצִיּוֹן] (Zsolt 99,2.). Ezek nem egyértelmű bizonyítékok, de rámutatnak – ha közvetetten is –, hogy az Úrnak nem csak több helyen volt kultusza, de valamiféle különbséggel is rendelkezhettek. Kőszeghy Miklós ezt **polijahvizmusnak** nevezi: „*a népi vallásosságban YHWH alakja számos helyi módosulat formájában létezett. De nemcsak a népi vallásosság képzelte ilyennek Izrael istenét, hanem a hivatalos, északi állami kultusz is, amely Bételben, Dánban és minden valószínűség szerint Samáriában is fenntartott YHWH-szentélyeket.*”<sup>586</sup>

Különösen érdekes számunkra a 2Sám 15,7-9. példája:

„<sup>7</sup>Négy esztendő múltával aztán azt mondta Absalom a királynak, Dávidnak: »Hadd menjek el, hogy teljesítem Hebronban az Úrnak tett fogadalmamat.<sup>587</sup> <sup>8</sup>Ezt a fogadalmat tette ugyanis szolgád, amikor a szíriai Gessúrban volt: Ha visszavisz engem az Úr Jeruzsálembe, akkor áldozatot mutatok be az Úrnak.« <sup>9</sup>Azt mondta erre neki a király, Dávid: »Eredj békeességben.« Fel is kelt és elment Hebronba.»

Jelen esetben a magyar fordítás jól adja vissza a nyelvtani bizonytalanságot. Tisztán nyelvtanilag nem lehetne eldönteni, hogy Absalom Hebronba akar menni, hogy ott teljesítse a fogadalmát, vagy Hebronban tett fogadalmat. Viszont, felmerül a kérdés, hogy miért menne Absalom bármilyen vallási okból Hebronba, ha a Láda és a Sátor már Jeruzsálemben van? Ha a fő kultuszközpont „helyben van” és ugyanolyan, mint a hebroni, miért lenne érthető kifogás (mert az!) részéről?<sup>588</sup> Közvetett bizonyíték, de meglehetősen erősnek érezzük.

---

az Úr: amikor ott hevernek majd megöltjeitek bálványaitok között oltáraitok körül minden magas dombon és minden hegy tetején, minden árnyékos fa alatt és minden lombos tölgy alatt, azon a helyen, ahol illatos tömjént gyűjtöttek valamennyi bálványuknak.” (Ez 6,13.)

<sup>584</sup> Vö. „Jön az Isten Témán felől [בוא אֱלֹהֵי מִתִּימָן בּוֹא]” (Hab 3,3.)

<sup>585</sup> SOMMER, B. D., i. m. 39; valamint: KŐSZEGHY, M., *Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben a Kr. e. 9. században*, in *Egyháztörténeti Szemle* (2002/2), elektronikus változat:

[https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/koszeghy.htm#\\_ftnref29](https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/koszeghy.htm#_ftnref29) (utoljára megtekintve: 2022.07.10)

<sup>586</sup> KŐSZEGHY, M., i. m.

<sup>587</sup> אֶלְכָה בָּא וְאֶשְׁלַם אֶת-נַדְרֵי אֲשֶׁר-נִדְרַתִּי לַיהוָה בְּהֶבְרֹן

<sup>588</sup> SOMMER, B. D., i. m. 39.

Az aranyborjú története, a kutatók szerint, annak a történelmi paradigmának a visszavetítése, amelyet „*Jerobeám bűnének*” hív a Szentírás.<sup>589</sup> A probléma elsöre igencsak meglepő. Mózes alig két és fél héttel azelőtt emelt anikonikus emlékoszlopokat (Kiv 24,4.), ráadásul Áron az ábrázolást – akár mint üres trónt, hasonlóan az Úr Ládájához – az Úrra vonatkoztatja: „<sup>4</sup>(...) »Ezek a te isteneid, Izrael, akik kihoztak téged Egyiptom földjéről!«<sup>590</sup> <sup>5</sup>Amikor Áron látta ezt, oltárt épített eléje, és hírnök szavával kikiáltotta: »Holnap ünnepe lesz az Úrnak!«<sup>591</sup> <sup>5916</sup>Másnap aztán kora reggel felkeltek, egészen elégő- és békeáldozatokat áldoztak, aztán leült a nép enni és inni, majd nekiállt játszani.» (Kiv 32,4-6.). Világos, hogy nem új vagy idegen istenekről van szó, hanem az Úrról, akinek az ünnepe van, és aki kihozta őket Egyiptomból.<sup>592</sup>

A probléma a többes számmal (isteneid – אֱלֹהֵיךָ) van. Áron a korabeli gondolkodást követi SOMMER szerint, vagyis Yhwhnak több megnyilvánulása is lehetséges, és mind „Isten”. A korabeli szemléletben – mint fentebb kifejtettük –, nem az egység vagy a sokaság kérdése volt a döntő. Akkor mi lehet a probléma? A kulcsot a jelenetbe az a részlet adja, hogy egyetlen borjú volt jelen. Nem indokolja a többes számot semmilyen több kultikus kellék (szimbólum, szobor stb). A válasz az, hogy a jelenet valójában egy másik esetre vonatkozik, mégpedig Jeroboám Bételi és Dáni kultuszalapításaira.

„<sup>26</sup>Jeroboám már most azt gondolta magában: »Még majd visszazáll a királyság Dávid házára, <sup>27</sup>ha e nép feljár, hogy az Úr házában, Jeruzsálemben áldozzon; így urához, Roboámhoz, Júda királyához fordul e nép szíve, s engem megölnek, s visszatérnek hozzám.«<sup>28</sup>Gondolkodott, s tanakodott tehát, s két aranyborjút készíttetett, s azt mondta a népnek: »Ne járjatok fel többé Jeruzsálembé: íme, itt vannak isteneid, Izrael, akik kihoztak téged Egyiptom földjéről.«<sup>29</sup>Egyiket Bételben állíttatta fel, a másikat pedig Dánban; <sup>30</sup>lett is bűn ebből a dologból, mert a nép egészen Dánig, a borjút járt imádni. <sup>31</sup>Majd magaslati templomokat építtetett, s papokat szerzett a köznépből, olyanokat, akik nem voltak Lévi fiai közül valók. <sup>32</sup>Aztán ünnepet rendezett a nyolcadik hónapban, a hó tizenötödik

<sup>589</sup> BAILEY, L. R., *The Golden Calf*, in Hebrew Union College Annual (1971), 97-98; valamint: SOMMER, B. D., i. m. 53.

<sup>590</sup> אֱלֹהֵי אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵעִלְוֶךָ מִמִּצְרַיִם

<sup>591</sup> הֲגַ לַיהוָה מִקָּר

<sup>592</sup> Megjegyezzük, hogy van olyan irányvonala a szentírástudománynak, amely elutasítja ezt az azonosítást. Példának ld. BAILEY, L. R., i. m. 97-115.

*napján, annak az ünnepnek a mintájára, amelyet Júdában szoktak ünnepelni és felment az oltárra – hasonlóképpen cselekedett Bételben –, hogy áldozzon a borjúknak, amelyeket készítettett, s beiktatta Bételben azoknak a magaslatoknak a papjait, amelyeket alkottatott.*<sup>33</sup> *Felment tehát az oltárra, amelyet Bételben építtetett a nyolcadik hó tizenötödik napján, amelyet a maga szívéből koholt és ünnepet szerzett Izrael fiainak, s felment az oltárra, hogy illatot gyűjtson.”* (1Kir 12,26-33.).

Nem foglalkozunk most azzal, vajon Jerobeám tényleg politikai okokból csinált-e kultikus konkurenciát Jeruzsálemnek a saját ötlete alapján, vagy hitbeli meggyőződésből. Már csak azért sem, mert ha így is történt, akkor is csak arra támaszkodhatott, ami a népe között az általános mentalitás volt. Vagyis így vagy úgy, de azért tehette meg a kultuszalapításokat, mert *a népe szerint ez legitim lehetett*, összhangban volt a korabeli vallási elképzelésekkel. Nehéz elképzelni, hogy a nép ellenkező esetben követte volna ebben a tettében. Ezen kultuszok illegitimitását csupán később, kinyilatkoztatásból tudjuk meg (1Kir 13.), vagyis *par excellence* nem képezte részét a korabeli közgondolkodásnak.<sup>593</sup>

Ezek alapján a korabeli izraelita mentalitás számára lehet jelképe Yhwh-nak a bika – akár mint egyfajta üres trónus<sup>594</sup> –, és lehetett Őt több helyen is imádni. Az aranyborjú története minden bizonnyal erre a két kultuszra utal<sup>595</sup> a többes számmal, és vagy déli hagyományról van szó, amely elítéli az északi illegitim kultuszhelyeket, vagy olyan korú redakcióról, amelyben a kultuszcentralizáció legalábbis már kialakulóban volt. Az aranyborjú története viszont annyi többletet mutat, hogy az illegitim kultuszokat egyértelműen a bálványimádás körébe utalja.<sup>596</sup> Ezt tekinthetjük természetes vagy szükségszerű vallástörténeti fordulatnak, hiszen a „bálvány” maga az isteni Jelenlét illegitim kiterjesztése: *olyan dolgot tekintenek Istennek, amely nem azonos vele*. Ez roppant fontos momentum Izrael vallástörténetében, mert úgy tűnik, számolhatunk azzal, hogy időben előre haladva, az illegitim – de eredetileg jahwista izraelita(!) – kultuszokhoz kapcsolódó tárgyak, gondolati képek egyre inkább összemosódnak az idegen népek elítélt kultuszaival.<sup>597</sup>

<sup>593</sup> BEGG, C. T., – WALSH, J. T., *Királyok első és második könyve*, in *JBK I.*, SZJKB, Budapest 2002, 278.

<sup>594</sup> HUNDLEY, M. B., *What is the Golden Calf?*, in *CBQ* 79 (2017/4), 569-573.

<sup>595</sup> SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011, 53.

<sup>596</sup> CLIFFORD, R. J., *Kivonulás könyve*, in *JBK I.*, SZJKB, Budapest 2002, 123.

<sup>597</sup> Vö. HUNDLEY, M. B., i. m. 578-579.



Visszatérve az aranyborjú történetére, amennyiben elvetjük ezt a felvetést, igencsak nehezzé válik értelmezni Áron szavait: „Ezek a te isteneid, Izrael, akik kihoztak téged Egyiptom földjéről!”. HUNDLEY a témáról írott – egyébként remek – cikkében már-már látványosan nem tud mit kezdeni ennek az értelmezésével, és eldönteni kire / mire vonatkozik az „ezek a te Isteneid” kifejezés”.<sup>598</sup> A többes szám egyértelmű, de az Úrral való azonosítás is! A Szentírás soha, sehol nem tulajdonítja az Egyiptomból való kivezetést más istennek.

Igaz, van egy párhuzama a történetnek, amely első pillantásra megoldja a problémát.<sup>599</sup> „<sup>18</sup>még akkor sem, amikor öntött borjút<sup>600</sup> készítettek maguknak és azt mondogatták: ‘Ez a te Istened, aki kivezetett téged Egyiptomból<sup>601</sup>.’ Pedig ezzel szörnyű istenkáromlást követtek el.” (Neh 9,18.). Itt egyértelműen egyes számban (הַיְיָ) áll Isten. A gond az, hogy ez a szöveg meglehetősen kései, és valószínűleg pontosan arról van szó, amelyről fentebb már beszéltünk. Nehemiás nem akarván idegen isteneket társítani a kivonuláshoz, vagy feltételezni, hogy az atyák ekkorát tévedtek, a saját elbeszélésében „kijavította” a szöveget. Így az izraeliták bűne az aranyborjú azonosítása Istennel, vagyis a képtilalom megszegése. Tehette ezt, mivel:

- a) Az Úrnak ebben a korban nem volt „üres trónja”.
- b) Az északi illegitim kultusz is rég megszűnt.
- c) A bálványimádás aktuális téma volt az ő korában is.

Egyszerűen szólva, teológiailag aktualizálta a történetet. Nem szabad elfelednünk, hogy ez véletlenül sem hamisítás! Ha a bálványimádás témáját átfogóan vizsgáljuk – a Jelenlét kiterjesztése olyasmire, amely erre nem jogosult, bármilyen okból –, akkor a történet *lényegi mondanivalója* nem változott. Az előadó és a korabeli hallgatóság körülményei, és ezzel a bálványimádás megjelenési formája az, ami megváltozott. A kinyilatkoztatás tartalma nem módosult.

Az aranyborjú történetével kapcsolatban még egy utolsó momentumot kiemelnénk. Mózes háromszor is (Kiv 32,21.30.31.) „*nagy bűnnek*” (הַטָּעוּת הַגְּדוֹלָה) nevezi az incidenst. HUNDLEY felhívja a figyelmet arra, hogy az ugariti és egyiptomi házassági szerződésekben és a Ter 20,9-ben a kifejezés a házasságtörésre utal. Ezt

<sup>598</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 566-569.

<sup>599</sup> U. o. és 562-563.

<sup>600</sup> עֵגֶל מִסֵּכָה

<sup>601</sup> הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ

később átviszik az Úrral való szövetség megszegésére (pl. Kiv 19,8; 24,3.), de a 2Kir 17,21. már a bálványimádás szinonimájaként használja.<sup>602</sup>

Az efféle vallástörténeti útvonalnak a bejárására – egy addig legitim kultikus elem illegitimé válik, majd kifejezetten bálvánnyá – van egészen explicit példánk is az Ószövetségből, mégpedig a rézkígyó esete.

„<sup>4</sup>Aztán elindultak a Hór hegyétől a Vörös-tenger felé vivő úton, hogy megkerüljék Edom földjét. A nép azonban unni kezdte az utat meg a fáradságot <sup>5</sup>és Isten és Mózes ellen lázadt: »Miért hoztál ki minket Egyiptomból, hogy meghaljunk a pusztában? Nincsen kenyér, nincsen víz, undorodik már a lelkünk ettől a felette sovány eledeltől.«  
<sup>6</sup>Rábocsátotta ezért az Úr a népre a tüzes kígyókat [הַנְּחָשִׁים הַשָּׂרְפָיִם], s azok sokakat halálra martak közülük. Erre <sup>7</sup>elementek Mózeshez, és azt mondták: »Vétkezünk, mert az Úr ellen és te ellened szóltunk; könyörögj, hogy vegye le rólunk ezeket a kígyókat!« Könyörgött is Mózes a népért, <sup>8</sup>mire az Úr így szólt hozzá: »Készíts egy rézkígyót [שָׂרָף], és tedd ki jelül: amelyik megmart feltekint rá, az életben marad.«  
<sup>9</sup>Csinált tehát Mózes egy rézkígyót és kitette jelül: a megmartak, ha feltekintettek rá, meggyógyultak.» (Szám 21,4-9.).

Amellett, hogy a történetben szereplő „tüzes kígyók”, illetve a róluk mintázott rézkígyó csupán vitatható viszonyban állnak az Izajás trónlátomásában (Iz 6,1-8.) szereplő szeráfokkal,<sup>603</sup> megjegyeznénk, hogy a próféta látomása azt sugallja, hogy a Szentek Szentjében van. Ha ez igaz, mi lehetett ott, amelyet ezzel a névvel lehetett illetni? A megoldást talán az adja, amit tényként tudni vélünk: a rézkígyót Hiszkija idejére már istenítették, ezért elpusztították: „Ő eltávolította a magaslatokat, összetörte az emlékoszlopokat, kivágta a berkeket s összezúzta a rézkígyót [תִּשְׂרֹף אֶת-הַנְּחָשִׁים], amelyet Mózes csinált. Mindezen ideig ugyanis illatot gyűjtottak annak Izrael fiai s Nehustánnak [נְחֻשְׁתָּן] hívták.” (2Kir 18,4.).

Lehetséges, hogy Izajás próféta a rézkígyóról mintázta az Úr égi udvartartását, majd Ezekiel kerubokra cserélte, mivel a „szeráfok” kompromittálódtak. De ez csupán egy hipotézis, amely sok ponton támadható. Ami viszont biztosnak látszik: egy addig legitim kultikus eredetű tárgyat (a rézkígyót) egy történelmi ponton elkezdtek megengedhetetlen módon kultikus tiszteletben

<sup>602</sup> HUNDLEY, M. B., i. m. 576.

<sup>603</sup> AMZALLAG, N., *The Serpent as a Symbol of Primeval Yahwism*, in *Semitica* 58. (2016), 210-212; valamint L'HEUREUX, C. E., *Számok könyve*, in in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 165.

részesíteni (illatáldozat), ezért azt ugyanúgy megsemmisítették, mintha egyszerű bálvány lenne.<sup>604</sup>

Az 'ăšerâ (הַאֲשֵׁרָא) kérdését itt, csak szőrmentén említenénk. Lényegében a hozzá tartozó vita arra vonatkozik, hogy kicsoda vagy micsoda ez. A két egymásnak feszülő vélemény (nagy vonalakban): „'Ăšerâ” egy istennő, aki Yhwh felesége (lehet); a másik szerint az 'ăšerâ valamiféle szent fa, vagy azt jelképező oszlop. Mi most vizsgálódásainkat a kánoni szövegre koncentráljuk ezért bibliai szövegből indulunk ki SOMMER nyomán, (akinek kapcsolódó véleményét<sup>605</sup> egyébként elfogadjuk):

„<sup>28</sup>Jéhu tehát kipusztította Baált Izraelből, <sup>29</sup>de Jeroboámnak, Nábát fiának bűneitől, aki vétekre vitte Izraelt, nem távozott el s nem hagyta el az aranyborjúkat, amelyek Bételben és Dánban voltak. <sup>30</sup>Pedig az Úr azt mondta Jéhunak: »Mivel oly serényen megcselekedted azt, ami igaz és kedves volt szemem előtt s végrehajtottad Ácháb házán mindazt, amit szívem akart, fiaid negyedízigen fognak ülni Izrael trónján.« <sup>31</sup>Jéhu azonban nem ügyelt arra, hogy teljes szívéből az Úrnak, Izrael Istenének törvénye szerint járjon: nem távozott ugyanis Jeroboám vétkeitől, aki vétekre vitte Izraelt.” (2Kir 10,28-31.)

Valamint:

„<sup>1</sup>Joásnak, Ahaszja fiának, Júda királyának huszonharmadik esztendejétől kezdve tizenhét esztendeig Joacház, Jéhu fia uralkodott Izraelen, Szamariában. <sup>2</sup>Azt cselekedte, ami gonosz az Úr előtt s Jeroboámnak, Nábát fiának bűneit követte, aki vétekre vitte Izraelt s nem távozott azoktól. <sup>3</sup>Fel is gerjedt az Úr haragja Izrael ellen (...) <sup>4</sup>Joacház azonban könyörgött az Úrnak s az Úr meghallgatta őt, mert látta Izrael nyomorúságát, minthogy elnyomta őket Szíria királya, (...) <sup>6</sup>Mindazonáltal nem távoztak el Jeroboám házának bűneitől, aki vétekre vitte Izraelt, hanem azok szerint jártak, sőt a berek<sup>606</sup> [ 'ăšerâ - הַאֲשֵׁרָא ] is megmaradt Szamariában.” (2Kir 13,1-4.6.)

<sup>604</sup> NORTH, C. R., *The Essence of Idolatry*, in *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur Alttestamentlichen und Altorientalischen Forschung* (BZAW 77.) (szerk. Hempel, J., - Rost, L.), Töpelmann Verlag, 1958, 151.

<sup>605</sup> SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011, 44-49.

<sup>606</sup> Ez annak a sajnálatos esete, amikor a fordító látványosan nem tud mit kezdeni a fogalommal. Megjegyezzük, a SZIT-féle „bálvány” se sokkal jobb megoldás.

Lássuk, miről van itt szó! Van egy uralkodónk, Jéhu, aki elpusztít minden idegen **vallási** elemet, amely nem köthető az Úrhoz. Mégis meghagyja Jeroboám „bűnét”, vagyis az illegitim kultusz paradigmatis eseteit, ami annyit tesz, hogy legitimnek tekinti azt, annak ellenére, hogy a szent szerző ezt – utólag – helyteleníti. Az ő fia, Joacház szintén jámbor – és Yhwh-hitű – uralkodónak tűnik, aki ennek ellenére szintén megmaradt a – mondjuk ki: – rivális Yhwh-kultusz mellett. Ami az asherával kapcsolatban itt fontos, hogy az egyfelől megmaradt ezek szerint Jéhu tisztogatásai ellenére is, valamint Joacház is elfogadta mint legitim dolgot. Mivel itt nem esik szó idegen istenek imádatáról – pedig máshol felemlégetik az ilyesmit –, arra kell gondolnunk, hogy legalábbis az északi kultikus hagyományban az 'āšērâ egy, az Úrhoz tartozó szakrális tárgy lehetett, amelyet a déli kultikus hagyomány elvetett.<sup>607</sup>

SOMMER megjegyzi, hogy a Mtörv 33,16-ban olvasható שְׁכֵנֵי סֹנָה kifejezés olvasható úgy is, hogy „*aki bokorban van jelen*”. Ha ez igaz – amellet, hogy utalás a Kiv 3-ra –, akkor a korabeli elképzelések szerint nem egészen idegen az Úrtól, hogy akár növények képében jelenjen meg.<sup>608</sup> Sőt, a Ter 21,33-ban: „*Ábrahám pedig ligetet ültetett Beersebában, és ott segítségül hívta az Úr, az Örökkévaló Isten nevét.*”<sup>609</sup>

Az asherát gyakran emlegették együtt az „*oszlopokkal*” [מַצֵּבָה] (Pl. Kiv 34,13; Mtörv 15,21; 1Kir 14,23; 2Kir 17,10; 2Krón 31,1.). Ezek valamiféle összetartozását egyébként föníciai és kánaáni források is megerősítik, gyakran ábrázolják együtt őket.<sup>610</sup> Ezekről nagyjából hasonló dolgok mondhatóak el, mint az asheráról. Az izraeliták számára nem derogált őket felállítani, az Úr megnyilatkozásainak helyén (pl. Jákob a látomása után: Ter 35,14-15; Mózes a sínai kinyilatkoztatás során: Kiv 24,4; József a Jordánon való csodás átkelés után, egy tölgy alá(!): 24,26-27.), azokat csak a későbbi kultuszcentralizáció során tiltották be. Érdekes itt Ózeást is felidéznünk: „*Sokáig lesznek ugyanis majd Izrael fiai király nélkül, fejedelem nélkül, áldozat nélkül, oltár nélkül*<sup>611</sup> [וְאֵין מַצֵּבָה], *efód nélkül és teráfok nélkül.*” (Óz 3,4.).

<sup>607</sup> SOMMER, B. D., i. m. 45-46.

<sup>608</sup> SOMMER, B. D., i. m. 48.

<sup>609</sup> וַיִּשַׁע אֲשֶׁל בְּבֶאֱר שָׁבַע וַיִּקְרָא אֲשֶׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עֹלָם

<sup>610</sup> SOMMER, B. D., i. m. 46-47.

<sup>611</sup> A fordítás annyiban nem feltétlenül hibás, hogy bizonyos jelek arra utalnak, hogy ezeket a köpilléreket ténylegesen használhatták oltárként, legalábbis időnként.

Az utóbbi években R. EICHLER mutatott rá, hogy a Papi-írás tartózkodik az 'ăšērâ elítélő említésétől.<sup>612</sup> Ezzel szemben, mint említettük a leírások megemlékeznek róla, hogy a Templomban volt 'ăšērâ (2Kir 21,3.7; 23,4.6.7.). Figyelemre méltó, véleménye szerint, Áron kirügyező botjának története (Szám 17,16-26.) ennek az eredettörténete lenne, és az oka, hogy Áron és Mózes nem léphettek be az ígéret földjére.<sup>613</sup> Anélkül, hogy teljességében elfogadnánk ezt a feltevést, rámutatnánk, hogy ez is aláhúzná a legitim kultusz – illegitim kultusz – bálványimádás útvonalat mint lehetséges devolúciós utat Izrael vallástörténetében.

Utolsó példánk a magaslatokra vonatkozik. Ezekről az egyetlen „leírásunk” az 1Sám 9-ben található.

„<sup>11</sup>Amikor a város felé vivő hegyoldalon felfelé tartottak, lányokkal találkoztak, akik vizet meríteni jöttek ki a városból. Megkérdezték őket: »Itt van-e a látó?»<sup>12</sup> Azok azt felelték nekik: »Itt van, íme, előtted. De azonnal siess hozzá, mert ma azért jött a városba, mert ma áldozata van a népnek a magaslaton.»<sup>614</sup> <sup>13</sup>Ha bementek a városba, még éppen megtaláljátok, mielőtt felmenne enni a magaslatra. A nép ugyanis nem eszik, amíg ő oda nem érkezik. Ő áldja meg ugyanis az áldozatot, és csak aztán esznek a meghívottak. Nos tehát csak menjetek fel, mert ma éppen megtaláljátok.« (...)»<sup>22</sup>Sámuel azonban vette Saul és legényét, és bevezette őket az étkezőterembe, s helyet adott nekik a meghívottak élén, akik mintegy harmincan voltak. (...)»<sup>25</sup>Azután lementek a magaslatról a városba és Sámuel beszélt Saullal a háztetőn és ágyat vetetett Saulnak a háztetőn, aki aludni tért.” (1Sám 9,11-13.22.25.)

Erről itt csak annyit mondanánk, hogy a később sokat kárhoztatott „halmok” egyfelől, nem voltak a szó szerinti értelemben magaslatok – valószínűleg szimbolikus hegyek voltak –, mivel a városon belül helyezkedtek el.<sup>615</sup> Erre Ezekiel könyvében is van utalás: „Minden utcasarkon felépítetted magaslatodat,”<sup>616</sup> (Ez 16,25.).

A másik megjegyzés az, hogy maga Sámuel mutat be valamiféle áldozatot ezen a később elátkozott intézményben. Nyilvánvaló, hogy itt is egy utólagos elutasítással van dolgunk.

<sup>612</sup> EICHLER, R., *The Priestly Asherah*, in VT 69 (2019), 40-41.

<sup>613</sup> EICHLER, R., i. m. 41-44.

<sup>614</sup> כִּי זָבַח הַיּוֹם לְעֹם בְּבִמְהָה

<sup>615</sup> FRIED, L. S., *The High Places (BĀMŌT) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archeological Investigation*, in Journal of the American Oriental Society 122. (2002/3), 440-441.

<sup>616</sup> אֶל-כָּל-רֶאֶשׁ דְּרָךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

Zárásképp csak megjegyeznénk, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Műben is, a királyokról szólva megtalálható ez a bálványimádás – illegitim kultusz kettősség megkülönböztetése: „<sup>3</sup>*Azt cselekedte, ami igaz az Úr előtt, egészen úgy, ahogy apja, Amaszja cselekedett.* <sup>4</sup>*Mindazonáltal a magaslatokat nem rontotta le, s a nép továbbra is a magaslatokon áldozott és gyűjtött illatot.*” (2Kir 15,3-4.).

#### 4. Bálványimádás

Felmerülhet, hogy az ókori közel-keleti pogány teológiákat a mai tudásunk fényében teljesen felmentjük a „bálványimádás” vádjá alól.<sup>617</sup> Azáltal, hogy hangsúlyozzuk a kép és az általa imádott istenség megkülönböztettségét, fennáll a veszélye, hogy a bálványimádás tilalmának hagyományát – és ezzel az Ószövetség egyik legmarkánsabb megkülönböztető jegyét – elbagatellizáljuk, vagy akár semmissé is tesszük. Valóban, az ószövetségi írásokban, amikor a bálványimádásról van szó, sok a retorikai elem, túlzások, gúnyolódások stb. De ez a lényegen végeredményben nem változtat: az izraeliták számára tilos a képek imádata!

Mint arra K. VAN DER TOORN is felhívja a figyelmünket, ha a szent szerzők a modern kommentátorok szerint jól ismerték az istenábrázolásokkal kapcsolatos pogány teológiai megfontolásokat, akkor nem lehet *csupán* retorikai fogásnak minősíteni az olyan kijelentéseket, amelyek „kövek és fák imádatát” tiltják (Mtörv 4,28; Jer 2,27; Zak 5,4; stb.). TOORN kiáll amellett, hogy igenis előfordult a szóban forgó kultúrkörben egy-egy effajta azonosítás.<sup>618</sup>

Kiindulási pontja szerint elfogadja, hogy a korabeli kultúrák nem azonosították eredetileg az ábrázolásokat az istenekkel, de véleménye szerint olyan mértékben áttevődhetett némely esetben az imádat az adott ábrázoló tárgyra, hogy az önálló istenné avanszálódott „saját jogán” is. TOORN négy példát hoz fel ilyesmire: Bethel, Sakkun, Abnu és Šalmu.

Bethel neve azt jelenti „Isten háza”, pontosabban „(egy) isten háza”. Több, Izraelen kívüli szöveges bizonyítékot hoz annak – meggyőző – bizonyítására, hogy ezen a néven egy konkrét istent imádtak, és valószínűleg eredetileg magát a templomot jelentette, ahol valamiféle istenséget imádtak.<sup>619</sup> Hasonlóképp, Sakkun neve is a כַּכּ gyökből eredhet, amely körülbelül a „lakik” jelentésmezővel rendelkezik. A gyök közel-keleti használatából (főleg akkád és ugariti) levonja azt a következtetést, hogy Sakkun neve eredetileg „sztélé”-t jelentett, minthogy az is volt.<sup>620</sup> Bevalljuk, a másik kettő istennévnél<sup>621</sup> az azonosítás, hogy magát az önálló

<sup>617</sup> Erre hívja fel a figyelmet pl. Karel VAN DER TOORN sokat hivatkozott esszéje: TOORN, K. v. d., *Worshipping Stones*, in *God in Context – Selected Essays on Society and Religion in the Early Middle East*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, 335-345.

<sup>618</sup> TOORN, K. v. d., i. m. 335-336.

<sup>619</sup> TOORN, K. v. d., i. m. 336-340.

<sup>620</sup> TOORN, K. v. d., i. m. 340-342.

<sup>621</sup> Abnu a. m. „kő”, valamint Šalmu a. m. „képmás”. Utóbbi vö. héb. צלם!

istent jelölték vele nem igazán meggyőző erejűek, mivel a felhozott szövegek kontextusát másképp is lehet értelmezni.<sup>622</sup>

A magunk részéről idetartozónak tartunk még egy példát. Ehnaton fáraó (Kr. e. 1352-1336)<sup>623</sup> közismert monolátrikus vallásreformjában a kultusz középpontjába Aton került, aki maga a napkorong (mármint a maga fizikai megjelenésében). Szentélye nyitott tetejű volt, mivel a „benne lévő bálvány” maga az égi pályáját futó (fizikai) Nap volt, amely maga Aton.<sup>624</sup> Itt is, egy isten egyetlen aspektusa – a fizikai megjelenése – önállósította magát, sőt egyeduralomra tört.<sup>625</sup>

Mindazonáltal, az első két példa is megfelelő arra, hogy óvatosságra intsen! Igenis, lehetséges volt, hogy az ábrázolások önállósítsák magukat, illetve, hogy az emberek magukat az ábrázolásokat azonosítsák az isteneikkel. Egyedül abban szeretnénk pontosítani TOORN álláspontját, hogy felhívjuk a figyelmet arra, hogy ez a jelenség, minden veszélyével együtt, a saját környezetében egyfajta hibás degeneráció eredménye. A bálványképek azonosítása az istenekkel a saját teológia meg nem értéséből fakad, az önállósodó jelképek (jelenlét hordozók) pedig a kultuszok elaprózódásához, ami hosszútávon társadalmi ellentéteknek lehet táptalaja.

Mit kell akkor tartanunk a bálványimádásról az eddig kifejtettek fényében? Először is, annak valóságát kell állítanunk. A Szentírás több ponton kategorikusan megtiltja az idegen istenek imádatát, (bálvány-)képek készítését, és ezen bálványoknak való hódolatot (Kiv 20,2-5; Lev 19,4; 26,1; Mtörv 5,6-9; 16,21-22). Hogy ezek a törvények hogyan viszonyulnak a szóban történő istenábrázolásokra az még sokáig vitatéma marad. ORNAN véleménye például, hogy a Bibliában előforduló antropomorfizmusok nem mondanak ellene a bálványimádás tilalmának. A tilalom ugyanis a kultikus imádatra (ábrázolásra) vonatkoznak, nem pedig arra, hogyan képzeljük el az Urat, illetve hogyan gondolkodjunk róla.<sup>626</sup>

<sup>622</sup> TOORN, K. v. d., i. m. 343-344.

<sup>623</sup> Ehnaton fáraóról és az ú. n. Amarna-korról Egyiptomban: DIJK, J. v., *Az Amarna-kor és az Újbirodalom későbbi szakasza (kb. i. e. 1352-1069)*, in *Az ókori Egyiptom története* (szerk. Shaw, I.), Gold Book, h. n. 2004, 289-305.

<sup>624</sup> ROBINS, G., *Cult Statues in Ancient Egypt*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.), (szerk. WALLS, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 3-4.

<sup>625</sup> Már csak azért sem tudjuk elfogadni J. ASSMANN hipotézisét arról, hogy Ehnaton a kreatív társadalmi emlékezetben – vagy más módon – előképe lehetett Mózesnek, mert az ő megújított egyiptomi vallása áll a legközelebb ahhoz, amit az Ószövetség bálványimádásnak nevez – legalábbis jelenlegi ismereteink szerint. A vonatkozó elméletet ld. ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi Egy emléknyom megfejtése* (Osiris Könyvtár - Vallástörténet), Osiris, Budapest 2003, főleg 13-78.

<sup>626</sup> ORNAN, T., *The Triumph of the Symbol – Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (OBO 213.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2005, 178-182.



Ennek a három tilalomnak hatalmas, és már-már átláthatatlan irodalma van, ezért mi most Ezekiel könyvére koncentrálnánk.

Az nyilvánvaló, hogy Ezekiel könyvében a bálványimádás témája középpontinak mondható, mivel ezt jelöli meg folyamatosan mint a fogság okát. Elég, ha vetünk egy pillantást a kifejezésekre, amelyeket a bálványimádással kapcsolatban használ. (A lenti felsorolás az Ezekiel könyvében való első feltűnésük sorrendjét követi):<sup>627</sup>

Héber kifejezés (ragozatlan): <sup>628</sup>	Magyar fordítása:	Előfordulásai:
טָמֵא	„tisztátalannak lenni”, „tisztátalanná válni”	Ez 4,14; 5,11; 9,7; 14,11; 18,6.11.15; 20,7.18.26.30.31.43; 22,3.4.11; 23,7.13.17.30.38; 33,26; 36,17.18; 37,23; 43,7.8; 44,25
תועבה	„utálatosság”, „irtózatosság”	5,9.11; 6,9; 7,20; 8,6[*2].9.13.15.17; 14,6; 16,22.36; 18,12.13; 43,8.
שקוץ	„utálatosság”, „gyűlöletesség”	5,11; 7,20; 11,18.21; 20,7.8.30; 37,23.
בָּמָה	„magaslat”	6,3.6; 16,16; 20,29[*2]; 36,2; 43,7.
חֲמֹן	„nap-oszlop”	6,4.6.
גְּלוּלִים [גְּלוּל]	„bálvány”	6,4.5.6.9.13[*2]; 8,10; 14,3.4[*2].5.6.7; 16,36; 18,6.12.15; 20,7.8.16.18.24.31.39[*2]; 22,3.4; 23,7.30.37.39.49; 30,13; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12.
גְּבֻעַה רָמָה	„domb magasa / teteje”	6,13; 20,28.
רִאשֵׁי הַהָרִים	„hegyek teteje”	6,13.
זָנָה	„paráználkodni” (bálványokkal)	16,17.
עֵץ רֵעָנָו	„zöldellő fa” (alatt)	6,13.
אַלֶּה עֲבֹתָהּ	„vastag tölgy (terebint)” (alatt)	6,13.
צֶלֶם	„kép(más)”	7,20 (תועבה); 16,17; 23,14.
סִמְלֵי הַקְּנָאָה	„a féltékenység (indulat) szobra (képe)” (általában Manassze bálványára)	8,3.5.
כָּל-... מִחֲקָהּ עַל-הַקִּיר	„minden fajta ... festve	8,10.

<sup>627</sup> A táblázat részben KUTSKO gyűjtése, de kiegészítettük olyan tételekkel, amiket ő nem vett figyelembe. KUTSKO, J. F., i. m. 29.

<sup>628</sup> A szövegben szinte kivétel nélkül többes számban fordulnak elő!

תְּבִיטָה	<i>a falakon</i>	
מִשְׁפָּחָה	„figura”	8,12.
	Tammuz (תַּמּוּז) <sup>629</sup> siratása	8,14.
	a Nap (שֶׁמֶשׁ) imádása	8,16.
תַּזְנוּת	„paráznaság”	16,15.20.22.25.26.29. 33.34.36; 23,7.8[*2].11.14.17 .18.19.29.35.43.
נָתַן ; לָקַח	<i>adni (a bálványoknak, valamit, ami Istent illeti) [áldozni jelentésű igékkel is]</i>	pl. 16,18-21.
עַל־הַהָרִים	„a hegyeken”	18,6.15; 22,9. (esznek)
מָרָה	„lázad” (Isten ellen)	20,8.
לֹא אָבוּ לְשָׁמַעַ אֵלַי	„nem engedelmeskedtél nekem”	20,8.
עַץ עֵבֶת	„vastag fa”	20,28.
כָּעַס	„provokál” (Istent)	20,28.
לְשֵׁרֵת עֵץ וְאָבֹן	„fát és követ szolgálni”	20,32.
מִקְדָּשׁ	„szent hely” (nem világos, hogy milyen értelemben negatív fogalom)	21,2.
פְּנִים	„arc” (képmás értelemben)	21,3.
תֵּרָפִים	„terafimok” (Babilon királyáé)	21,26.
זְנוּת	„paráználkodás”	23,27; 43,7.9. (királyok holtteste[i] [szobrai?]) mint bálványok)
הִלֵּל (Pi'el)	„megszentségteleníteni”	23,39.
זָמָה	„kéjeleg”, „bujálkodik” (bálványokkal)[ebben az értelemben leginkább Ezekiel használja]	23,49.
מִצְבֵּה	„oszlop”	26,11.
אֱלִילִים	„istenek” (Egyiptomiaké; nem véletlen az írásmód!!!)	30,13.
אֱלִיל	„kép” (de jelenti még: „értéktelenség”, „hiábavalóság”, „jelentéktelenség”, „bálvány”)	31,13.

Ez összesen 34 különböző kifejezés bálványokra és a bálványimádás különböző módjaira, ami akkor is elgondolkodtató, ha közülük néhány vitatható, mire is utal az adott helyen.

<sup>629</sup> Megjegyzés: a szövegben nem személynévként jelenik meg (határozott névelővel van írva)!

Vannak köztük, amelyek leírják a bálványimádás mikéntjét (a Nap imádása, Tammuz siratása stb.), van amelyik utal erre a mikéntre (magaslatokon, fák alatt stb.) és vannak speciális kifejezések. Ezek egy része igék, amelyek a folyamatra utalnak (lázad, paráználkodik stb.), a másik része pedig általában többes számban előforduló főnevek (kép, bálvány stb.). Nézzük először a jelentősebb főneveket!

A שִׁקוּצִים (שִׁקוּץ / שִׁקָּץ ; שִׁקָּץ ; שִׁקוּצִים ; שִׁקוּצִי) szó „utálatosságokat” jelent, és szinte mindig többes számban fordul elő. NORTH úgy véli, a kifejezés, eredetileg a שִׁקָּץ ige („utálatot / beteges undort érez”)<sup>630</sup> kauzatív (shaphel) alakja.<sup>631</sup> A 28 alkalomból, amikor előfordul, több mint a felében vagy a bálványokra utal (pl. Mtörv 29,17; 2Kir 23,24; Jer 16,18.), vagy a Templomot tisztátalanná tevő dolgokra általában (pl. Jer 7,30; 32,34.).<sup>632</sup>

A תועֵבָה (תועֵבָה / תועֵבָה ; תועֵבָת ; תועֵבוֹת ; תועֵבוֹת), a kifejezés 117 előfordulásával sokkal gyakoribb kifejezés. Ebből különösen gyakori Jeremiásnál (8 alkalom), a Deuteronomista szövegekben (22 alkalom) és Ezekielnél (42 alkalom!).<sup>633</sup> Meglehetősen sokféle értelemben előfordul: jelenthet nemi erőszakot (Mtörv 22,5.), jóslást (Mtörv 18,12.), idegen istenek imádóját (Iz 42,24.), magát a bálványt (Iz 44,19.) és a bálványimádást is (Mtörv 7,25; 13,15; Jer 16,18.). A szó a תועֵבָה ige denominatív alakja, amely az „irtózik”, „utál” jelentéssel bír.

Ezekielnél gyakori a גְּלוּלִים kifejezés (38 előfordulás az összes 48-ból, mind többes számban), amelynek pontos jelentése és eredete erősen vitatott. Ezekiel könyvében egyértelműen bálványt jelent, de többen felvetették, hogy a kifejezés egyfajta szójáték eredménye lehet, ami a korabeli ember számára „megterhelte” az értelmét.

NORTH a גָּלַל („fordul”, „gördül”) gyökből eredezteteti, és a hagyományos rabbinikus magyarázatot követve „alávaló dolgoknak” fordítja, illetve „trágyagolyóknak”, az גְּלוּלֵי הָאָדָם – „emberi ürülék” mintájára, amelynek a tüzésénél Ezekielnek az ételét meg kellett főznie (Ez 4,12.15.).<sup>634</sup>

ZIMMERLI vetette fel, hogy a szó vokalizációja nem eredeti, hanem a שִׁקוּצִים magánhangzóit kapta meg az azonos jelentéstartalom kifejezésére. Mivel használata

<sup>630</sup> Valamilyen „lelki elutasítást”.

<sup>631</sup> NORTH, C. R., *The Essence of Idolatry*, in *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur Alttestamentlichen und Altorientalischen Forschung* (BZAW 77.) (szerk. Hempel, J., - Rost, L.), Töpelmann Verlag, 1958, 155.

<sup>632</sup> KUTSKO, J. F., i. m. 30.

<sup>633</sup> U. o.

<sup>634</sup> NORTH, C. R., i. m. 155.

Ezekiel előtt nem adatható, a jeruzsálemi papi körökhöz köti a használatát, eredetét.<sup>635</sup>

BAUDISSION arám párhuzamok alapján (kerek) kőoszlopnak (מִצְרָה) értelmezte.<sup>636</sup> A későbbi kommentátorok közül M. GREENBERG fogadja el ezt a magyarázatot,<sup>637</sup> és ezen a vonalon halad tovább L. C. ALLEN is, aki „kőrakásként” értelmezi.<sup>638</sup>

BODI mezopotámiai párhuzamok (sum. GAL<sub>5</sub>.LÁ, akk. *gallû(m)*, „démon”; és *gullulu(m)*, „bűnök”, „ellenséges tettek”) alapján, amelyeket két különböző gyökre lehet visszavezetni (akk. *gal/gālal*, „kereknek lenni”, „kőrakás”; és *gēl/gēlel* „ürülék”) elemzi a szó lehetséges jelentéseit. Ezek alapján úgy gondolja hogy a kifejezés egy direkt szójáték, amely mindkét jelentéstartományra („kerek dolog” és „ürülék”) rájátszik.<sup>639</sup>

Ezt az értelmezési vonalat a legerőteljesebben D. I. BLOCK követi,<sup>640</sup> aki szerint – annak ellenére, hogy a mai hívők érzékenysége ezt lehetetlenné teszi – egy igen durva szóval kellene fordítanunk, mivel Ezekiel célja retorikailag a szó megalkotásával pontosan a megdöbbenés, a felzaklatás volt. Azzal, hogy – előre is elnézést – „szargurigáknak”<sup>641</sup> nevezte a bálványokat, éppen a visszataszító és erőtlent voltukat akarta olyan módon visszaadni, amely lehetőleg igen bosszantó képzettársításokat eredményez a hallgatóságban.

Újabbban pedig Klaus-Peter ADAM állt elő frissebb megoldással, amely inkább egyiptomi hatást sejtet. Mégpedig, hogy a kifejezés az Egyiptomban szentként tisztelt ganajtúró bogárra (skarabeusz) lenne utalás.<sup>642</sup>

Ehhez tartozik a következő kifejezés, amelyre szintén kitérünk, ez pedig az Isten (אֱלֹהִים), mégpedig azért, mert voltaképpen teljesen hiányzik! Az Úr megnevezései közül hiányolja az olvasó igazán, de a miéltre a választ az ellenkező oldal adja meg. KUTSKO úgy látja – és minket is meggyőzött –, hogy Ezekiel azért kerüli ezt a szót szándékosan, mert az használatban volt az „idegen istenekre” is, és

<sup>635</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 187.

<sup>636</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 33.

<sup>637</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 132.

<sup>638</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 1-19* (WBC 28.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 87.

<sup>639</sup> KUTSKO, J. F., i. m. 34.

<sup>640</sup> BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 226.

<sup>641</sup> Még egyszer bocsánat, hogy ezt leírtuk, de csak így lehetett legalább egyszer visszaadni a szerző – feltételezett – eredeti retorikai célját. Mint azt az Ez 16. elemzésénél látni fogjuk, Ezekiel próféta létére igen merészen nyúlt igen erős nyelvi kifejezőeszközökhöz.

<sup>642</sup> ADAM, K.-P., *Gillülím: Rollers, Scarabs in Ezekiel*, in CBQ 83. (2021/2), 220-240.

ezzel is el akarta választani őket az Úrtól. Úgy is mondhatnánk, hogy ezzel tette őket két, egészen külön kategóriába. KUTSKO véleménye az, hogy mivel Ezekiel módszeresen csak „bálványokról”, „fa és kő imádásáról” hajlandó beszélni, tulajdonképpen – ha csak bennfoglaltan is –, de az ú. n. „teoretikus monoteizmus” jeleit mutatja. Nem állítja, hogy megelőzte ebben Deutero-Izajást, de azt igen, hogy Ezekiel következő monoteistának kellene tartanunk, akkor is, ha ennek kifejezésére nála még egészen más jellegű volt a megoldás.<sup>643</sup>

Azonban meg kell említenünk azt a kevés kivételt, amelyekről KUTSKO hallgat, mi viszont kardinális jelentőségűnek tartunk:

„<sup>2</sup>»Emberfia, monddaj Tírusz fejedelmének: Így szól az Úr Isten: Mivel szíved felfuvalkodott<sup>644</sup>, és azt mondtad: ‘Isten vagyok én<sup>645</sup>, isteni széken ülök a tenger szívében<sup>646</sup>, – holott ember vagy és nem isten<sup>647</sup> – és szívedet olyanná tetted, mint egy isten szíve,<sup>648</sup> <sup>3</sup>íme, bölcsőbb vagy te Dánielnél, semmi titok sincsen rejtve előtted. <sup>4</sup>Bölcsességeddel és okosságoddal hatalmat szereztél magadnak, aranyat és ezüstöt halmoztál föl kincstáraidban. <sup>5</sup>Nagy bölcsességeddel és kereskedéssel megnövelted hatalmadat, és szíved felfuvalkodott hatalmad miatt. <sup>6</sup>Ezért így szól az Úr Isten: Mivel szíved felfuvalkodott mint valami isten szíve<sup>649</sup>, <sup>7</sup>azért íme, én idegeneket hozok rád, a nemzetek legerősebbjeit; kirántják kardjukat bölcsességed szépsége ellen, és megszentségtelenítik dicsőségedet<sup>650</sup>. <sup>8</sup>Megölnék és lerántanak téged, és mint akiket meggyilkolnak, úgy halsz meg a tenger szívében. <sup>9</sup>Vajon mondod-e majd gyilkosaid előtt is: ‘Isten vagyok én<sup>651</sup>, – holott ember vagy és nem isten<sup>652</sup>, gyilkosaid kezében? <sup>10</sup>Úgy fogsz meghalni, mint a körülmetéletlenek, idegenek keze által, mert én szóltam« – mondja az Úr Isten!” (Ez 28,2-10.).

<sup>643</sup> KUTSKO, J. F., i. m. 35-42.

<sup>644</sup> יַעֲזֹב הַבַּיִת לְבָרָה

<sup>645</sup> אֵל אֲנִי

<sup>646</sup> מוֹשֵׁב אֲלֵהִים יִשְׁבְּתִי בְּלֵב גִּמְיִים

<sup>647</sup> וְאִתָּה אֲדָם וְלֹא־אֵל

<sup>648</sup> וַתִּתֵּן לְבָרָה בְּלֵב אֲלֵהִים

<sup>649</sup> יַעֲזֹב הַתֵּתִי אֲתִי־לְבָרָה בְּלֵב אֲלֵהִים

<sup>650</sup> וְהִלְלוּ יַפְעֻתִי A szent szerző szándékosan kerülhette a כָּבֵד különböző alakjait, hogy így is növelje a kontrasztot Isten és a király között. A szó egyébként kizárólag itt és az Ez 28,17-ben fordul elő.

<sup>651</sup> אֵלֵהִים אֲנִי

<sup>652</sup> וְאִתָּה אֲדָם וְלֹא־אֵל

A szakasz egyértelműen egy önmagát istenítő, közelebből meg nem nevezett Türoszi uralkodóról szól, illetve a pusztulásának próféciájáról. Kezdjük az elején, vagyis az indító okkal! A szív felfuvalkodottsága („felemelése”, גִּבְרָה) a gőg kifejeződése. A király – meglehet valamilyen istenkirály-ideológiától hajtva – valamilyen istennel (לֵא) azonosította magát.

Egyes szerzők (pl. O. EISSFELDT) úgy gondolták, hogy ez a részlet úgy olvasandó „Él vagyok!”, vagyis mintha Él istennel azonosította volna magát. Ezt manapság elvetjük, mert egyfelől nincs Élre utaló más jel a szövegben, másfelől, mert mai tudásunk szerint Türoszban Él nem játszott különösebben fontos szerepet.<sup>653</sup>

Az önistenítő király képét tovább erősíti az isteni trónus képével és a szív istenivé tételével. Már itt megállapítja, hogy ember (אָדָם) és „nem-isten” (לֹא-אֱלֹהִים), de a folytatásban körülírja a király világi és szellemi(!) hatalmát. Ezután, miután ismét az önistenítést jelöli meg okként, leírja a pusztulást, amely az Úr akaratából fog bekövetkezni. Az utolsó két vers tulajdonképpen a király és az Úr szembeállítását. A király tehetetlennek bizonyul, míg az Úr az, aki parancsol minden hatékony erőnek.

Az לֵא szót csak ezekben a versekben és az Ez 10,5-ben használja (אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל), és az itteni kontextusa nyilvánvaló párhuzama Ádám bűnbeesés-történetének (Ter 3,5.). Mivel vele párhuzamban a többes számú אֱלֹהִים (Isten / istenség / istenek) áll, elvileg lehetséges lenne egy „Él vagyok, az istenek trónján ülök...” olvastat, de ezt a fenti okokból elvetettük.<sup>654</sup> Az „Isten vagyok, Isten trónján ülök...” ebben a formában értelmetlen lenne egy pogány uralkodó részéről. Tehát adódik az „(egy) isten vagyok, istenek trónján ülök...” megoldás, amely látszólag ellentmond annak, amit fentebb az אֱלֹהִים szó (nem) használatáról mondtunk. De csak látszólag! Itt ugyanis pont, hogy egy önmagát istenítő ember mondja, aki pontosan az elrettentő példát szolgáltatja számunkra. Meg kell említeni a teljesség kedvéért az „(egy) isten vagyok, az istenség trónján...” Ez egy elvontabb olvasat, de véleményünk szerint egyenértékű az utolsó előttivel. Az אֱלֹהִים épp azért fordítható mind a kettőnek, mert a korabeli nyelvhasználók számára mind a kettőt jelentette, valószínűleg egyszerre, mivel nem választotta szét őket. Az „istenek trónján ülni” annyi, mint birtokolni az istenséget, vagyis az „istenség trónján ülni” és *vice versa*.

<sup>653</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 2. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible)*, Fortress Press, Minneapolis 1983, 77.

<sup>654</sup> U. O.

Nem szabad elfeledni, hogy a szív az ember legfontosabb szellemi szerve a korabeli mentalitásban,<sup>655</sup> ezért hasonlóná tenni a szívet az „istenekéhez” – vagy, ha úgy tetszik, az istenséghez hasonlóná –, tulajdonképpen azt jelenti: bensőleg hasonulni, kvázi azzá válni. De mégsem történt meg, mivel a király „ember, nem isten”.

Minden hasonlóság ellenére a király ember maradt, amelynek héber kifejezése (מֶלֶךְ) azonnal felidézi a pusztaság föld képzetét (מִדְבָּר) is a hallgatóságban. Ez egy roppant fontos momentum, mert a lényeg a kontrasztban van. Egy ember elérheti a lehető legnagyobb hasonlóságot mindenben Istenhez, de mégis ember marad és erőtlen semminek bizonyul, amikor *önmagát istenné próbálja tenni*.

Ez egy új elem a bálványimádásban, ami szervesen nőtt ki az eddigi felfogásból. A bálvány olyan valami, amelynek isteni attribútumokat tulajdonítanak illetéktelenül. Ebből következik a „politikai bálványimádás”, amikor Izrael egy idegen uralkodótól vár Istenhez tartozó dolgokat (pl. védelmet). Ez a szövetség megszegése: „<sup>1</sup>Jaj azoknak, akik Egyiptomba mennek le segítségért, lovakra hagyatkoznak, harci kocsikban bíznak, mert sok van azokból, és lovasokban, mert nagyon erősek, de nem tekintenek Izrael Szentjére, és az Urat nem keresik! (...) <sup>3</sup>Egyiptom ember, és nem Isten,<sup>656</sup> lova test, és nem lélek; ha az Úr kinyújtja kezét, elbotlik a segítő, és elesik a megsegített, együtt vesznek el mindnyájan.” (Iz 31,1.3.). Izraelt vezetni csak az Úr vezetheti, és csak Ő képes egyáltalán, mindenki más hatástalan, hozzá képest élettelen *bálvány*.

De, ezzel nincsen vége. Ezekiel könyvében megjelenik a személyes felelősség hangsúlyozása is. Már nem csak a kollektívumok, a nemzedékek lehetnek bűnösök, vagyis nem csak az őket képviselő személyek (pl. a király vagy a fáraó), hanem mindenki magáért felel (pl. Ez 7,16; 18,30; 33,20.). Ebből pedig következik, bár nincs kimondva, hogy minden bűn, a szövetség minden megszegése végeredményben egyfajta önbálványozás, góg: „*Minden gógös ember [כָּל-גֹּבְהֵי-לֵב] utálat [תּוֹעֵבָת] az Úr előtt*” (Péld 16,5.).<sup>657</sup> Ilyenkor a bűnösök nem az Urat követik, hanem „*saját lelküket követik*” (Ez 13,3.)

<sup>655</sup> WOLFE, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRTA, Budapest 2001, 63-84, de különösen 71-75.

<sup>656</sup> וְיִמְצְיִים אָדָם וְלֹא-אֵל זIMMERLI, W., *Ezekiel 2. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible)*, Fortress Press, Minneapolis 1983, 79.

<sup>657</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37, (AB 22A.)*, Yale University Press, New Heaven – London 1997, 577.

Végül meg kell említenünk egy lehetséges kiterjesztését a témánknak. Fel lehet vetni, hogy az Úrnak lehetséges egy klasszikus értelemben vett „bálványa”. Ez pedig az ember.

- Az istenek bálványait általában úgy tartják, nem ember készíti (csodás úton vagy isteni inspiráció útján).<sup>658</sup>
- Valamilyen egyszerű anyagból készítik őket (fa, fémek stb.).
- A szertartást hagyományosan valamilyen folyóparton végzik.<sup>659</sup>

Ezen elemek mind megvannak az Édenkert történetben: „<sup>6</sup>Akkor forrás fakadt a földből, és megöntözte a föld egész színét. <sup>7</sup>Megalkotta tehát az Úr Isten az embert a föld agyagából, az orrába lehelte az élet leheletét, és az ember élőlényé lett.” (Ter 2,6-7.). Ráadásul a Ter 1,26-ban nyíltan kimondja, hogy *וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֱדָמָה מִפְּלִיטָה אֲדָמָה* amely kifejezésben a *אֱדָמָה* legklasszikusabb jelentése: „bálvány”, ráadásul más nyelvekben is legtöbbször a kultikus szobrot jelöli.

Nem állítjuk, hogy a Papi-írás az Úr bálványának tartotta az embert, de azt igen, hogy vannak jelei egy ebbe az irányba haladó gondolatmenetnek, egyfajta „mitopoetikus nyelvjáték” keretei között.<sup>660</sup> A Papi-írás ismerhette az idegen népek bálvány-teológiáját, a vonatkozó szertartásokat, és szabadon, kreatívan játszott a szavakkal, miközben vitatkozott velük. Az emberben megjelenő Jelenlét témája felé tett efféle óvatos (áttételes és bonyolultnak tűnő) lépéseket a *Megtestesülés* később betetőzte, és elavulttá tette, de a további vizsgálódásaink során figyelni fogunk az ilyen irányú tendenciákra.

<sup>658</sup> DICK, M. B., *The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10.) (szerk. WALLS, N. H.), ASOR, h. n. 2005, 60-61; valamint DICK, M. B. – WALKER, Ch., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamian mīs pī Ritual*, in *Born in heaven, made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (szerk. DICK, M. B.), Penn State University Press – Eisenbrauns, h. n. 1999, 114-117.

<sup>659</sup> DICK, M. B., *The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity*, in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, 60; valamint DICK, M. B. – WALKER, Ch., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamian mīs pī Ritual*, in *Born in heaven, made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, 75-77, 85, 98. stb. (Több helyen elszórva a szövegekben.)

<sup>660</sup> Vö. KUTSKO, J. F., i. m. 64-69. Ő főleg a csontmező-látomásban vélt felfedezni áthallásokat.



### **III. kör.**

## **Egyiptomtól a babiloni fogságig**

## 1. Az elmúlt jövőktől az eljövendő múltakig

Reinhart KOSELLECK „*Elmúlt jövő*” című művében<sup>661</sup> az időben változó történelemmel foglalkozott. Ahogyan az emberek egykor elképzelték a „jövőt”, az ma már egy soha meg nem valósult emlék. Hasonlóképpen, ma minden biztonnyal teljesen másképp gondolkodunk a múltról, mint ahogy egy eljövendő jövőben fogunk. Élhetünk a feltételezéssel, hogy ez Ezekiel korában sem volt másképp, ha másért nem is, akkor azért, mert magában az Ószövetségben is megvannak ezeknek az „elmúlt jövőknek” a leírásai, és szintén olvashatjuk azokat a „múltakat”, amelyek Ezekiel korában *még nem léteztek*.

Munkánk elején sokat írtunk a korabeli izraeli mentalitásról, és annak dinamikus voltáról. Ha meg akarjuk érteni, mit is akar mondani Ezekiel könyve a bálványimádásról és a Jelenlétről, akkor a kettőt dinamikájukban kell megismernünk, vagyis, ahogy a történelemben működtek, és hatottak egymásra. Ez a dinamika pedig az izraeliták szemében *történelmileg* volt értelmezve. Egy megtapasztalt és állandó emlékezetben tartott múlttól tartottak egy jövőbe, amely át meg át volt szöve álmokkal, váradalmakkal, reményekkel, elvárásokkal és ígéretekkel. Azonban a *jelen* megtapasztalása folyamatosan módosításra készítette az embereket mindkét irányba.

Furcsán hangzik a mai ember számára, hogy egy folyton változó múlt- és jövőképről beszélünk, de ne feledjük: nem történelemről van szó, legalábbis nem a mai értelemben! Amiről itt szó esik, az bizony történelemteológia. A történelemből – mint tudományból – Isten és a természetfeletti teljesen és módszeresen ki van zárva. Ezzel szemben, azon történelemszemléletben, amelyről itt szó van, semmi nem olyan központi tényező, mint Isten. A tudományos történelemből Isten ki van zárva mint hatóerő. Az ószövetségi történelemből minden(ki) más ki van zárva mint hatóerő.

Akkor hát nem történelemről lesz szó? Mítoszról? Igen is, meg nem is. Történelemteológiáról. Általában az emberi szellem történetéről úgy gondolkodnak, mint ami a „logosz és a mítosz harca”. Ebben – nyíltan vagy burkoltan – a „logoszon” a racionális elmét értik, amelyet szembeállítanak a mítosszal, amely így egy irracionális, negatív fogalommá válik. Mi derült ki eddig számunkra ehhez Ezekiel könyvéből? Bizonyos, az Úrhoz tartozó szimbolikus értékkel rendelkező dolgok fokozatosan az illegalitás irányába mozdultak, majd elvetették őket mint bálványokat. Úgy tűnik, Istenről fokozatosan lefoszlik minden sallang; minden, ami

<sup>661</sup> KOSELLECK, R., *Elmúlt jövő: A történelmi idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest 2003.

a mítosz formáját öltheti, azt elvetik mint bálványimádást. De csupán ennyi volna? Vagy van egy másik irányú mozgás is, amelyik felhasználja a mitikus gondolati formákat, és felhasználja a kinyilatkoztatás javára? Véleményünk szerint van ilyen irányú mozgás, és ezért beszélhetünk *mitopoétikus* gondolkozásról. A kinyilatkoztató Isten, ha úgy találja megfelelőnek, használja a mitikus gondolkodást, képeket, de kreatívan, szabadon – mondhatni poétikusan –, noha mitológiát nem épít. Munkánk következő részében ezen gondolatok mentén fogjuk vizsgálni témánkat.

## 1.1 Ez 16.

Ezekiel könyvének 16. fejezete az első azon beszédek sorában, amelyek a teljesség igényével értékelik ki az Úr és Izrael kapcsolatát. Teszik mindezt egy „szent történetírás” keretében, amely a mi történetírásunkra csak távolról emlékeztet. A konkrét eseményekre is általában csak utalások vannak, azok ismeretét eleve feltételezik. A lényeg a szereplők – Isten, Izrael mint teljes közösség és az idegen népek – kapcsolatain és azok változásain vannak. Amikor vizsgáljuk ezeket a szövegeket, ezt végig észben kell tartanunk.

### 1.1.1 Ez 16 műfaja

Az Ez 16. műfaja általában ítéletes prófécia (GREENBERG<sup>662</sup>), amely egy allegória alakjában tárul elénk.<sup>663</sup> Az alap allegória több szerző szerint nem egészen allegória (ZIMMERLI);<sup>664</sup> inkább „kiterjesztett metafora” (GALAMBUSH<sup>665</sup>), vagy ártírt mese (GUNKEL<sup>666</sup>). Ennek okai:

- a) Nincsenek konkrét kapcsolódási pontok a valósággal.
- b) Ugyanakkor a valóság gyakran áttöri az allegóriát, elhagyva a metaforát.

Ennél mélyebb formakritikai megfontolásokba aránylag kevés szerző bocsátkozott, de szerintünk érdemes végigvinnünk a meglátásaikat. WESTERMANN a perbeszéddel azonosítja,<sup>667</sup> míg mások – mint látni fogjuk – a *rîb* műfajába sorolják. A *rîb* - רִיב – szót a magyar fordítások „perbe szállás”-nak, „perel”-nek fordítják (Óz 2,3), de az alábbiak miatt ez nem lesz megfelelő. Mivel két félről (jelen esetben „férj” és „feleség”) van szó, egyelőre „vádol”-nak<sup>668</sup> ill. „vád”-nak<sup>669</sup> fogjuk fordítani (ahol fordítjuk).

<sup>662</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 292.

<sup>663</sup> HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 109.

<sup>664</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 334-335.

<sup>665</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 11, de itt maga GALAMBUSH jegyzi meg egy lábjegyzetben, hogy az allegória definícióját úgy érti: „egy kiterjesztett metafora elbeszélő formában” (SNODGRASS nyomán).

<sup>666</sup> U. o.

<sup>667</sup> ZIMMERLI, W., i. m. 334.

<sup>668</sup> A „vitat(kozik)” azért nem megfelelő, mert egyenlő felekre asszociálhatunk, ami félrevezető lenne, és túl sok emocionális töltete van. Ugyanakkor, ennek a magyar fordításnak nincsenek jogi vonatkozásai, míg a *rîb* által alkalmazott szóhasználat jogi természetű.

<sup>669</sup> A „vádbeszéd” megint csak túlságosan a bírósági tárgyalást juttatja eszünkbe. A szó ennél kevésbé intézményesített jellegű.

De ROCHE<sup>670</sup> – és az ő nyomán BLOCK<sup>671</sup> – megkülönbözteti a „perbeszédet” és a „vádát” (*rîb*):

1. A perbeszéd három felet tartalmaz: a bírót, egy vádlót (felperest) és egy vádlottat (alperest). A *rîb* ezzel szemben csak kettőt: egy vádlót, aki mindig Isten, és egy vádlottat, aki mindig Izrael. Nem hívnak bírót, hogy tegyen igazságot.<sup>672</sup>
2. Ebből adódóan a műfaj *Sitz im Lebenje* sem a bírósági tárgyalás.
3. A kétoldalú kapcsolatot a szövetség határozza meg, ami kedvez a házasság metaforának, amint a jelen szövegünk esetébenben is.

Ezzel szemben, a tipikusnak mondható ítéletbeszéd (köztük a *rîb*<sup>673</sup>) az alábbi részeket tartalmazzák:

1. Bevezetés: Általában megbízatás-formulával kezdődik, esetleg valamilyen azonos funkciójú irodalmi formulával, amely felhatalmazza a prófétát, hogy az Úr nevében beszéljen. Ezekielnél az általunk vizsgált esetekben ezt a funkciót a prófétai szó-formula („[és] lett Yhwh szava rajtam [a. m. jött hozzám]” – וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) tölti be (Ez 16,1; 20,2; 23,1.).
2. Idézés: Felhívja a vádlottat, hogy hallgassa (és hallja) meg az ellene felhozott vádakot.
3. Vádirat: felsorolja a vádakot és a bizonyítékokat. Gyakran hírnök-formula („így szólt [Uram Yhwh]” – כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה) vezet be, mivel a próféta képviseli Istent (Ez 16,3; 20,3.). A vádak megjelenhetnek kérdés (Iz 7,13; 22,16; Jer 22,15; 1Sám 2,29.) és egyszerű kijelentés formájában (Jer 29,21; 39,29; 2Sám 12,9b.) is.
4. Ítélet: Az ítélet kimondása, amely két elemet foglalhat magába: Yhwh személyes beavatkozásának kinyilatkoztatását (első személyben) és a beavatkozás következményeinek leírását (harmadik személyben). Utóbbi

<sup>670</sup> ROCHE, M. d., *Yahweh's Rîb Against Israel: A Reassessment of the So-called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets*, JBL 102. (1983/4), 563-574.

<sup>671</sup> BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 460.

<sup>672</sup> vö: „Jaj annak, aki perbe száll formálójával, noha csak cserép a föld cserepei között! Mondhatja-e formálójának az agyag: »Mit csinálsz?«, vagy a mű: »Nincs ügyes kezed?«” (Iz 45,9).

<sup>673</sup> Példák a *rîb*-re: Mik 6,1-8; Jer 2,5-9 stb.

esetenként csupán megvilágítja az ítélet végrehajtójának (idegen népek, angyal stb.) közreműködését.

5. Konklúzió: Általában az isteni eredetet hangsúlyozó egy vagy több formula az orákulum végén, legtöbbször prófétai szó-formula (ld. 1. pont; jelen esetben: Ez 16,63.).

Meg kell előlegeznünk, hogy mind a három általunk részletesebben vizsgált beszéd formailag a *rîb* kategóriájába esik, de ebből csak az Ez 16. és Ez 23. viselik az allegória (kiterjesztett metafora) megjelenési formáját. BLOCK részletesebben is elemzi a próféta funkcióját ezekben a beszédekben, ahol három ige adja ezt főleg vissza:<sup>674</sup>

1. וַיִּשְׁפֹּט – „ítél” (kérdés formájában, *qal* igealakban).
2. הוֹדַע – „tudatosítsd”; a וְדַע („tud”) ige *hifil* imperatívusz alakja.
3. תָּרַד – „tárd fel”; a תָּרַד („előhoz”, „feltár”) ige *hifil* imperatívusz alakja.

Az 1. esetében BLOCK inkább a „vádol” értelmet rendeli az igéhez a kontextus miatt, és a Targum is „dorgál”, „leszid”, „megint” értelmű szóval fordítja.

A 20,4-ben és a 23,36-ban a retorikai kérdés nyitja meg a konkrét vádiratot, és felszólítanak a „vádaskodásra”; ezeket a konkrét bűnök („utálatosságok”) felsorolása követi. Összefoglalva:

16,1-2.	20,2-4.	23,1-2.36
וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר	וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר	וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר
„és volt Yhwh szava rajtam, mondván”	„és volt Yhwh szava rajtam mondván”	„és volt Yhwh szava rajtam mondván”
בְּנוֹאָדָם	בְּנוֹאָדָם	בְּנוֹאָדָם
„emberfia”	„emberfia”	„emberfia”
הוֹדַע	הֲתִשְׁפֹּט אֹתָם הֲתִשְׁפֹּט בְּנוֹאָדָם הוֹדִיעֵם	הֲתִשְׁפֹּט וְהִגִּד
„tudatosítsd”	„Elítéled őket?” „Elítéled emberfia?” „tudatosítod (bennük)?”	„elítéled?” (Nem ítéled el?) „tárd fel”
אֶת־יְרוּשָׁלַם אֶת־תּוֹעֲבֹתֶיהָ	אֶת־תּוֹעֲבֹת אֲבוֹתָם	אֶת־אֹהֶלֶה וְאֶת־אֹהֶלֶיבָה וְהִגִּד לֵהֲנֹן אֶת־תּוֹעֲבוֹתֶיהֶן
„Jeruzsálemmel utálatosságait”	„atyáik utálatosságait”	„(elítéled) Oholát és Oholibát” „(és tárd fel) utálatosság-aikat”

<sup>674</sup> BLOCK, D. I., i. m. 461-462.

A műfaji formán kívül más retorikai eszközökkel is erősíti mondanivalóját: Az Ez 16; 20. és 23. tulajdonképpen Izrael „sokkolóan revizionista” üdvtörténetét adja elő,<sup>675</sup> számunkra most éppen ezért fontosak.

A korabeli elképzelések szerint Izrael sérthetetlen, amit Isteni ígéretei biztosítanak számára. Pl: „<sup>5</sup>*Ha tehát majd hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, tulajdonommá lesztek minden nép közül – hiszen az egész föld az enyém –,* <sup>6</sup>*és ti lesztek az én királyi papságom és szent népem.*”<sup>676</sup> (Kiv 19,5-6.). Ha az üdvtörténet folyása nem ennek megfelelően történik (nemzeti összeomlás), akkor a probléma Istennel van, aki eltér a szövetséggel tett ígéretektől.<sup>677</sup> Ezzel az elképzeléssel szemben Ezekiel – aki elhatárolódik valamelyest a néptől – kritikusan ábrázolja Izrael történetét, bemutatva, hogy a jelenlegi bűnös élet a kezdetektől jelen van az isteni kegyelem ellenére, ezért igenis rászolgált az Úr haragjára. A mondanivalóját erősíti az a tény, hogy nem egy egyszerű ember (vándorénekes vagy bölcs) adja elő, hanem Izrael Istene maga, aki számot vet a szövetség történetével és adja hírül, hogy véget vet ennek a túlzott önbizalomnak.

BLOCK szerint Ezekiel – a hasonlóságok mellett – eltér a hasonló üdvtörténeti ábrázolásoktól (Ózeás, Jeremiás): retorikai okokból – hogy rávegye hallgatóságát a komoly számvetésre önmagukkal – szélsőséges képeket használ, és a hagyományokat *tendenciózusan* adja elő.<sup>678</sup>

Megjegyeznénk, hogy szerintünk itt BLOCK megfordítja az okot és okozatot (az eszközt és a célt), az üdvtörténet mondanivalóját erősíti a szerző az irodalmi formával és nem fordítva.

### 1.1.2 Ez 16. szerkezete

A kommentárok a fejezet alapvető felosztásában egyetértenek. A szöveget az Ez 16,1-ben és az Ez 17,1-ben található prófétai szó-formula<sup>679</sup> (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) határolja le,<sup>680</sup> az első két vers egy formulákkal tarkított megnyitás, a tényleges profetikus beszéd ez után jön.

<sup>675</sup> BLOCK, D. I., i. m. 462.

<sup>676</sup> Kiemelések BLOCKtól.

<sup>677</sup> Ismételjük: a korabeli elképzelések szerint!

<sup>678</sup> BLOCK, D. I., i. m. 462.

<sup>679</sup> A különböző itt előforduló irodalmi formulákról (állandósult szófordulatokról) ld. HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 359-363.

<sup>680</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 1-19* (WBC 28.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 232.

Ez a meglehetősen hosszú prófétai beszéd bensőleg, három – nem egyenlő – nagyobb szakaszra bontható, azon belül a különböző irodalmi formulák segítenek tagolni a szakaszokat<sup>681</sup>:

A) 3-43. vers: Kiterjedt metafora Jeruzsálemről mint a parázna nőről (GREENBERG, BOADT<sup>682</sup>, BLOCK<sup>683</sup>): Jeruzsálem ellenállása Yhwh kegyelmének, és az eljövő ítélet (ALLEN<sup>684</sup>).

Ebben a szakaszban érvényesülnek leginkább a *riš* stílusjegyei, és Ezekiel megbízatása vádlóként is itt történik (2. vers).

A1: 3-8. vers: Az Úr megmenti a kitett leánygyermeket.

3: **Hírnök formula** (כֹּהֵן אֲדֹנָי יְהוָה) nyitja.

3-5: Jeruzsálem pogány és szerencsétlen eredete.

6-7: Yhwh igéje az életre: „*Maradj életben*<sup>685</sup> és növekedj, mint a mezők virága!” (וְיִי רִבְבָה כְּצִמְחַת הַשָּׂדֶה בְּתֵתֶיךָ).

8: Egyfajta „szövetség formula” jelzi a szövetség létrejöttét: „*és lettél az enyém / nekem*” (וַתְּהִי לִי).

8: **Prófétai kijelentés formula** (נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה) zárja.

A2: 9-14. vers: A gyermek szépséges nővé lesz megtalálója jóvoltából.

- Yhwh elköteleződése és gondoskodása Jeruzsálemről.

14: **Prófétai kijelentés formula** (נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה) zárja.

A3<sup>686</sup>: 15-19. vers: A vagyon eltékozlása paráználkodásra.

16-19: A paráználkodás azonosítása a bálványimádással. Itt explicit megmagyarázza az allegóriát a 17. versben.

19: **Prófétai kijelentés formula** (נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה) zárja.

A4: 20-22. vers: A parázna föláldozza gyermekeit a bálványoknak.

A5<sup>687</sup>: 23-29. vers: A parázna hűtlenkedik minden arra járóval.

23: **Prófétai kijelentés formula**<sup>688</sup> (נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה) nyitja.

24: Illegitim vagy pogány kultushelyek: רִמָּה és גֹּב „*magaslat*” értelemben.

A6: 30-34.vers: A parázna nő összemérhetetlen hűtlensége.

<sup>681</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 292-294.

<sup>682</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 478.

<sup>683</sup> BLOCK, D. I., i. m. 464. Szerkezeti kérdésekben lényegében GREENBERG-et követi.

<sup>684</sup> ALLEN, L. C., i. m. 235.

<sup>685</sup> A szövegben itt jelenleg vershatár van.

<sup>686</sup> L. C. ALLEN szerint A3 és A4 egységet alkot: Jeruzsálem kánaánita kultuszokhoz fordulása.

<sup>687</sup> L. C. ALLEN szerint A5 és A6 egységet alkot: Jeruzsálem idegen hatalmakhoz fordulása.

<sup>688</sup> Nem világos, hol a határ: eddig a formula lezárta az első részt, ez a mondat elvileg már az új szakaszt nyitja. GREENBERG szerint itt és a következő szakaszban ezek a nyitó mondatok.



30: **Prófétai kijelentés formula** (נָאֵם אֶדְנִי יְהוָה) nyitja.

A7: 35-43. vers: Isten erőszakos halálra ítéli a parázna nőt.

35: „Ezért, te parázna nő, **halld az Úr igéjét!**” (לֵכֵן זוֹנָה שְׁמַעִי דְבַר־יְהוָה:).

Ezekiel meghirdeti Yhwh ítéletét. Bevezeti a konklúziót (35-43.).

36: **Hírnök formula** (כֹּה־אָמַר אֶדְנִי יְהוָה): Bevezeti az ítéletet, majd összefoglalja a bűnöket.

38: Az ítélet módja.

39-41: Az ítélet végrehajtása.

42: A beteljesült ítélet csökkenti az isteni haragot.

43: Az ítélet okát (parázna élet) szembeállítja az allegória elejével („*Mivel nem gondoltál ifjúságod napjaira*”), majd:

**prófétai kijelentés formula** (נָאֵם אֶדְנִי יְהוָה) zárja.

B) 44-58. vers: Jeruzsálem nagyobb bűneinek szembeállítása Szodomával és Szamáriával.<sup>689</sup>

- ALLEN: 16,43bβ-52                      bűnbánat mint a jelen szükségszerűsége

16,53-58                                      bűnbánat mint a jövő szükségszerűsége

B1: 44-47. vers: Jeruzsálem a legrosszabb nővér.

44-45: Generációs összehasonlítások (anya-lánya, stb.). Kapcsolódik a 3. vershez (de fordított sorrendben említi az apát és az anyát).

46: A nővérek beazonosítása.

47: Jeruzsálem bűnösebb a másik két nővérnél.

B2: 48-58. Jeruzsálemnek szégyelleni kell magát, nővérei kiválóbbsága miatt; és helyreállítása is csak a másik kettővel együtt lehetséges.

48: **Prófétai kijelentés formula** (נָאֵם אֶדְנִי יְהוָה) nyitja.

48-50: Szodomával kezdődik a szakasz, mert korábban, eltúlzott büszkeségében rajta gúnyolódott Jeruzsálem.

51: Szamária.

52: A szégyen hangsúlyozása és tetőpontja.

53-55: A három nővér rehabilitálása.

53: Jeruzsálem köztük lesz (utolsóként).

54: Jeruzsálemet kegyvesztése egyenlővé teszi a nővéreivel.

55: A városok (nővérek) helyreállnak (mint szuverén államok) – A következő szakasz előkészítése.

58: Visszautal a 43. versre (תּוֹעֵבָה וְזִמָּה);

<sup>689</sup> ALLEN fogság utáni üdvösségi (redakciós) próféciónak tartja.

hiányos **prófétai kijelentés formula** (נָאָם יְהוָה) zárja.

C) 59-63. vers: Jeruzsálem szégyenében visszaemlékezik fiatal napjaira, és a szövetség megújításra kerül (GREENBERG, BOADT, BLOCK): Yhwh múltbéli kegyelmének eszkatológiai megújítása, és Jeruzsálem múltbéli bűnei miatti bűnbánata (ALLEN<sup>690</sup>).

59: **Hírnök formula**<sup>691</sup> (כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה) nyitja.

„amint tettél” (כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ): Visszaulalás B-re: 48; 51; 54. A szövetség megszegésére vonatkozik, hogy szembeállítsa azt az új szövetséggel (60; 61; 62.).

62: **Felismerés-formula** (וַיִּדְעַתָּה כִּי־אֲנִי יְהוָה).

63: „ne tudd kinyitni a szád”<sup>692</sup> (וְלֹא יִהְיֶה־לְךָ עוֹד פִּתְחוֹן פִּה) és

**prófétai kijelentés formula** (נָאָם יְהוָה) zárja.

A három jól elkülöníthető szakasz mellett inkább a beszéd egysége kérdőjeleződött meg a kutatók között. BOADT a három fő egységet nem nevezi redakciónak<sup>693</sup>, de különbözőnek ítéli:<sup>694</sup>

- Az első kettő: a *parázna nő allegóriája* és a *három nővér allegóriája*. A harmadik főrész összekapcsolja és lezárja.
- Az első főrész nem helyez kilátásba helyreállítást, a másik kettő igen, de eltérő stílusban.
- Az első és harmadik főrészben csak Jeruzsálemről van szó.

GREENBERG a három fő rész egységét hangsúlyozta,<sup>695</sup> míg a többi modern kritikus (pl. ZIMMERLI<sup>696</sup>) felvetették, hogy a szöveg redakciós növekedés eredménye:

A – Jeruzsálem bukása előtti, az ítélet még ígéret;

B – a bukás már megtörtént, a három nővér egyenlő a bukottságban;

C – megjósolja, hogy a helyreállításban Jeruzsálem a másik két nővér fölé fog emelkedni (kései).

<sup>690</sup> A szakaszt ZIMMERLI nyomán a fogság második generációjából származó redakciónak tekinti.

<sup>691</sup> Vö. 3. vers.

<sup>692</sup> Utalás a „száj megnyitására”!

<sup>693</sup> A vonatkozó fontosabb redakciótörténeti megfontolásokért ld. ZIMMERLI, W., *Ezekiel I.*, 334-335. és 347-348, de az utóbbi években komoly kritikát érték HALS és KRÜGER vonatkozó műveiben (Ld. ALLEN L. C., i. m. 235.)

<sup>694</sup> BOADT, L., i. m. 490-491. A továbbiakban mi is ezen az állásponton haladunk tovább, és lényegesebb eltérés az általunk használt fontosabb kommentárok között ebben a kérdésben nincs.

<sup>695</sup> GREENBERG, M., i. m. 295.

<sup>696</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel I.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 348-349.

GREENBERG szerint ez fölösleges prekoncepció: a BC szakasz mint a bukás felett érzett okkeresés (B – teodicea) és vígasztalás (C) is értelmezhető; a szövetség máshol is (H) feltételekhez kötött, de az ítélet sohasem az utolsó szó, nincsen „csak” ítéletes prófécia.<sup>697</sup>

Mindenekelőtt, felhívta a figyelmet arra, hogy a B rész függ az A-tól: feltételezi a parázna kilétét, bűneit és szüleit (noha nem nevesíti őket), valamint a C is függ az A-tól (utalás a fiataalkori szövetségre) és a B-től (feltételezi a nővéreket). Ezenkívül közös pontok a család-tematika (szülők; anya-lánya; nővérek), és a „leányok” folyton változó aspektusai: gyermekek (20.); ellenségek (27.); a nővérektől függők (46. és B); végül a nővérek válnak leányokká (61.).

További összekötő pontokként megállapít még néhány átkötést a főrészek között. Az A részben szégyent a filiszteus lányok éreznek (27.), míg a B és C részekben Jeruzsálem. A vétkek (תועבה), amelyeket a prófétának fel kell tárnia mind az A, mind a B szakaszokban gyakran előfordulnak. A parázna nem emlékszik ifjúságára (22; 43.), de a C-ben Isten igen (60.), és a (ki nem érdemelt) kegyelem emlékezteti (61.) őt.

GREENBERG a redakciós rétegek helyett egyfajta kronológiai sorrendet feltételez:

A: Büntetést ígér és indokol;

B: A büntetésben egyenlő a három nővér (már bekövetkezett múlt);

C: A helyreállítást helyezi kilátásba (jövő).

De ezeken a felsorolt érveken fölül, minden kommentátor elismeri a stílus és a szóhasználat egységét is. A ritka szavak és nyelvtani anomáliák végigvezetnek mind a 3 szakaszon, ezért egységesnek tekinthető.<sup>698</sup> M. GREENBERG mellett D. I. BLOCK az, aki erőteljesen ellene van a több redakciós réteg feltételezésének a 16. fejezetben. Több érvet is felhoz annak alátámasztására, hogy az orákulum nem több redakció útján jött létre három eltérő darabban:<sup>699</sup>

- 1) Túlértékelik a prófétai formulák egységátároló szerepét.
- 2) Sok szerző a mai esztétikai érzék és kritériumok, nem pedig objektív szempontrendszer alapján határozza meg, mitől minősül egy szöveg konzisztensnek, összefüggőnek (anakronizmus).

<sup>697</sup> GREENBERG, M., i. m. 304-305.

<sup>698</sup> Erről részletesen ld. GREENBERG, M., i. m. 296-297, valamint BLOCK, D. I., i. m. 464-465.

<sup>699</sup> Block, D. I., i. m. 463-464.

- 3) Ugyanazon szövegek, amelyek alátámasztják az ítélet lehetőségét, sokszor az ezen túlmenő reményt is kilátásba helyezik (Lev 26,40-45; Mtörv 30,1-10.).
- 4) Eltekintenek a teljes szövegben megnyilvánuló „ingamozgástól”: a kitett gyermektől az Úr királyné-feleségéig, a királyi frigyától a prostitúcióig, végül a kegyetlen mélyponttól az örök szövetségig.<sup>700</sup>
- 5) Ezekiel jövőre vonatkozó jóvendölései egybecsengenek a könyv mint egész teocentrikus koncepciójával. A könyv történeti visszatekintései és jövőre vonatkozó látomásos képei kiegészítik egymást, feltételezik egymást. Izrael ítélete a bűnei miatt nem lehet a végső szó, ahogy Egyiptomban sem volt az. Yhwh a szövetséget csupán ideiglenesen függeszti fel, pedagógiai okokból. Az ítélet csupán része Isten végső céljának, amely az Ő megismerése (önkinyilatkoztatás). A pusztítás nem lehet teljes, mivel célja, hogy önvizsgálatra szólítson (szégyent keltsen), és így változást hozzon, ami lehetővé teszi az újabb üdvözítő tetteket.<sup>701</sup>
- 6) Az üdvösség hirdetés nélküli ítéletbeszéd lelkiileg elviselhetetlen pesszimizmust váltana ki: egy kiút nélküli pusztulás sem pedagógiaileg, sem teológiailag nem vezet sehová, mert nem építő jellegű, és nem következik belőle semmi sem etikaileg, mivel egyszerű ténymegállapítássá válna.<sup>702</sup>

A fentiek mellett létezik még néhány figyelemre méltó meglátás Ez 16. beosztásáról, főleg stilisztikai alapon.

GALAMBUSH az ismétlődésekre építve jelöli ki a határokat:<sup>703</sup>

A. 1-5: Jeruzsálem haldoklik: meztelen, véres, elhagyatott.

4: Halálra szánt kitett gyermek.

B. 6-8: **Arra járó:** Yhwh – adoptálja, házassági szövetségbe lépnek.

6: A gyermek a vérében.

6: Az Úr elmegy mellette (1. megmentés).

8: Az Úr elmegy mellette (2. szövetség/házasság és gondoskodás).

C. 9-14: **Arra járó:** Yhwh –lemossa róla a vért, és felöltözteti mint Tabernákulumot.

<sup>700</sup> SWANEPOEL nyomán.

<sup>701</sup> Ne feledjük, hogy itt hangsúlyosan nem érdeméről van szó! Inkább a szövetséggel korábban vállalt kötelességek teljesítéséről, és egy ingyenes, szabad, kegyelmi tetről, amely a szövetséget is egyáltalán lehetővé tette.

<sup>702</sup> UFFENHEIMER nyomán.

<sup>703</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 100-101, ill. röviden: ALLEN, L. C., i. m. 233.

C'. 15-22: **Arra járó:** Bálványok – Jeruzsálem ruhájából ételt szerez a bálványoknak, és gyermekei vére borítja.

15: Mindenki, aki elmegy mellette (idegen istenek)...

25: Mindenki, aki elmegy mellette (idegen népek)...

B'. 23-34: **Arra járó:** Idegenek – Jeruzsálem kapcsolatba lép idegen hatalmakkal (erőszak a szövetségen).

A'. 35-43: Yhwh „vért tesz” Jeruzsálemre, aki lemeztelenített, leölt és elhagyatott.

38: A parázna vére.

40: Halálra szánt parázna, az Istentől való magára hagyatottságában.

SWANEPOEL úgy látja,<sup>704</sup> hogy a szent szerző a kettőzéssel Jeruzsálem bűnei és Isten ingyenes kegyelme közti ellentétet hangsúlyozza:

3-14: Isten kegyelme keretezi az egészet.

15-34: Jeruzsálem bűnei képezik a belső keretet.

35-43: Isten ítélete mint középpont.

44-58: Jeruzsálem bűnei képezik a belső keretet.

59-63: Isten kegyelme keretezi az egészet.

KRAŠOVEC szerint<sup>705</sup> a szekciókat antitézisek tagolják:

- 3-5: A kitett gyermek, halálra szánva. – 6-14: Yhwh megajándékozta az étellel.
- 6-14: Az Úr „szerelme”. – 15-34: Hálátlansággal és hitetlenséggel fizeti vissza.
- 15-34: A parázna leveti ruháját a szeretőinek. – 35-43: A megtorlás során erővel tépik le a ruháját.

### 1.1.3 Ez 16. stílusa és retorikája

Szólnunk kell a fejezet stílusáról, retorikai elemeiről is, mivel egy különösen erőteljes szövegről van szó, amely többekből megrökönyödést, felháborodást vagy megrendülést vált ki. Tesszük ezt azért is, mert a szent szerző által használt stílus segít értelmezni a mondanivalót, rávezetni a céljára azzal, hogy megértjük, milyen reakciókat akart kiváltani a hallgatóságból.

<sup>704</sup> SWANEPOEL, M. G., *Ezekiel 16: Abandoned Child, Bride Adorned or Unfaithful Wife?*, in *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (JSOTSupp 144.) (szerk. Davies, P. R.,-Clines, D. J.), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 87-94.

<sup>705</sup> ALLEN, L. C., i. m. 234.

GREENBERG véleménye szerint a szöveg legjellemzőbb vonása (retorikai fogása) a kontrasztok és antitézisek használata:<sup>706</sup>

- A parázna élettörténete (A. részben): a kitett, véres gyermek megmenekül a haláltól, hogy széppé és megbecsültté válva a degeneráció útjára lépjen, és a véres halál, valamint meztelenség állapotába zuhanjon vissza [vö. Ez 28, 11-19. stb.].
- A parázna tetteinek és sorsának kontrasztba állítása a nővéreivel (B. részben).
- Előrevetíti Jeruzsálem szégyenét, amelyet a múltbéli tettei és Isten meg nem érdemelt kegyelme közötti kontraszt okoz (C. részben).
- A parázna, aki nem utasít vissza semmilyen perverziót (A.) megtanulja, mi a szégyen (B.), majd a fenyítés után elszégyelli magát múltja miatt (C).
- Az Úr szabadjára engedi dühét (A), megalázza a paráznát (B), majd megbocsátja minden bűnét (C) – miután az megbánta őket.
- A kitett gyermek, aki semmit sem kapott meg a szüleitől, de Istentől megkapott mindent – ingyen (A).
- A „mező” számára a halál terepe volt (5.), amíg Isten meg nem parancsolta / áldotta: „és növekedj, mint a mezők virága” (7.).
- A „teljes meztelenség” először (7.) a kitett gyermek eladósorba kerülését, védtelenségét és nincstelenségét írja körül, készen állva a kegyelem befogadására (8.). Erre már nem emlékszik később (22.), sőt mindenkinek föltárja meztelenségét (36.). Még később maga az Úr teszi ezt büntetésből (38). Végül otthagyják, a kivégzés helyén, mint egykor a pusztában (39.).
- Az A-B átmenetet egy közmondás vezeti be („Amilyen az anya, olyan a leánya!”; 44.), és ez vezeti fel az összehasonlítást, amely szembeállítja Jeruzsálemet Szodomával és Szamáriával, amelyeket hagyományosan elmarasztaltak Jeruzsálemmel szemben (vö. Ter 18.). Ezt húzza alá a következő (Jeruzsálemhez szólva): „Nem lehetett-e hallani szádból Szodoma nővérednek szégyenét kevélységed idejében” (56.).
- Az utolsó antitézis: Jeruzsálem hitetlensége (felejtése) és Isten „hite” (emlékezete). Ezt a végső megoldás / kegyelmi tett feloldja (60-63.).

Ezeket a kontrasztokat sokszor ismétlésekkel hangsúlyozza:<sup>707</sup>

<sup>706</sup> GREENBERG, M., i. m. 295. és 297.

- „*elementem melletted*” (וְאֶעֱבֹר עִלְיָךְ).

6: Isten megtalálja a kitett gyermeket és ellátja.

8: Isten újra találkozik a nővé érett gyermekkel, és magához veszi (szövetségre lép vele).

15 és 25: Odaadja magát a parázna „*minden arra menőnek*” (עַל-כָּל-עֹבֵר).

- 6 (vagy 7) ajándékot kap Istentől, amit eltékozol.

- A kulcsfogalom: זָנָה - „*paráznának lenni*” (származékszavakkal, mintegy 20 alkalommal fordul elő).

Folyamatot ír le, amely a nővé érett, kitett gyermek bűnbeesését tárgyalja:

„*paráznaságra adtad magadat* [וּתְשַׁכְּכִי אֶת-תְּזוּנוֹתֶיךָ] *minden arra menőnek*<sup>708</sup> [עַל-כָּל-עֹבֵר לִוְיָהּ], *hogy az övé légy*”. (15.) Vö. 8. (Itt még nincs szó népekről, politikai teológiáról).

Ez „(túl) *kicsi* (a. m. „*kevés*”) *paráznaság*” [הַמְעַט מִתְזוּנוֹתֶיךָ] volt, ezért gyermeket is áldozott (20.).

Majd ezután „*megsokszoroztad paráználkodásaidat*” [וַתְּרַבִּי אֶת-תְּזוּנוֹתֶיךָ]

azzal, hogy a (kultikus) prostitúciót kiterjesztette a politikai teológiai szférára is, és idegen népekkel is szövetekezett (háromszor a 25-29. szakaszban).<sup>709</sup>

De ez az intenzitásnövekedés nem volt kielégítő (28-29).

A nadír (mélypont) ott jön el, amikor kontrasztba állítja más paráznákkal, akiknek fizetnek, és nem ők fizetnek másoknak (31b-34.).

Az ítélet pedig a megérdemelt harag kiárasztása (36.).

Az orákulum kulcsszava (*Leitwort*) BLOCK szerint is a זָנָה „*paráználkodni*”, „*tiltott / jogellenes szexuális kapcsolatot létesíteni*”.<sup>710</sup> A gyökből képzett szavak 21 alkalommal fordulnak elő a szövegben, és Izrael viselkedésére utal az Úrral szemben, aki (egy) „*féltékeny isten*”<sup>711</sup> (אֵל קַנָּא) (Kiv 20,5; Mtörv 5,9; 6,15), ami alátámasztja a szövetség-házasság metaforát; vagyis Isten kizárólagossága elleni vétekre

<sup>707</sup> I. m. 295-296.

<sup>708</sup> A. m. „*idegen istenekre*” vö: 8. vers.

<sup>709</sup> Fontos a sorrend! Először az idegen istenek, majd az idegen istenek idegen népei! Először a kultusz, azután a politika.

<sup>710</sup> BLOCK, D. I., i. m. 465.

<sup>711</sup> Úgy véljük, itt a pontosság kedvéért jogos a fordítás, amellet, hogy a szöveg monoteista vagy politeista (monolatrikus) értelmezése sem kizárható. A szöveg Isten egy tulajdonságára utal (olyan isten, aki féltékeny), függetlenül attól, hogy lehetséges-e több isten vagy nem. A kis és nagybetű attól függ, hogy köznévként (tulajdonságként) értelmezzük a „féltékeny istent”, vagy (személy) névként: „*Én vagyok Féltékeny Isten*”. Utóbbit nem tartjuk jelen esetben indokoltnak. Megjegyezzük, több helyen problémás az Ószövetség szövegében, hogy köznévi vagy személynévi értelemben használja az „isten” szót. Ez esetek egy részében a fordítás inkább a fordító teológiai előfeltevését tükrözi, mintsem a szerző szándékát, amely nem minden esetben eldönthető.

(bálványimádásra!) utal. A הַנִּי kifejezést illetően a „házasságot törni” jelentésű הַנִּי szóval szemben, amely ebben a környezetben várható lenne:

1. Ha particípium alakban áll, „hivatásos prostituált” értelemben használatos.
2. A személyes nyereségre utaló rész (16,33-34.) inkább prostitúcióra utal.
3. A több szerető szintén.
4. A szó kifejezetten női elkövetőre utal, ami pontosabbá teszi Izrael és Isten kapcsolatát (házastársi viszonyait).

Az Ószövetség Ezekiel könyvében kívül is ismeri a szó ilyen értelmű használatát:<sup>712</sup> „más istenekkel paráználkodni” [וְנָוָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים] (Bír 2,17.), de más megfogalmazásokban: Kiv 34,15.16; Lev 17,7; 20,5; Mtörv 31,16; Bír 8,33.

Egyéb lehetséges források / párhuzamok:

- 1) Próféta szövegek, amelyek Izraelt mint Isten hűtlen jegyesét ábrázolják: Óz 2,2-25; Jer 2,20-25; 3,1-13.
- 2) A korabeli szokás, miszerint a megszemélyesített várost mint istennőt ábrázolják, aki a város védőistenének a felesége.<sup>713</sup>
- 3) A bálványimádás elleni polémia.<sup>714</sup>
- 4) A házasságtörésre vonatkozó törvények (pl. Szám 5,12-31.).

Az 1. kategóriába tartozó próféta szövegekhez képest újításnak tekintí BLOCK, hogy ezt a metaforát azzal a céllal használja fel, hogy teodiceát alkosson belőle.<sup>715</sup>

Végül ki kell térnünk egy igen kényes témára a stíluson belül. Vannak a szövegben bizonyos „fordítási nehézségek”, ahogy D. I. BLOCK nevezi őket. A kommentárok legtöbbször szemérmesen elkerülik a tárgyalásukat, vagy elkenik a témát. Mi sem öncélúan térünk ki rá, hanem szeretnénk reálisan bemutatni Ezekiel könyvének – pontosabban az Ez 16-nak – a stílusát, és meg kell állapítanunk, hogy a szent szerző igen szokatlan hangot üt meg.

Mint a bálványimádásnál láthattuk, a próféta – vagy tanítványi köre – nem félt igencsak keményen fogalmazni, ha azzal elérte a retorikai céljait. Nincs ez másképp ebben a fejezetben sem. Ismételjük: azért követjük BLOCKot ezen kifejezések bemutatásában, mert ezzel remélhetjük átadni az *érzés* egy részét, amit

<sup>712</sup> BLOCK, D. I., i. m. 466.

<sup>713</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 43-59.

<sup>714</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 342-343.

<sup>715</sup> BLOCK, D. I., i. m. 466.



Ezekiel egykori hallgatói/olvasói érezhettek. A pontos értelmezéshez ez is hozzátartozik – ahogy az igazsághoz is.

Van néhány nehéz (ritka) kifejezés a fejezetben, amelyek a szexualitással kapcsolatosak, mégpedig annak legmateriálisabb tekintetében.

- זָמָה – „parázna”;
- תַּזְנוּת – „paráználkodás”; Az egész Ószövetségben csak Ez 16-ban (16,15.20.22.25.26.29.33.34.36.) és Ez 23-ban (23,7.8(2\*).11.14.17.18.19.29.35.43) fordul elő, összesen 20 alkalommal!
- עָרִם וְעָרְיָה – „meztelen és meztelenség” a. m. „teljesen meztelen (voltál)”;
- וַתִּגְלֶה עָרוֹתֶיךָ – „és felfedetted meztelenséged” (16,36.37.);
- וַתַּפְשִׁקִי אֶת־רַגְלֶיךָ לְכָל־עוֹבֵר – „és széttártad lábaidat minden arra járónak” (25.);
- הִשְׁפַּךְ נְחֹשֶׁתְךָ – „kifolyt rezed”; Valószínűleg eufemizmus. A szöveggörnyezet alapján a szexuális izgalommal járó nedvességre utal.<sup>716</sup> (36.);
- וַתִּזְנִי אֶל־בְּנֵי־מִצְרַיִם שְׂכַנְיָה גְדְלֵי בָשָׂר – „És paráználkodtál Egyiptom fiaival, szomszédaiddal (akik) nagy hússal [eufemizmus]” (26.).

Ide kell kapcsolnunk egy kitérőt, hogy napjainkban igencsak felkapott téma lett a mai szakirodalomban; mégpedig a szövegben megjelenő nemi erőszak témája, ami igencsak alkalmas félreértésekre.

A probléma: Isten úgy van ábrázolva, mint aki a hűtlen feleségét tulajdonképpen csoportos nemi erőszakra (invázióra) odaveti (Ez 16,6-8.36-42 vö. Óz 2,12.21-22; Jer 13,25-26; Iz 3,16-17.). Máskor pedig úgy, hogy egyfajta (egyébként valóban egészségtelen) „megharagszik – elver – megbocsát” lelki ciklusban jár körbe-körbe, mint valami bántalmazó családfő (Mtörv 32,39; Iz 42,24-43,4; 51,17-23.). BLOCK az alábbi megoldásokat látja, az efféle „problémás szövegekkel”:<sup>717</sup>

1. Az emberi szerzőnek tulajdonítja és ignorálja. [Ezt nem fogadnánk el, mivel az emberi oldala a Szentírásnak éppúgy kanonizálva van. Másképp szólva, az emberi szavak éppúgy Isten akaratából kerültek oda, mint a sajátjai, ezért nem lehetséges őket ennyire radikálisan szétválasztani.] (pl. D. HALPERIN)
2. A szöveget tekinthetjük egy primitívebb történeti és kulturális alap termékének, amelyet – evolucionista értelemben – meghaladtunk. [Ezt sem

<sup>716</sup> BLOCK, D. I., i. m. 500., GREENBERG nyomán, akkád nyelvi hatás alapján.

<sup>717</sup> BLOCK, D. I., i. m. 468.

elfogadható, mivel szintén a szöveg elvetését<sup>718</sup> foglalja magában.] (pl. K. P. DARR)

3. Elvethetjük a szöveget mint olyat, amely ellentétes az istenképünkkel. [Az előzőekhez hasonlóan, ez sem járható út számunkra; ez végeredményben a „markionizmus” egy változata lenne.]
4. Elfogadja a szöveget úgy, ahogy van, szó szerinti értelemben, és a „bántalmazót” elfogadja mint Isten egyik attribútumát. [Ez szintén nem járható ebben a formában, mivel ellentmondana *a teljes Szentírás* értelmének.]

BLOCK maga is másik utat jár be, miképpen mi magunk is. Megértjük a szöveget, és teljesebb értelemben interpretáljuk azt.<sup>719</sup>

1. A héber nyelv saját, belső logikájában a földrajzi helyek és a városok *eleve* nőneműek általában. Ha fenn akarta tartani a házasság metaforát a próféta, akkor az Urat kellett férfiként ábrázolnia, sőt még akkor is így kellett volna tennie, ha nagyobb tere lett volna akkoriban Isten női vonásainak hangsúlyozására. Részben ezért is, de a kor társadalmi viszonyai között is nevetségesen hangzott volna egy olyan metafora, amelyben Isten lett volna az alárendelt feleség. Ez ellentétes lett volna Ezekiel retorikai céljaival, ahogy hasonlóképpen lett volna egy egynemű kapcsolat ábrázolása esetén is.
2. A kritikák a szövegek tendenciózus olvasatán alapulnak. Megfeledkeznek róla, hogy Jeruzsálem a megbüntetésekor nem egy ártatlan és tiszta személy, hanem egy igencsak bűnös „prostituált”, aki maga fizet „minden arra járónak”. Természetesen ez a mai szemlélet szerint nem elegendő ok, de azt is elfelejtik, hogy *a szöveg fő mondanivalója nem a brutális bosszú, hanem az Úr ingyenes kegyelmi adományai, amelyeket a parázna elherdált, és amelyet újra meg fog kapni, miután megbánt bűneit!*
3. Néhány kritikus véleményével ellentétben a szöveg nem általánosított nőképet közvetít. Egy parázna nőről beszél, és nem a nőkről általában. Az izraelita törvénykezés nemre való tekintet nélkül bünteti a paráználkodást.

---

<sup>718</sup> Emlékezzünk rá, hogy az „eretnesség” pontosan a szent szövegek (és dogmák, hagyományok) közötti önkényes „válogatást” jelenti. A biblikus teológiának nem az a feladata, hogy „kiválogassa” mely szövegek felelnek meg a mai kor színvonalának, hanem hogy minden kanonizált szöveget a kor színvonalának megfelelően interpretáljon, vagy – jobb esetben – a kor színvonalát húzza fel az adott szöveg (teológiai) szintjére.

<sup>719</sup> BLOCK, D. I., i. m. 468-470.

4. A környező népek sokszor szeszélyes isteneivel szemben, Ezekiel egy következetesen igazságos istenképet vázol fel (vö. Ez 18.). A borzasztó bűnök pedig borzasztó büntetést vonnak maguk után. Itt is hangsúlyoznánk: az Úr ingyenes kegyelme megelőzte a paráznaságot, és a büntetést is követni fogja!
5. Végül, ahogy Ez 28-ban Türosz királyát is emlékeztetni kellett: nem vagyunk Isten. Az allegóriának megvannak a maga határai. A szövegben szereplő férj Isten, aki adott esetben tehet olyan dolgokat, amelyekre ember még csak nem is gondolhatna. Ahogy BLOCK fogalmaz: *„És, ami még rosszabb, azzal, hogy meghatározzuk, mit tehet és mit nem, azzal Isten felett mondunk ítéletet – amely egy meglehetősen veszélyes szereptévesztés.”*

#### 1.1.4 Ez 16. magyarázata

Ezekiel könyvének 16. fejezete alapjába véve a házasság – szövetség metaforán alapul, aminek több összetevője van.<sup>720</sup>

- 1) A אִשָּׁה szó „szövetséget” és „házasságot” is jelent (Péld 2,17; Mal 2,14.).
- 2) A férj és a feleség kizárólagos „joga” egymás irányába, az allegóriában az Úr kizárólagosságát tükrözi Izrael irányába (monogámia – monolátria párhuzam).
- 3) A szóhasználatban egyéb átfedések is találhatóak: „féltékeny” – אִנְיָ (Kiv 20,5; 34,14\*2; MTörv 4,24; 5,9; 6,15.) csak Istenre; „féltékenység” – אִנְיָּ emberre is (Szám 5,14.30), Istenre is; a „paráználkodni” - אִנְיָּ igét is használják a hitetlenségre / a szövetség kultikus megszegésére (Kiv 34,14; Szám 15,39.).
- 4) Más próféták is használják a metaforát: Jeremiás, Ezekiel kortársa (Jer 2,20-25.), és Ózeás (Óz 2,4-24.). Mivel Ezekiel és Jeremiás egy időben prófétáltak, de Jeremiás Jeruzsálemben, Ezekiel viszont a fogságban, és nincs jele, hogy kapcsolatban álltak egymással, ez egy már megszilárdult korábbi hagyományra utal. Ózeás műve hasonlóképpen, több szempontból is összehasonlításra érdemes Ezekiel művével.

A más népekkel való politikai szövetség mint az Istennel való szövetség megszegése<sup>721</sup> is ismert más bibliai hagyományokból: Iz 7-8 (Asszíria); 30-31 (Egyiptom); Óz 7,8-12; Jer 2,36-37; 22,20.22; 30,14 (mint „szeretők” - אִנְיָּ אִנְיָּ); Siral 1,19 (szintén, mint „szeretők”).<sup>722</sup>

<sup>720</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 297-299.

<sup>721</sup> Mint politikai-teológiai aktus.

<sup>722</sup> GREENBERG, M., i. m. 299.

Először is az Úr elküldi vádló prófétáját az Ez 16,2-ben: „*add tudtára*”: ezt törvényes eljárás követi, vádemelés és ítélet. Ebben, az első szakaszban érvényesülnek leginkább a *rîb* stílusjegyei.

A történet Jeruzsálem kétségbeejtő eredetével kezdődik. Az egyik hagyomány szerint Izrael bűnös élete az egyiptomi kivonulás után kezdődött (2Kir 21,15; Jer 7,22-26.), de talán Óz 2,5.<sup>723</sup> hatására Ezekiel már a kezdetek kezdetéhez, az egyiptomi tartózkodás idejére teszi a bálványimádást (Ez 20,8; 23,3.19.).<sup>724</sup> Az atyákról nem tesz említést, mivel az túlzott elbizakodottsághoz vezethetne.<sup>725</sup> Ezenkívül felemlégeti Jeruzsálem pogány származását (Ez 16,2.):<sup>726</sup> „*Jeruzsálem a Kánaániták fontos városa volt, amelyet az Izraeliták leigáztak. Mint egy nem kívánt leánygyermeket, elhagyták, de Istennek terveit voltak vele, ezért életben tartotta és gondoskodott róla.*”<sup>727</sup>

Az Úr a gyermeket a mezőn találja; vö: „*Kóborló arám volt az én atyám, s ő lement Egyiptomba, s ott tartózkodott jövevényként kevesedmagával, s nőtt nagy és erős, temérdek sokaságú nemzetté.*” (MTörv 26,5.); vagy: „*Megtalálta a pusztta földjén a borzalom és a kietlen sivatag helyén. Felkarolta, oktattatta, mint a szeme fényét óvta.*” (Mtörv 32,10.). Ezek a szövegek idealizálják a pusztában töltött időt!<sup>728</sup> Utóbbi az isteni kegyelmet, az előbbi az isteni ítéletet juttatja teológiailag-retorikailag kifejezésre.<sup>729</sup>

Rávilágítanánk egy bennfoglalt mitopoetikus elemre. A születés (megtalálás) helye a „mező” (מִדְּבָר). A „mező” itt nem sík területet jelöl, hanem a civilizáció és a rendezett (művelt, kulturált) terület ellentétét. Ennek a fogalomnak nem „*Izrael hegyei*” az ellentéte Ezekielnél, mert az Izrael egészének a szinonimája.<sup>730</sup> Vö. „<sup>33</sup>(...) Azon a napon, amelyen megtisztítalak titeket minden gonoszságotoktól, és lakottá teszem a városokat és helyreállítom a romhalmazokat, <sup>34</sup>amikor művelés alá kerül a pusztta föld, amely egykor sivatag volt minden arra járó szemében, <sup>35</sup>majd így

<sup>723</sup> „különböztetem, és olyanná teszem, mint születése napján volt; és olyanná változtatom, mint a sivatag, olyanná teszem, mint a járatlan föld, és szomszédomat vesztetem.”

<sup>724</sup> GREENBERG szerint a különbség csupán retorikai. GREENBERG, M., i. m. 299.

<sup>725</sup> „»Emberfia, akik azok között a romok között laknak Izrael földjén, így szólnak: ‘Ábrahám egymaga volt, és örökrészülnyerte az országot; mi pedig sokan vagyunk, nekünk adatott birtokul az ország!’” (Ez 33,24.)

<sup>726</sup> Ezt GREENBERG szigorúan a városra vonatkoztatja, és elvitatja Izrael népétől! GREENBERG, M., i. m. u. o.

<sup>727</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 490.

<sup>728</sup> Elképzelhető, hogy a diaszpórában keletkeztek (mint új „pusztában”)? Lehetséges, hogy már az északi Izrael pusztulása után is számolhatunk egy alkotó „diaszpórával”?

<sup>729</sup> GREENBERG, M., i. m. 299-300.

<sup>730</sup> COOK, S. L., *Ezekiel 38-48: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22B), Yale University Press, New Heaven – London 2018, 95.

szólnak: 'Ez a műveletlen föld olyanná lett, mint a Gyönyörűség kertje, és az elhagyott, romba döntött és feldúlt városok megerősítve állnak!' <sup>36</sup>És megtudják a körülöttek megmaradt nemzetek, hogy én, az Úr, én építettem fel a romokat, én ültettem be a műveletlen földeket; én, az Úr szóltam és megcselekedtem!" (Ez 36,33-36.).

A mező képe itt nem a mai értelemben vett tájleírás: „Az archaikus és hagyományos társadalmak az őket közvetlenül körülvevő világot úgy fogják föl, mint egy mikrokozmoszt. E zárt világ határán túl kezdődik az ismeretlen, az alaktalan birodalma. Itt a tér kozmizált: lakott és berendezett – ott, ezen az ismerős téren túl, a démonok, férgek, halottak és idegenek ismeretlen és félelmetes világa kezdődik: a káosz, a halál, az éjszaka. A mikrokozmosz lakott világnak, s az őt körülvevő vidéknek a képe (mely vagy a káosz, vagy a halottak birodalma) még olyan fejlett társadalmakban is tovább élt, amilyen a kínai, a mezopotámiai vagy az egyiptomi.”<sup>731</sup> És: „Minden mikrokozmosznak, minden lakott területnek van egy »Középpontja«, mely kiemelten szent hely ott, a »Középpontban« nyilvánul meg a szentség a maga teljességében: vagy elemi hierofánia formájában (...), vagy az istenek személyes megjelenése révén, amint az a hagyományos civilizációkban történik. De ennek a Középpontnak a szimbolikájához nem szabad a nyugati tudományos szellem geometrikus szemléletével közelednünk. A mikrokozmoszok mindegyikében több »Középpont« is létezhet.”<sup>732</sup> Ezekiel és az izraeliták számára pedig ez a középpont a Sion: „Ez Jeruzsálem; a nemzetek közepébe helyeztem, és köréje az országokat.” (Ez 5,5.). Másutt, még nyíltabban: „hogy zsákmányolj és prédát ejts, hogy azokra vesd kezedet, akiket elpusztítottak, de én helyreállítottam, arra a népre, amelyet összegyűjtöttem a nemzetek közül, amely birtokába kezdte venni és lakni kezdte a földnek köldökét [עַל־טְבוּר הָאָרֶץ].” (38,12.). Ez utóbbi héber kifejezésből az LXX és a Vulgata „(föld) köldökének” fordítja a טְבוּר szót, de a Bír 9,37. alapján – amely az egyetlen másik előfordulása a szónak, inkább a „föld legmagasabb pontja”, vagy a „föld közepe” a pontosabb fordítás (az angol nyelvű szakirodalom a „közepe” fordításra teszi a voksát).

Ezek a gondolatok persze nem találhatóak meg kimondva az Ez 16-ban, de a teljes könyvet figyelembe véve oda kell gondolnunk a háttérbe mint a kimondatlan világképet.

<sup>731</sup> ELIADE, M., *Képek és jelképek*, Európa, Budapest 1997, 47.

<sup>732</sup> ELIADE, M., *Képek és jelképek*, Európa, Budapest 1997, 49.

H. GUNKEL a szöveg alapjaként egy csodás talált gyermek meséjét veszi alapul, akit egy varázsló a varázsszavával megment, majd egy király megtalál, és magához veszi feleségül. GREENBERG ezt elutasítja az eltérések miatt: a gyermeknek nincsenek magából eredő pozitív tulajdonságai, azok mind az Úrtól erednek; a szülők eleve negatív tulajdonságot hordoznak, ami feltételezi ezen tulajdonságok tovább örökítését: jobb, ha inkább a közismert mesei motívum kreatív inverziójaként tekintjük az alap metaforát.<sup>733</sup>

GREENBERG szerint pontosan az Úrnak a kitett gyermek melletti két „elmenetele” tartalmazza a kivonulást, implicit módon (a történetet itt Izraelre kiterjesztve értelmezi). Az első alkalommal életben tartja, és látszólag magára hagyja:<sup>734</sup> ekkor Egyiptomban növekszik, koszban, vérben és meztelenül, majd a „mezőn”, a pusztában feleségül veszi. GREENBERG ezt az interpretációt a(z erősen átírt) Targumra alapozza.<sup>735</sup> Az érvelése itt nem túl meggyőző, mivel nem igazán van támpont a szövegben, ami egyiptomi életre utalna. Mindkét alkalommal ugyanarról a pusztáról (mezőről) van szó, semmi kivonulásról.

A történet szerint a meg nem nevezett (első) arra jövő a „szavával” tartja életben, és menti meg a kitett gyermeket (vagyis egy teremtő szóval). Ezután meglehetősen naturalista leírás alapján, a mezőn az árva szexuálisan érett nővé fejlődik. Meztelensége valószínűleg a nyitottságra, az inkluzivitásra utal (szemben a későbbi exkluzivitásával).<sup>736</sup> Figyeljük meg, hogy itt még nincs szó paráznságról, minden meztelenség és nyitottság ellenére sem! Majd a második találkozásnál:

„<sup>8</sup>Ekkor elmentem melletted<sup>737</sup> és megláttalak, és íme, itt volt a te időd, a szerelem ideje. És rád terítettem ruhámat<sup>738</sup> és befödtem szégyenedet<sup>739</sup>; megesküdtem neked és szövetségre léptem veled<sup>740</sup>.<sup>9</sup> Megmostalak vízzel, megtisztítottalak véredtől és megkentelek olajjal. Sokszínű ruhába

<sup>733</sup> GREENBERG, M., i. m. 300-301.

<sup>734</sup> Megjegyezzük, hogy erről szó sincs; nem említi a szöveg, hogy elmenne a narrátor. Csak annyit mond, hogy jön; az, eltávozását csak onnan tudjuk, hogy „megint jön”.

<sup>735</sup> GREENBERG, M., i. m. 301-302.

<sup>736</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 92-94.

<sup>737</sup> וָאֶעְבַּר עִלְיָךְ

<sup>738</sup> וָאֶפְרַשׁ כְּנָפַי עִלְיָךְ Szó szerint: „szárnyamat”.

<sup>739</sup> וָאֶכְסֶה עַרְוֹתֶיךָ

<sup>740</sup> וָאֶבֹּא בְּבְרִית אִתְּךָ

öltöztettek<sup>741</sup> és sarut adtam neked kék bőrből<sup>742</sup>; bisszussal öveztelek<sup>743</sup> és finom ruhába öltöztettek<sup>744</sup>” (8-10. vers).

A meztelenség és árvaság egyértelműen a védtelenségre utal, legalábbis részben.<sup>745</sup> Az árva (Jeruzsálem) nincstelen, aki készen áll az Úr ajándékainak befogadására. Talán a legfontosabb momentum jelen esetben az, hogy az „arra járót” semmi nem készíteti a kegyelem gyakorlására, az teljesen ingyenes és szabad tett, amelynek mértékét nem magyarázza semmi a szövegben.

Ha alaposabban megnézzük a ruhákat, amelyeket a férj adományoz, igen érdekes furcsaságokra lehetünk figyelmesek. A שֶׁמֶט nevű anyag máshol *csak és kizárólag* a Tabernákulum és kultikus kellékeinek a borításánál van említve (Kiv 25,5; 26,14; 35,7.23; Szám 4,6.8.10.). A קֶמֶח hasonlóan, általában papi ruhák és a Tabernákulum függönyeinek elkészítésénél használatos (Kiv 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18.23; 39,29), de a שֶׁשׁ is sokszor van ilyen környezetben említve. Ez utóbbi kettő viszont *együtt* kifejezetten a Tabernákulum készítésénél és berendezésénél szerepel (Kiv 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18; 39,29)! A 13. versben újra a Tabernákulum „alapanyagaival” lesz beborítva – immár királynőként: „Arannyal-ezüsttel ékesítetted magadat, és te bisszus-, tarka- és sokszínű ruhába öltöztél; lisztlángot, mézet és olajat ettél, igen-igen szépséges lettél és királyságig vitted.” Újdonság, hogy a tápláléka jellegzetesen az áldozati felajánlások részét képezik (Lev 2,7; Szám 6,15; 7,13.19; 8,8.).<sup>746</sup>

Mint a szöveg megjegyzi, az árva a „királyságig vitte” (13. vers). Ezt az „olajjal való megkenés” is megerősíti a 9. versben. Tehát az „*ábrázolás a menyasszonyi öltözéket vegyíti a királynői ruházattal, a házassági fogadalmat pedig a szövetség nyelvezetével gazdagítja.*”<sup>747</sup> Egészen pontosan a papi (kultikus) és királyi ábrázolást vegyíti a házasság képével.

<sup>741</sup> וְאֵלְבִישׁוּךָ רֶקֶמָה

<sup>742</sup> וְאֵנְעִלְךָ תַחֲשׁ

<sup>743</sup> וְאֵתְקַשְׁךָ בִּשְׁשׁ

<sup>744</sup> וְאֵכְבֹּשׁךָ קִישׁ

<sup>745</sup> A férfi és az árva lány találkozása –halványan – mintha Isten és Mózes találkozását idézné fel: „*Ha majd elvonul előtted [בְּעֵבֶר] dicsőségem, beállítlak a kőszikla hasadékába, és befödlek jobбомmal [וְשַׁכַּתִּי כְּפִי עֲלֶיךָ], amíg el nem vonulok [עַד-עֲבָרִי].*” (Kiv 33,22.). A szóhasználat azonban nem elég jellegzetes ennek alátámasztására.

<sup>746</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 95-96.

<sup>747</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 490.

Ezzel eljutottunk egy csúcspontig Jeruzsálem - vagyis az árva - számára, „mert tökéletes voltál ékességemben”<sup>748</sup> (Ez 16,14.). Ennek a 6-34. versig tartó szekciónak azonban kiasztikus szerkezete van, és egy bukással folytatódik:<sup>749</sup>

A	מתבוססת בדמיה	„véredben vergődsz”	6.
B	ערים ועריה	„meztelen és meztelenség”	7.
C	נאם אדני יהוה	„mondta uram Yhwh”	8.
D		Yhwh ajándékai	9-13.
E		Jeruzsálem híre (neve, azaz reputációja)	14aα.
F	בפינה	„szépséged miatt”	14aβ.
F'	בפינה	„szépséged miatt”	15aα.
E'		Jeruzsálem híre (neve, azaz reputációja)	15aβ.
D'		Yhwh ajándékai	16-19a.
C'	נאם אדני יהוה	„mondta uram Yhwh”	19b.
B'	ערים ועריה	„meztelen és meztelenség”	22ba.
A'	מתבוססת בדמה	„véredben vergődsz”	22bβ.

A középpont itt is a gög („szépséged miatt”), mint az Ez 28-ban volt! A fent említett „tökéletesség” (פְּלִיל), amely „teljességet” is jelent, és a kiasztikus szerkezet közepén helyezkedik el, szintén rendelkezik kultikus felhangokkal. Használják az áldozatokkal (Lev 6,3; Mtörv 13,16. stb.), az efoddal (Kiv 28,31.) és a papi öltözékekkel (Szám 4,6.) kapcsolatban is. A királynővé lett árvára alkalmazott kultikus szóhasználat világosnak tetszik.

Az ezután leírt bukástörténet gyakorlatilag az eddig megtett felelmedéstörténet inverze,<sup>750</sup> minden ajándékát az egykori árva idegenekre pazarolja, paráznaságba keveredik. A 17. versben a „és férfialakokat készítettél magadnak” (וַתַּעֲשֵׂי־לָךְ צִלְמֵי זָכָר) szakasz KUTSKO meglátása szerint a pogány bálványteológiára reflektál, mivel azok szerintük „istenek képmásai” (*šalam ilāni*), de lehetséges, hogy a teremtéstörténet is mögötte van. Ez esetben fokozza a tett gyalázatosságát, hogy Isten a maga képére készített „bálványt”, Jeruzsálem férfiakat mintáz meg.<sup>751</sup> De bizonyos inverzióval mindenképpen számolnunk kell.

Először idegen istenekkel (15-22. v.), majd idegen hatalmakkal is (23-43. v.) parázna kapcsolatba kerül Jeruzsálem. A 23-34. versben Egyiptom, AsszírIA és Babilon, mint szeretők kerülnek név szerint említésre, de a paráznaság még tovább fokozódik: „Ez rosszabb, mint a hétköznapi prostitúció, mert Jeruzsálem nem kér

<sup>748</sup> כִּי כְּלִיל הָיָא

<sup>749</sup> BLOCK, D. I., i. m. 472.

<sup>750</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 96-101.

<sup>751</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 30-31.



fizetséget szolgálataiért – kedvtelésből, egyszerűen ajándékba adta bájait az idegen népeknek.” (vö: Óz 7,11-13; 8,9; Jer 22,20-22.).<sup>752</sup> A kapott ajándékokat idegenek szolgálatába állítja, elfelejtkezik saját múltjáról és feláldozza saját gyermekeit.<sup>753</sup>

A vád – mondhatni – elkészült, az ezután jövő csapások az igazságos Isten részéről teljesen érthetőek és indokoltak. Ez a „vád és ítélet” dinamika adja a prófécia teodicea jellegét.<sup>754</sup> Fontos elem a szakaszban a „nem gondoltál” kifejezés: „*Izrael hűséges Istenének szíve a szövetség isteni irgalmára és jóságára való emlékezésben jelenik meg (ld. MTörv 1–11, és a parancsok, hogy arra emlékezni kell, és nem elfelejteni)*”.<sup>755</sup> Az Úr hatalmát demonstrálja a szövegben, hogy „*a törvényben meghatározott módon a házasságtörést büntető halálos ítélet végrehajtójává teszi a szeretőket és szövetségeseiket (Lev 20,10; MTörv 22,23-24)*”.<sup>756</sup> Az idegen népek, amelyek a vallási prostitúció (bálványimádás) kiterjesztéseként egyfajta politikai bálványimádás tárgyai voltak,<sup>757</sup> éppúgy az Úr akaratának engedelmeskednek!

A 44-58-ig tartó szakasz lényegében retorikai fokozás, összehasonlítás útján. Jeruzsálem (Júda) a kapott kegyelmi ajándékok fényében rosszabb, mint északi testvére, Szamária (Izrael<sup>758</sup>), de még Szodománál (idegen népek<sup>759</sup>) is!<sup>760</sup>

A harmadik fő rész az előző kettőre reflektál, a jogosan végrehajtott ítéletnek tisztító ereje van. Az Úr megemlékezik (60. v.) a kezdetben kötött szövetségről (8. v.), amelyet a parázna elfeledett (43. v.).<sup>761</sup> Újra elhalmozza kegyelmi ajándékaival Jeruzsálemet, aki végre felismeri, ki is az, akivel szövetséget kötött (felismerés formula: 62. v.),<sup>762</sup> majd ennek hatására „*szégyenedtől ki se nyithasd többé szádát, amikor mindent megbocsátok neked*”<sup>763</sup>.

<sup>752</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 490.

<sup>753</sup> Ezt mindig az emberáldozatokra vonatkoztatják, de a kultikus utalások miatt meg kellene fontolni, hogy lehet-e a kultuszcentralizációra vonatkozó kritikaként értékelni. Ezekiel kiemeli Jeruzsálem szerepét, de relativizálja is. Többször „Izrael hegyeiről” beszél, stb.

<sup>754</sup> Ezt főleg GREENBERG és KUSKO hangsúlyozza a műveiben.

<sup>755</sup> BOADT, L., u.o.

<sup>756</sup> BOADT, L., u.o.

<sup>757</sup> Vö. pl. „*Íme, te ebben a törött nádpálcában, Egyiptomban bizakodsz, mely annak, aki rátámaszkodik, belemegy a tenyerébe, és átlukasztja. Ilyen a fáraó, Egyiptom királya, mindazok számára, akik benne bíznak.*” (Iz 36,6.).

<sup>758</sup> Vö. „*Inkább igazlelkűnek látszik az elpártolt Izrael, mint a hűtlen Júda.*” (Jer 3,11.).

<sup>759</sup> „*De ő megvetette törvényeimet, úgyhogy gonoszabb volt a nemzeteknél; és jobban megvetette parancsaimat, mint a körülötte fekvő országok; mert törvényeimet semmibe sem vették és nem jártak parancsaim szerint.*” (Ez 5,6.).

<sup>760</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 106-107.

<sup>761</sup> Vö. Lev 26,42-44.

<sup>762</sup> „*megtudod, hogy én vagyok az Úr*” (וַיִּדְעֶתָ כִּי־אֲנִי יְהוָה)

<sup>763</sup> וּבִשְׂעֵת אֵלֶּיךָ יְהוָה יָקֻם עוֹד פְּתוּחוֹן פֶּה מִפִּי כְּלִמְתָּךְ בְּכַפְרֵי־לֶךָ

Az utolsó vers szavai ismét érdekesek számunkra. Az itt „megbocsátok”-nak fordított פָּרַח szót legtöbbször a kultikus megtisztításra használják, és csak kétszer emberre (Mtörv 21,8; Iz 22,14.). A másik a száj megnyitásának tiltása, amely egyértelmű utalás a bálványimádás aktusára. Ez viszont érdekes kontrasztban áll azzal, hogy a próféta megbízatása elején kapott erre parancsot (Ez 3,26-27.), és Jeruzsálem pusztulásakor nyithatta meg a száját (Ez 24,27.).<sup>764</sup>

A szöveg összességében GREENBERG szerint egyfajta teodicea, amely a pusztulást akarja megindokolni, mégpedig azzal, hogy végigtekint Izrael történetén, és bebizonyítja annak bűnösségét.<sup>765</sup> Ezzel egyetértünk, de néhány meglátásunkkal kiegészítenénk. A fejezetben több helyen láthattuk, hogy a szóhasználat mélységesen terhelt retorikailag erős szóhasználattal és kultikus jelentésrétegekkel. Ezek fényében teljes mértékben el kell vetnünk, hogy emberi személyként kezeljük a leírt szereplőket, és ilyen értelemben morális kérdéseket fogalmazzunk meg. A szöveg Izrael és az Úr viszonyáról szól, ahogy az kibontakozott a történelemben.

Bár a Jelenlét témája itt nem jelent meg közvetlenül, azért számolhatunk vele. A királynővé váló, majd paráznaságba eső árva (Jeruzsálem), egy szimbolikus karakter, aki hordozza ajándékait, az Úr kultikus berendezéseit. Ez adja meg nem érdemelt méltóságát, „tökéletességét”, „szépségét”. De ezt egyre intenzívebbé váló paráznaságában elpazarolja, a ruháit (a Jelenlét szimbólumait) elherdálja, bálványimádásra cseréli. Ez büntetést von maga után, amelyben a régebbi szeretői (idegen népek) is szerepet kapnak.

Hangsúlyt kap egy fontos momentum. Jeruzsálem mindenki másnál bűnösebb, mert mindenkivel többet kapott. Az ember el szokta felejteni, hogy a kiválasztottság legalább annyira kötelesség, mint előjog.<sup>766</sup> Azzal, hogy Isten kiválasztotta az Övéit, fontos kötelességeket helyezett rá: „*Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok!*” (Pl. Lev 19,1.).

Isten végső szava azonban most is az üdvösség. Újra el fogja halmozni kegyelmi ajándékaival választottját, aki pedig újra választottja lesz. Sőt, ennek hatására megtér, és soha többé nem esik bűnbe, eljut a valódi istenismeretre: „*Akkor megkötöm szövetségemet veled, és megtudod, hogy én vagyok az Úr*” (Ez 16,62.)<sup>767</sup>.

<sup>764</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 108-109.

<sup>765</sup> GREENBERG, M., i. m. 299.

<sup>766</sup> WESTERMANN, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Tillinger, Budapest 1993, 38-39.

<sup>767</sup> וְהִקְיִמּוֹתַי אֲנִי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וַיְדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יְהוָה:

## 1.2 Ez 23.

### 1.2.1 Ez 23. műfaja

Ezekiel 23. fejezetének műfaja megegyezik a 16. fejezetével, ezért itt nem tárgyaljuk külön.

### 1.2.2 Ez 23. szerkezete

Ha az egyszerűbbtől haladunk a bonyolultabb felé, akkor azt mondhatjuk, hogy a 23. fejezet alapvetően két részre bontható:<sup>768</sup>

1. 23,1-35: A két nővér allegóriája.
2. 23,35-49: Az allegória magyarázata.

Ez azonban nem elegendő egy alaposabb vizsgálathoz, ennél egy fokkal részletesebb, ha abból az általánosabb – inkább értelmi, mintsem formai alapokon nyugvó – sémából indulunk ki, amelyet az egyébként az Ez 16. is használ:<sup>769</sup>

1-35: A központi téma felvázolása

36-45: Egy téma kidolgozása az előző szekcióból.

45-49: Egy lezáró függelék, amely kombinálja az előző két szekció elemeit.

A 23. fejezet egyik sajátossága, hogy a függelék a 16. fejezetből is felhasznál elemeket. Ha azonban részletesebben meg akarjuk vizsgálni a szövegünk formai felépítését, akkor az a következőképpen néz ki:<sup>770</sup>

1: Nyitó **profétai szó-formula** (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי).

A. 2-4. vers: A vádlott bemutatása.

B. 5-35. vers: A történeti háttér.

a) 5-10: Ohola elleni vádirat.

5-8: A bűnök felsorolása.

9-10: A büntetés. A 9. versben magyarázó „ezért” (לְכֵן).<sup>771</sup>

b) 11-35: Oholiba elleni vádirat.

<sup>768</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövendölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 496.

<sup>769</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 110.

<sup>770</sup> Főleg BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 731; ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 45-48; és HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 163-168. alapján.

<sup>771</sup> A 23. fejezet szokatlanul gyakran használja ezt a kifejezést, hogy jelezze az ok-okozati láncot.

11-21: A bűnök felsorolása.

22-35: A büntetés. A 22. vers előszó az ítéletes próféciahoz (לָכֵן).

28: **Hírnök-formula** (כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה).

32: **Hírnök-formula** (כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה).

35: לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה és **hírnök-formula** (כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה).

C. 36-49a. vers: Az Ohola és Oholiba elleni bűneset.

36-45: A bűnök felsorolása.

46-49a: A büntetés.

46: **Hírnök-formula** (כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה).

49b: A befejező **felismerés-formula** (וַיִּדְעֻתֶם כִּי אֲנִי אֲדֹנָי יְהוִה).

### **Kitérő: A „kehely éneke” (Ez 23,32b-34.):**

Az ú. n. „kehely éneke” egy dalszerű betét a 23. fejezetben, amely összekapcsolja Szamária és Jeruzsálem büntetését. A „kehely” (כִּיֹס) a büntetést jelképezi, amelyet Szamáriától átvesz Jeruzsálem, hogy most ő igya ki a tartalmát, azaz elszenvedje a reá kimért büntetést. Az ének ALLEN szerint redakció eredménye, ZIMMERLI alapján, de lehetségesnek tartja, – FOHRER nyomán –, hogy magának Ezekielnek egy későbbi munkája.<sup>772</sup>

Magát az éneket a 29-31. versek vezetik fel, előrevetítve a büntetést, majd egy Szamáriára tett utalással áttér a kehelyre a konkrét ének előtt: „azért az ő kelyhét adom kezébe” (31. v.).

Az ének ismét khiasztikus szerkezetű (ab:a'b'): <sup>773</sup>

a) Okozat: a népek megbüntetik Oholibát.

b) Ok: Mert paráználkodott velük és bálványaikkal.

b') Ok: Mivel követte nővérét.

a') Okozat: Kiissza a büntetés kelyhét.

A khiazmus így egyszerre visszafelé tekint a népekkel való bűnös kapcsolatára, és előre az eljövő büntetésre a népek által (de az Úr parancsára).

<sup>772</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 47. Vö. ZIMMERLI, W., *Ezekiel I.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979. 490.

<sup>773</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 115.

### 1.2.3 Ez 23. stílusa és retorikája

Jelen fejezet sokban hasonlít az Ez 16-ra. Az 1-27. vers újrahasznosítja az Ez 16. által is használt politikai kollaborációkra alkalmazott szexuális metaforát, amelyet többek között ALLEN is Ózeástól eredeztet (Óz 8,9; 9,10; vö. Ez 16,26-29.), de a kultikus hangsúlyt politikaira cseréli.<sup>774</sup>

A formai hasonlóságon túl némi átfedések, ismétlődések is megfigyelhetők Ez 16. és Ez 23. között:<sup>775</sup>

- A női ékszerek leírása (23,40-41. és 16,9-13.).
- A vétkes nőket az egykori szeretőik kezére adják, kivégzésre (23,45. és 16,38.).
- A büntetés része a házak felperzselése (23,47. és 16,41.).
- A bűn hordozása (23,49. és 16,52.54.).

Megtalálhatóak további, lazább párhuzamok is Ez 16. és 23. között:<sup>776</sup>

- Ez 16,1-43. és 23,1-35. is az Úr feleségének (feleségeinek) a paráznságát írja le.
- Ez 16,44-58. és 23,1-35. összehasonlítja Jeruzsálemet és Szamáriát.

Eltérések:

- Ez 16. Jeruzsálem (és Júda?<sup>777</sup>) eredetét Kánaánba helyezte, míg a 23. fejezet Egyiptomba.
- Ez 16. idealizálta Jeruzsálem múltját, a 23. fejezetben a két nővér már a kezdetektől bűnösök voltak.
- Az Ez 16,44-58-ban leírt harmadik nővér (Szodoma) a 23. fejezetből teljesen kimarad.
- A 16-ban a látványon volt a hangsúly, itt az irányításon (*control*).<sup>778</sup>

<sup>774</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 48.

<sup>775</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 496.

<sup>776</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 110.

<sup>777</sup> Nincs egyetértés a kommentárok között abban, hogy a metaforát mennyiben lehet kiterjeszteni Jeruzsálemre túlra.

<sup>778</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 109.

### 1.2.4 Ez 23 magyarázata

Ez 16-ban Jeruzsálem metaforikus női karaktere volt az Úr szövetségi / házassági partnere, valamint szent „kiegészítőinek”<sup>779</sup> királyi hordozója (Tabernákulum). Ez adta tökéletességét a „mezővel” szemben, ahonnan származott. Meztelensége vagy fedettsége adta szégyenét és becsületét.<sup>780</sup>

A 23. fejezetben a „politikai bálványimádás” sokkal nagyobb hangsúlyt kap. Az 1-35. versek áttekintik Izrael és Júda addigi külpolitikai szövetségeit, majd a 36-45. versek ezt tetézik egy – valószínűleg közelmúltbeli, esetleg folyamatban lévő – bűnnel. A két nővér és főleg Júda paráznaságának története adja egy bűnvádi eljárás alapját, amelybe az Úr a prófétát hívta meg vádlónak<sup>781</sup>: „»Emberfia, nem mondasz-e ítéletet Ohola és Oholiba fölött? Tárd eléjük gonoszságukat!»” (Ez 23,36.).<sup>782</sup>

Először is szólnunk kell a legfeltűnőbb különbségről, mégpedig, hogy ebben a fejezetben két nővérrel van szó, nem pedig egyetlen nőről. A fejezetben szereplő két nővért úgy hívják, hogy Ohola (הַלְוָיָהּ), vagyis „az ő saját sátra”, valamint Oholiba (הַלְוָיָהּ): „az én sátram őbenne”<sup>783</sup> van”. Az első Szamáriára utal, míg az utóbbi Jeruzsálemre. Mindkettő a „sátor” jelentésű לֶחָא gyökből eredeztethető, és a hagyományosan a Szent Sátoron (Tabernákulum) keresztül azok szentélyére utalnak. Szamáriának „saját” sátra (szentélye) van, ez utalás Jerobeám bűnére (1Kir 12,25-33.), amely mint láttuk az illegitim kultusz paradigmatis esete. Jeruzsálem neve viszont az Úr Templomára utal.

Ezt a – többek között Szent Jeromosra visszamenő – igen régi értelmezési hagyományt a legtöbb kutató elfogadja ugyan,<sup>784</sup> de néhányan megfogalmaztak ellenvéleményeket is.<sup>785</sup> Az előbbi magyarázatok a nevekre vagy a korai nomád életmódra utalhatnak, illetve egyfajta házassági sátrakra (vö. 2Sám 16,22.) esetleg a

<sup>779</sup> Azért választottuk ezt a szót, mert jelenthet női ékszer, díszítő ruhadarabot éppúgy, mint olyan bútorzatot, amely nem létszükséglet, de emelheti az életminőséget. A Templom szent tárgyai is ilyenek, nem szükségesek sem az emberi élethez – hiszen ki sem lehet érdemelni őket – sem az Úrnak nem kizárólagos eszközei a világban való működéshez, mégis az emberi életet mindennél magasabb színvonalra emelhetik.

<sup>780</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 109.

<sup>781</sup> GALAMBUSH itt bírónak (*judge*) nevezi Ezekielt, de szerintünk erről itt szó sincs. A 16. fejezetben kifejtettük a műfaj sajátosságait, és az alapján kijelenthetjük, hogy az egyetlen személy, aki ítéletet mondhat ki az Isten. Ezekiel itt csupán az Úr szócsöve, prófétája, aki előadja a vádpontokat.

<sup>782</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 110.

<sup>783</sup> Nőnemben.

<sup>784</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövendölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 496; ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 48; de például GREENBERG – tőle szokatlan módon – nem foglal állást a kérdésben: GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37*, (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997, 474. stb.

<sup>785</sup> Ezeket remekül összefoglalja: ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 483-484.

bálványimádás egy fajtájára. Nyelvtanilag egyiket sem sikerült megoldani, az utolsó felvetésre pedig maga ZIMMERLI is megjegyzi, hogy Ezekiel könyvében sehol nem szerepel a sátor negatív értelemben. Ennek fényében elfogadhatjuk az eredeti értelmezést.

GALAMBUSH szerint a 23. fejezet kifejezetten a két városról (Jeruzsálem és Szamária) szól, nem annyira a két államról.<sup>786</sup> Véleményünk szerint ezt nem tanácsos mereven szétválasztani. A korabeli államok sokkal inkább kiterjedt városállamok voltak, mintsem a ma megszokott fővárossal rendelkező szuverén államok.

Teológiailag talán a legszembeszökőbb különbségek a fejezet elején, az eredetek tárgyalásánál jelennek meg. Az kánaáni eredetet lecseréli egyiptomira, valószínűleg az aktuális, Babilon-ellenes egyiptomi kollaboráció miatt,<sup>787</sup> valamint eleve a kettévált Izraelt veszi alapul a két nővér alakjában (vö. Ez 16,46; Jer 3,6-11.). Erősen hangsúlyozásra kerül, hogy Izrael a kezdetektől fogva bűnös életet élt (Óz 1,2; Ez 16,3), hasonlóképpen Ez 20,7-hez, ahol a bálványimádás Egyiptomban kezdődik, és nem hangsúlyozza a kezdeti, ingyenes kegyelmet sem. Utóbbi oka az lehet, hogy a 23. fejezetben az Úr sokkal inkább mint ítélőbíró jelenik meg, mintsem szabadító vagy üdvösséghezó.<sup>788</sup>

Zavarba ejtő lehet, hogy ebben az allegóriában az Úr poligám kapcsolatban él. Úgy tűnik, ez előfordult a korban, bár elvileg tiltva volt (Lev18,18.); a legismertebb ellenpélda a hagyományban Jákob, aki szintén két nővért vett el feleségül.<sup>789</sup>

De felvetődik még más probléma is, bizonytalan az Ez 23,3. értelmezése:<sup>790</sup> „*Paráználkodtak Egyiptomban, ifjúságukban paráználkodtak (...).*” Nem világos, hogy szigorú értelemben bálványimádásról van szó, vagy „politikai prostitúcióról”. GREENBERG felhívja a figyelmet arra, hogy itt még nincs szó házasságtörésről, mert a nővérek még hajadonok.<sup>791</sup> Egy egyiptomi szokásra hivatkozik, amelyben a házasság

<sup>786</sup> GALAMBUSH, J., i. m.110.

<sup>787</sup> Érdekes, hogy Izrael (mint egész) eredetét Egyiptomba teszi, és nem a pusztába vagy Kánaánba.

<sup>788</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 48; valamint ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 489.

<sup>789</sup> ALLEN, L. C., u. o.

<sup>790</sup> GALAMBUSH, J., i. m., 110.

<sup>791</sup> Szemben ZIMMERLivel, aki szerint Ezekiel könyvében implicit az Úrral kötött szövetség *hozza létre* Izraelt mint népet (amint a P teológiájában). ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 483.

előtt bevezették a nőket a szexuális élet rejtelmeibe, és szerinte – ennek nyomán – a szent szerző a paráználkodás mint *szokás* kialakulására utalhat.<sup>792</sup>

A kivonulás előtti korból nincsenek politikai szövetségről beszámolóink, és az Ez 20,7-8-ban egyértelműen bálványimádással vádolja az izraelitákat Egyiptomban. Ez a bálványimádásra engedne következtetni, azonban van egy fontos ellenérv: Ezekiel könyvében a bálványok sohasem aktív szereplők, mindig tehetetlen, passzív valóságokként vannak megjelenítve. A 3. versben ezzel szemben, a meg nem nevezett alanyok „fogdosták ott a mellüket és megrontották ifjú keblüket”.

GALAMBUSH ez utóbbi érv miatt mégis a politikai értelmezésre hajlik,<sup>793</sup> míg BLOCK az egész kérdést zárójelezi azzal, hogy ez csupán retorikai színezet, történeti alap nélkül.<sup>794</sup> A magunk részéről egy középútat választanánk, miszerint elfogadjuk, hogy a bálványok itt sem lehetnek aktív megrontói a nővéreknek, viszont a nekik „szolgáló” hatalmak igen. Mivel az idegen népek a saját felfogásuk szerint az idegen isteneknek engedelmeskednek – és általában magukkal viszik őket a politikai szövetségeikbe is –, ezért nem tanácsos ezúttal sem mereven elválasztani a kettőt.

Az a tény, hogy a paráznaság bűne már az Úrral kötött házasság / szövetség előtt kezdődött, valóban példa nélküli a prófétikus irodalomban (leszámítva Ez 20,7-et),<sup>795</sup> és attól tartunk, hogy erre a kérdésre nem tudunk kielégítő választ adni mi sem. Végül megjegyeznénk, hogy még, ha el is fogadjuk, hogy nem paráználkodott Jeruzsálem az Úrral kötött házassága előtt, attól még tisztátalan volt, véres és mosdatlan. Csak az Úr volt, aki a házassági szertartás keretei között megtisztította.<sup>796</sup>

Az 5-10. versekben felvázolja Ohola (Szamária) történetét:<sup>797</sup>

1. 5-7a. vers: Paráználkodik a kívánatosként és királyiként részletesen leírt asszírokkal. Az velük kötött (politikai) szövetségre utal, amelyet AsszírIA látványos (elsősorban katonai) ereje ösztönzött.<sup>798</sup>
2. 7b. vers: Tisztátalanná teszi magát a bálványokkal. Ez logikus következménye volt az előző történeti eseménynek: AsszírIA szövetségeseinek részt kellett venniük az állami kultuszban.<sup>799</sup>

<sup>792</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37*, (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997, 473-474.

<sup>793</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 110-111. (56. láb.)

<sup>794</sup> BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997. 734.

<sup>795</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 111.

<sup>796</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 117.

<sup>797</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 111-112.

<sup>798</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37*, (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997, 489.



3. 8. vers: „Nem hagyja abba” a prostitúciót, amit Egyiptom óta űz. Megszegve az asszír szövetséget (is), részt vesz az Egyiptom melletti, és asszírelles hadivállalkozásban (2Kir 17,3-4.).
4. 9-10. vers: Az Úr az asszírok kezére adja, akik megölik. AsszírIA Kr. e. 722-ben elpusztítja Szamáriát és vele az északi országot.

Ezután, a 11-35. versekben, szintén négy lépésben felvázolja Oholiba (Jeruzsálem) történetét is, hangsúlyozva annak még bűnösebb voltát (vö. Ez 16,44-58; Jer 3,5-11.):

1. 12. vers: Paráználkodik az ugyanúgy királyiként leírt asszírokkal. Ez körülbelül abban az időben és azon a módon történt, mint az előző esetben.
2. 13-18. vers: Ugyanúgy tisztátalanná teszi magát a bálványokkal (13. v.). Ezen a ponton szakad meg a párhuzam, amikor látva a babiloniak festményeit és megnyerő látványukat, elhívja őket, velük is tisztátalanná teszi magát, megcsalva az asszírokat is. A pontos történeti háttér megfeleltetése innentől nehézkesebbé válik, ezért lentebb külön tárgyaljuk.
3. 19-21. vers: Oholához hasonlóan, „megemlékezvén ifjúsága napjairól” (19. v.) újra prostituálja magát Egyiptommal.
4. 22-35. vers: Az Úr a szeretői kezére adja, akik megölik.<sup>800</sup>

Mielőtt áttérnénk a történeti háttérre, számunkra fontos lehet a 18. vers: „Amikor aztán nyíltan is űzte paráznaságait és felfedte szégyenét, lelkem [נַפְשִׁי] eltávozott tőle, amint eltávozott lelkem [נַפְשִׁי] az ő nényétől is.” (Ez 23,18.). Ez a szófordulat mondandójában az „Arc elrejtésével” ekvivalens.<sup>801</sup> A נַפְשִׁי a הוֹרֵה-hoz hasonló fogalom,<sup>802</sup> és itt az Úr éltető Jelenlétét akarja kifejezni.

Júda politikai paráználkodásainak történeti háttére nem tiszta annyiban, hogy két lehetséges interpretáció is felmerült.<sup>803</sup> Az első Hiszkija alatt, 714-ben, amikor csatlakozott egy Babilon által vezetett asszírelles felkeléshez, de legalábbis fogadta követeiket, majd látva az erőviszonyokat átpártolt egy Egyiptom vezette,

<sup>799</sup> COGAN, M., *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL and Scholar Press, Missoula 1974, 44-49.

<sup>800</sup> ALLEN szerint a 28-35. egy redakciós bevezetés a következő dalhoz, és csak itt hozták be a bálványimádás témáját. A 7. versben az említésük szintén redakció eredménye. ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 48.

<sup>801</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 487-488.

<sup>802</sup> WOLFF, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat - PRTA, Budapest 2001, 26-45.

<sup>803</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 112-113.

nagyobb hadjáráshoz 705-ben. Szanherib asszír győzelmet aratott, és biztosította Júda hűségét Asszírira iránt egészen annak bukásáig, 605-ben.<sup>804</sup>

A második alkalom ezután jött el, amikor Júda már Babilon vazallusa, és Jojakim csatlakozott egy Egyiptom vezette felkeléshez, amelynek hadműveletei még tartottak Ezekiel idejében. Összefoglalva, az Ez 23,14-21. versekben írtak vagy a Kr. e. 714-705. terjedő időszakra vonatkozhatnak, vagy a 605-től az Ezekiel könyvében leírt jelenig.<sup>805</sup>

Mindkét álláspont mellett hozhatóak fel érvek. Az első, a VIII. sz-i értelmezés mellett:<sup>806</sup>

- 605-ben, amikor Jeruzsálem Babilon alattvalója lett, azt nem hűtlenségéből tette, hanem Asszírira gyakorlatilag megszűnt politikai entitásként.
- A 17. versben szereplő utalás a babiloni követekre (2Kir 20,12-19; Iz 39.) és a 16,27-ben szereplő utalás, hogy Szanherib Filiszteának adta Júda földjét szintén a VIII. sz. feltevését erősítik

Ellenben, a másik értelmezést erősíti, hogy:<sup>807</sup>

- A fejezetben Oholiba büntetése még nem jött el.
- A büntetést a babiloniak vezetésével fogják véghez vinni a népek, köztük az asszírokkal (immár mint alávetett néppel).
- A kincsei és finom ruháit, amelyektől meg fogják fosztani, az Ez 16. fényében a Templom pusztulásra utalhat.

Ezek alapján GALAMBUSH inkább a korai VI. sz-ra teszi a voksát, de a harmadik, és egyben a legvalószínűbb eset, hogy a 23. fejezet történelmi áttekintése nem ilyen pontos megfeleléseken alapul, hanem mintegy összefoglalóan néz a múltba. Mindazt, ami a múltban történt, azt az Ezekiel könyvének megfelelő jelenből visszatekintve értékeli, és azt fogalmazza meg – egészen költői nyelven –, hogy milyen *teológiai* okai vannak a – számára – jelenkori eseményeknek. Ezért a felvázolt allegóriában nem lehet minden részletnek pontos történelmi megfelelést találni, hiszen nem maguk az események a fontosak számára, hanem a mögöttük meglévő – szorosán összefüggő – erkölcsi és hitbéli indító okok, ráadásul mindez az Úrral kötött szövetség teológiáján keresztül szemlélve. Egyszerűbben fogalmazva,

<sup>804</sup> MILLER, J. M., - HAYES, J. H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2003, 331-369.

<sup>805</sup> MILLER, J. M., - HAYES, J. H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 3.), PPKE-BTK, Piliscsaba 2003, 384-396.

<sup>806</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 113.

<sup>807</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 114.

jelen fejezet teológiailag vizsgálja a Júda (és Izrael) teljes történelmében megnyilvánuló belső motivációkat, és ehhez képest a konkrét eseményeket szekunder jelenségként tekinti.<sup>808</sup>

Amíg az Ez 16-ban Jeruzsálem fedetlensége (szégyene) volt a téma, ezúttal a szeretők attraktív látványa kerül előtérbe: „*Oholiba látta, még örültebb fajtalanságra gerjedt*” (Ez 23,11.). Az idegenek leírása direkt hatalmat és férfierőt sugárzó, kiemelve ruházatukat (talán utalás templomaik gazdagságára) és a fegyvereiket. Ezek a leírások egészen a 19-21. versig fokozódnak, ahol az egyiptomiakkal való paráználkodást ismét erőteljes szavakkal írja körül, immár a bestialitás képeit is felhasználva. Mint kitűnik, a – retorikailag egyébként indokolt – szélsőséges nyelvezet itt is megjelenik Ezekielnél.<sup>809</sup>

Ezek a leírások az idegen népek kívánatosságáról mind a hatalmukat és (férfi)erejüket akarják kiemelni; azt a hatást, amitől a nővérekben „vágy” támad arra, hogy otthagyják addigi szövetségüket és átpártoljanak. Fontos, hogy a szöveg minden szexuális töltöttsége ellenére tulajdonképpen semmi személyes tartalmat nem hordoz. Ha eltekintünk a kultikus prostitúció lehetőségétől és az esetleges vegyes házasságoktól, a szöveg történeti vetületének nincs köze a szexualitáshoz. Amiről itt szó van, az az erő, amely a politikai szuverenitáshoz és az uralomhoz kell. Arról a kifelé sugárzott képről van szó, amely a Jeruzsálemhez és Szamáriához hasonló kisebb államok számára azt sugallja, hogy képes biztosítani számára a biztonságot és prosperitást egy szövetségi rendszer keretein belül, amelynek ára a saját szuverenitásuk egy része.<sup>810</sup>

A probléma az, hogy ezt az Úrral kötött szövetség általában lehetetlenné teszi. Ezenkívül, ezek a látszólag erős és hatalmas birodalmak Szíria-Palesztina területén – történeti léptékkal – igencsak gyakran váltogatták egymást. Még ha a nagypolitika résztvevői századokon át azonosak is maradtak (Egyiptom, Asszíria, Babilon), a szóban forgó terület olyan ütközőzóna volt, ahol a határok sokszor változtak. Ennek következménye, hogy Izrael és Júda gyakran váltogatta politikai partnereit, mint valami prostituált, ahogyan Ezekiel lefesti oly nagy érzékletességgel. Vagyis, ami itt perverz szexuális vágyként van ábrázolva, az a politikai hűtlenség irodalmi megfelelője. Teológiai alapját pedig az Úrral kötött szövetség adja, amely

<sup>808</sup> Vö. GALAMBUSH, J., i. m. 114-115.

<sup>809</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 115-116.

<sup>810</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37*, (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997, 491.

egszersmind vallási és politikai (vagyis a politikai-teológia körébe esik). Ezért Júda – és Izrael – hűtlensége elsősorban Istent érinti, mégpedig politikai és vallási okból.

Viszont a 23. fejezet ezt logikailag nem egészen így építi fel. Szamária látja az asszírok hatalmát, ezért megkívánja őket (politikai) szövetségesnek. Ez magával hozza a vallási kultusz egy bizonyos mértékű átvételét, amivel kettős hűtlenséget követnek el: politikai értelemben nem bíznak az Úrban, aki a történelem menetének egyedüli ura (és a népeknek is, bár ők ezt nem tudják); valamint megszegik a bálványimádás tilalmát, mintha ők sem tudnák, ki is az Úr. A kettő természetesen egyetlen, egybetartozó politikai-teológiai hűtlenség Szamária részéről, amelyet Isten végül megtorol. Júda ugyanezt teszi, csak több néppel, és annak ellenére, hogy már megtapasztalta, mit tett az Úr a testvérével,<sup>811</sup> tehát „*még örültebb fajtalanságra gerjedt*” (Ez 23,11.).<sup>812</sup>

Izrael (az északi királyság) elhagyta az Urat – mivel nem hitt benne eléggé –, hogy Asszíriát szolgálja; erre alkalmazza Ezekiel a szexuális metaforát. Asszíria, a szerető végül maga pusztítja el Izraelt, amikor az Egyiptomhoz akar közeledni, mintegy megelőlegezve Júda jelenlegi helyzetét Babilon és Egyiptom között. Júda azonban még rosszabb, amikor „szeretői” közé még Babilont is felveszi. Szövetségi tárgyalásokról maga a Szentírás is több helyen tudósít, a fogság előtti korból, Hiszkija (2Kir 20,12-15.) és Jojakim (2Kir 23,34-24,1.) korában.<sup>813</sup>

A 36-49. versek a 16., 22. és 23. fejezetben leírt bűnöket egyesítik:<sup>814</sup>

36-39. vers: Kultikus vádak és bálványimádás.

40-45. vers: „Politikai szövetségek mint a bujálkodás bűne.”

46-49. vers: Visszatérés a 9-11. versekben leírt bűnökre.

A 36-45. versek Júda büntetéséről szólnak, a bűnei miatt, amelyeket az előző versekben felvázolt. Ezt a részt az Úr két felszólítása keretezi, amelyekben felszólítja először Ezekiel (36. v.), majd az idegen, végrehajtó népeket (45. v.), hogy mondják ki az ítéletet.

Ez a szakasz a leginkább kultikus jellegű. A Templom tisztátalanná tétele (טמא) és a szombat megszenteltelenítése (לול) a 38. versben kifejezetten ezt írja

<sup>811</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 117.

<sup>812</sup> GREENBERG, M., i. m. 489-490.

<sup>813</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 49; valamint GREENBERG, M., *Ezekiel 21-37*, (AB 22A.), Yale University Press, New Heaven – London 1997, 491-492.

<sup>814</sup> BOADT, L., *Ezekiel jövődölése*, in JBK I., SZJKB, Budapest 2002, 496.

le:<sup>815</sup> „<sup>38</sup>(...) Szentélyemet meggyalázták<sup>816</sup> azon a napon, és szombatjaimat megszenteltelenítették<sup>817</sup>. <sup>39</sup>Mert amikor feláldozták fiaikat bálványaiknak<sup>818</sup>, ugyanazon a napon beléptek szentélyembe, hogy megszenteltelítsék<sup>819</sup>; még ezt is megtették az én házamban<sup>820</sup>!”

A szentély (שְׁמֵרָה) és a Templom (בַּיִת) meggyalázását aligha kell részleteznünk, fentebb már esett róla szó. A szombat korabeli értelme kissé vitatott,<sup>821</sup> de annyi biztos, hogy Yhwh egyik ünnepéről van szó, tehát ez is bizonyosan kötődik az Ő Jelenlétehez. Az Ez 16,20-hoz hasonlóan, itt is említve van a gyermekáldozat. Nem egészen világos, hogy kinek is áldoztak gyermekeket Jeruzsálemben, de az biztos, hogy Ezekiel a bálványimádás körébe sorolja.<sup>822</sup>

A Templom-körzet meggyalázásának leírásában, az Ez 26-hoz képest, itt is a kontextusban található különbség, amely most is inkább hangsúlyeltolódás. A környezet – úgy tűnik – inkább a politikai-teológiai, mintsem kultikus. A következő versekben küldöttségjárás van leírva, amelyben Jeruzsálem hívja a szeretőit, ismét királynőként ábrázolva. Azonban a következő versben: „*pompás ágyra ültél [וַיֵּשְׁבָהָ עַל־כִּסֵּי הַמַּטָּה] és asztalt terítettek előtted; az én tömjénemet és az én kenetemet helyezted rá [וַיִּשְׂמַנֵּי שְׂמֶנֶת עֲלֵיהָ]*” (Ez 23,41.). Itt már nyíltan bálványimádásról tanúskodik a szóhasználat: a pompás (tkp. „*dicsőséges*”) ágy a Templomra utal, amelyet idegen áldozatokkal (tömjén és olaj) szentségtelenítettek meg.<sup>823</sup>

Ebben a szakaszban – ha kevésbé nyíltan is, de – ismét megjelenik a szexualitás GALAMBUSH szerint. Mivel Oholiba (Jeruzsálem) egy nő, akinek a neve „*A sátram benne van*”, és a sátor jelen esetben éppúgy jelenthet női méhet – ahogy a korban szokás volt így utalni rá –, mint a Templomot, így idegeneket beengedni a Templomba, a férj szemszögéből házasságtörésnek számított.<sup>824</sup>

Ezután már csak az ítélet meghirdetése maradt, amelynek keretében a 46-49. versekben az Úr összehívja az ítélet végrehajtóit, és teljes pusztítást ír körül. Meglepő lehet az a tény, hogy annak ellenére ismét többes számot használ a prófécia,

<sup>815</sup> BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 760.

<sup>816</sup> טָמְאוּ אֶת־מִקְדָּשִׁי

<sup>817</sup> וְאֶת־שַׁבְּתוֹתַי הִקְלִינִי

<sup>818</sup> בְּשִׁחַתְּם אֶת־בְּנֵיהֶם לְגִלּוּלֵיהֶם

<sup>819</sup> וַיָּבֵאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי בַיּוֹם הַהוּא לְהִקְלִינִי

<sup>820</sup> וְהִנְהִיכֹה עֲשׂוּ בְּתוֹךְ בַּיְתִי

<sup>821</sup> GALAMBUSH, J., *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife* (SBL Dissertation Series 130.), Scholars Press, Atlanta 1992, 118. (74. láb.)

<sup>822</sup> Néhány szerző utalások alapján felvetette, hogy itt is az illegitim kultusz esete áll fent, de ennek tárgyalása messze meghaladná jelen munka kereteit. Ld. GALAMBUSH, J., i. m. 118-119.

<sup>823</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 119.

<sup>824</sup> GALAMBUSH, J., i. m. 120.

hogy Szamária már rég elpusztult és látszólag nem enged utat a későbbi megbocsátásnak. Ez azonban csak látszólagos!

Először is, a prófécia egy közelgő ostrom megjövendölése, amely be is következik mindjárt a következő fejezetben. Ha tehát a 23. fejezetet az egész könyvben elhelyezve olvassuk, a pozitív végkicsengésnek ez a hiánya nem mérvadó. Másodsorban az utolsó két vers szerint: „<sup>48</sup>*Így elveszem a vétket a földről, és megtanulják majd az asszonyok mind,*<sup>825</sup> *hogy ne cselekedjenek az ő vétküik szerint.*<sup>49</sup>*Akkor rátok rakják gonoszságotokat, és ti viselitek majd bálványaitok bűneit; és megtudjátok, hogy én, az Úr, vagyok az Isten!«*” (Ez 23,48-49.). Vagyis ez a pusztítás egyfajta megtisztulásként van értelmezve, amelynek végeredménye az igaz istenismeret. Ráadásul „*minden asszonyról*” szól, ami utalás lehet egyfajta egyetemes üdvösség elképzelésére (vö. Ez 39,21-29.).

---

<sup>825</sup> וְנִסְּרוּ כָּל־הַנְּשִׂים וְלֹא תַעֲשֶׂינָהּ כְּזִמְתִּכֶּנָּה

### 1.3 Ez 20

#### 1.3.1 Ez 20. műfaja

Ezekiel könyve 20. fejezete műfajában osztozik az előző kettő – Ez 16. és 23. – fejezettel. Mint azoknál, itt is egyfajta vádról (*rīb*) van szó, ahol a prófétának kell előadnia a vádlott (az izraeliták közössége) bűneit és az érte járó büntetést. Az Úr mint igazi, de háttérben maradó vádló és bíró jelenik meg.

Azonban műfajilag kevert alkotásról kell beszélnünk.<sup>826</sup> Az Úr megismerésére vonatkozó formula (Felismerés-formula - יהוה כִּי־אָנִי וַיִּדְעָתֶם) gyakorisága inkább ú. n. **Prófétai tanújel-beszédet** (*Prophetic Proof Saying; Prophetisches Erweiswort*)<sup>827</sup> valószínűsít, amely Ezekielnél a leggyakoribb beszédfajta.

Ennek alapszerkezete:<sup>828</sup>

0. Leír egy kiindulópontot, ami megindokolja Isten eljövendő tetteit. Ez a motivációs rész nem minden esetben van meg. Ha megvan, akkor **három részes (prófétai) tanújel-beszédről** beszélhetünk, ha nincs akkor **két részesről**. A motivációt általában egy וַיַּעַן vezet be (16. és 24. versek). Ez a 20. fejezetben megfeleltethető a múlt ábrázolásának.
1. Egy isteni kijelentés (Yhwh valamilyen cselekedetéről), legtöbbször valamilyen közlő ítéletet ír le, a kijelentést pedig egy לִכְנֹן előzi meg<sup>829</sup> (27. és 30. versek). Ez pedig a jövő ábrázolásának feleltethető meg az Ez 20-ban.
2. Az 1. részhez kapcsolt **felismerés-formula** (Ez 20,44.).

Az utolsó részt gyakran megelőzi egy אָ + infinitivus (amely ige a voltaképpen leendő cselekedetet írja le sűrítve) szerkezet. Ez néha a felismerés formula előtt áll közvetlenül, itt mögötte (יהוה בְּעֵשׂוֹתַי כִּי־אָנִי וַיִּדְעָתֶם Ez 20,44.), vagy a cselekedet alanya (Isten) előtt. Ennél gyakrabban a formula után áll visszautalva a leírt kijelentésre (Ez 6,13; 12,15; 15,7; **20,42.44**; 25,17; 28,22; 30,8; 33,29; 34,27; 38,16; 39,28.). Néha az ünnepélyesség eléréséért ezt a szerkezetet meg is többszörözik a mondatban (Ez 32,15.). Utóbbihoz hasonló eset, amikor egymás után

<sup>826</sup> BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 613.

<sup>827</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 36-41.

<sup>828</sup> Ehhez az összefoglaláshoz felhasználtam: DUDEVSKY, R., *Ezekiel könyvének szerkezeti jellegzetességei* (Licencia dolgozat), PPKE-HTK, Budapest 2018, 66-67.

<sup>829</sup> Ez a kifejezés a *rīb* műfajában is gyakori, ahol az okozatra mutat általában.

két mondatban is szerepelt a **felismerés-formula**, az egyikhez pedig kapcsolódik egy  $\text{אָ} + \text{infinitivus}$  szerkezet (Ez 30,25-26; 37,13-14.).<sup>830</sup>

Ettől az általános szerkezettől a konkrét példák sokszor eltérhetnek részletekben, de ez inkább a stílus változatosságának tudható be és a beszédek nagy számának. A beszédek tartalma voltaképpen nyilvánvaló és a legszorosabb összefüggésben van a **felismerés-formulával** és a **bemutatózó-formulával** (אָהָרָה אָהָרָה). A műfaj lényege: Yhwh önfeltárása tetteiben, illetve tettei által. A tanújel-beszéd egész szerkezete ezt a célt szolgálja.

### 1.3.2 Ez 20. szerkezete

A 20. fejezetet az 1. versben található datálás és a 44. versben található ú. n. Prófétai beszéd-formula (אָהָרָה אָהָרָה) határolja le.

A szöveg alapvetően két részre bontható: egy bevezetésre (1-4. vers) és egy hosszú prófétai beszédre (5-44. vers.). A beszéd hosszú és összetett, egyfajta áttekintését adja Izrael addigi történelmének, hasonlóan Ez 16-hoz, de itt nincsen allegória. Belülről a fejezetet több formula is határolja, de ezek annyira sokan vannak és annyi féle alakban fordulnak elő, hogy számbavételüktől ezúttal eltekintünk, mert szükségtelenül megnehezítenék a szerkezet áttekinthetőségét.<sup>831</sup>

A konkrét beszéd (5-44. vers) szintén két részre osztható (5-31. versek és 32-44. versek), de meglepő módon ezt nem jelöli semmi formai elem. Mivel a bevezető inkább az 5-31. versig tartó szakaszra vonatkoztatható, felvetették, hogy a beszéd, két eredetileg önálló beszéd lehetett. Ennek ellentmondani látszik több érv is:<sup>832</sup>

- A két szakasz szóhasználata és alapvető koncepciója egységes.
- Sem a 31. versben nem található arra utaló jel, hogy valamikor ez lett volna a beszéd vége vagy konklúziója; sem pedig a 32. versben nincs jele, hogy az egy beszéd kezdete lett volna valaha.
- A prófétai beszéd efféle kettős beosztása Ezekiel könyvében általános stílusjegynek mondható.

<sup>830</sup> ZIMMERLI néhány ilyen esetben redakciót lát (6,13-14; 11,1-12; 28,23-24.). I.m. 39.

<sup>831</sup> Áttekintésüket ld. BLOCK, D. I., i. m. 612. (2. láb.); a teljes szerkezetet, minden formulával pedig: HALS, R. M., *Ezekiel* (FOTL XIX.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1989, 131-135.

<sup>832</sup> BLOCK, D. I., i. m. 612-613.



- A két rész logikailag feltételezik egymást. A beszéd Isten következetességét mutatja be Izrael történelmében: ahogy tett a múltban (első rész), úgy fog tenni a jövőben is (második rész).
- A 32-44. versek nem nevezhetőek szigorú értelemben üdvösség hirdetőeknek. Izrael lázadó marad bennük, a megváltás a jövőben is csak keveseknek marad meg, mint lehetőség.
- A 32. vers nem arra utal, hogy az izraeliták fásultan beletörődtek volna Jeruzsálem – és így a Yhwh-hit – bukásába, hanem egy történelmileg permanens lázadást ábrázol általánosan.
- A 20. fejezet történelem-teológiai koncepciójában a történelmi visszatekintés (első rész) és előretekintés (második rész) egyazon gondolatmenet két oldala.

Az Ez 20. szerkezete:<sup>833</sup>

1-4.vers: Előszó – Kérdéssel jönnek az öregek az Úrhoz, de Ő megtagadja, és ezt a beszédet intézi hozzájuk (jelen).

5-26. vers: Izrael lázadása a távoli múltban:

5-10. vers: 1. Izrael Egyiptomban.

11-17. vers: 2. Izrael a pusztaságban – első nemzedék.

18-26. vers: 3. Izrael a pusztaságban – második nemzedék.

27-31. vers: Izrael lázadása a közelmúltban:

27-29. vers: 4. Izrael földjén.

30-31. vers: 5. Izrael fogságban – következmények a jelenben.

32-44. vers: Izrael jövendő átalakulása:

32-38. vers: 6. Izrael a népek pusztaságában.

39-44. vers: 7. Izrael az Úr szent hegyén („Izrael házának” helyreállítása „Izrael földjén”).

Az előszó után az első fontos fordulópontot, nem más adja meg, mint a  $\text{זָרָה}$  („ezért”) kifejezés és a próféta újbóli felszólítása a beszédre. Az ezt megelőző 5-26. versek bonyolult struktúrába rendszerezve adják elő mondandójukat. Három idősíkot ad elő 1-2-2. részben előadva: a szolgaság nemzedéke (Egyiptom); az első nemzedék

<sup>833</sup> KRÜGER, T., *Transformation of History in Ezekiel 20*, in *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel* (PTMS 127.)(szerk. Tooman, W. A.,-Lyons, M. A.), Pickwick Publications, Eugene 2010, 160; valamint BLOCK, D. I., i. m. 617.

a pusztában; a második nemzedék. Ezt az Úr ismeretére tett utalások keretezik az 5. és 26. versekben.<sup>834</sup> Ez a rendszer mindazonáltal osztozik a szóhasználaton:

Közös kifejezések:	Izrael Egyiptomban 5-9. versek	Első nemzedék a pusztaságban 10-17.versek	Második nemzedék a pusztaságban 18-26. versek
אָנִי יְהוָה	7.	12.	20.
וַיִּמְרוּ־בִי	8.	13.	21.
לְכָלוֹת	8.	13.	21.
לְמַעַן שְׁמִי לְבַלְתִּי הַחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם	9.	14.	22.
וְאֶשָּׂא יָדַי	5. <sup>835</sup>	15.	23.

Mindhárom idősék két ellentétet foglal magában:

1. Az Úr tettei és elvárásai, és a nép lázadó magatartása.
2. Az Úr ítélethirdetése a lázadásért, és ennek elhalasztása Nevére való tekintettel.

Mint azt a fenti példák is látni, a fejezet egyes szekvenciái gondosan megtervezettek és elrendezettek, az eredeti egységük valószínű.<sup>836</sup> A későbbi részek belső szerkezete lényegesen egyszerűbb, részletesebb tárgyalásuk itt nem indokolt.

### 1.3.3 Ez 20 stílusa és retorikája

BLOCK<sup>837</sup> az Ez 20-at retorikai szempontból „paródiának” tartja, de nem humor szempontjából. A 20. fejezet Izrael történetét mutatja be, de olyan módon, nem szokványos, hanem támadó, tendenciózus módon. A karikatúrához hasonlóan, úgy festi meg a történelmet, hogy egyes elemeket elhagy, másokat felnagyít (lázasítások), hogy a végeredmény felkavaró és elgondolkodtató legyen, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a szexualitás témáját felhasználta a 16. és 23. fejezetekben. A célja a megrendítés az, hogy a hallgatósága elgondolkozzon, és lehetőleg megtérjen, nem pedig az idealizálás, vagy az események pusztá előadása.

A fejezet másik jellegzetessége, hogy bár felhasználja a D és P szókészletét, azokat igencsak más jellegű teológia reprezentálására használja. A Deuteronomista „bűn – megbánás – megbocsátás” sémáját elhagyva egy folyamatos bűnösséget

<sup>834</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 376.

<sup>835</sup> Kétszer.

<sup>836</sup> BLOCK, D. I., i. m. 641.

<sup>837</sup> BLOCK, D. I., i. m. 613-614.

(bálványimádást) ábrázol a kezdetektől és egy folyamatosan hú Isten, aki büntet. Megbüntette Izraelt a múltban is a pusztaságban és meg fogja ismét a népek pusztaságában. Nincs kollektív megbánás és megbocsátás. Ez összhangban van egyébként Ezekiel felfogásával a személyes felelősségről (Ez 33.).<sup>838</sup> Isten végső szabadító tette, nem egy emberi tett (megbánás) következménye lesz, hanem Isten egészen új és autonóm, teremtő aktusa.<sup>839</sup>

Meg kell említenünk még, hogy az Ez 20-nak van egy érdekes párhuzama Ezekiel könyvén kívül, mégpedig a 106. zsoltár.<sup>840</sup> Először is, hasonlóan négy részre osztják Izrael történelmét:

	Ez 20.	Zsolt 106.
1. Izrael Egyiptomban	5-9. vers	6-12. vers
2. Izrael első nemzedéke a pusztaságban	10-17.vers	13-27.vers
3. Izrael második nemzedéke a pusztaságban	18-26.vers	28-33.vers
4. Izrael az ígéret földjén	27-29.vers	34-39.vers

Továbbá:

- Mindkettő a jelen nemzedéke elé tárja az atyák bűneit (Ez 20,4.30. vö. Zsolt 106,6.).
- Mindkettő a bálványimádást jelöli meg alapvető bűnnek, amely a gyermekek fölládozásában kulminálódik (Ez 20,8.16.24.26.31.32.39. vö. Zsolt 106,19-21.28.34-39.).
- Mindkettő Izrael válaszát Istennek úgy írja le, mint „lázadás” (מְרִירָה) és „ingerlés” (כַּעַס) (מְרִירָה: Ez 20,8.13.21. vö. Zsolt 106,7.33.43.) (כַּעַס: Ez 20,28. vö. Zsolt 106,29.32.).
- Mindkettőben az Úr „Nevére tekintettel” (לְמַעַן שְׁמִי) tesz valamit (Ez 20,9.14.22. vö. Zsolt 106,8.37.)

Ennek ellenére a két mű teológiája sok tekintetben eltér, mégpedig annyira, hogy felvetődött annak lehetősége, hogy a 106. zsoltár egy deuteronomista válasz Ez 20-ra.<sup>841</sup>

<sup>838</sup> KRÜGER, T., i. m. 173-175.

<sup>839</sup> BLOCK, D. I., i. m. 614-615.

<sup>840</sup> GREENBERG, M., *Ezekiel 1-20* (AB 22.), Yale University Press, New Heaven – London 1983, 383; valamint BLOCK, D. I., i. m. 615-616.

<sup>841</sup> BLOCK, D. I., i. m. 616.

### 1.3.4 Ez 20. magyarázata

Az Ez 20, hasonlóan az Ez 16. és 23-hoz egyetlen hatalmas történelemteológiai tabló, amely Izrael és Isten viszonyát hivatott felvázolni. Más fejezetekhez (8. és 14.) hasonlóan a 20. fejezet jelene is azzal kezdődik, hogy a prófétát a fogságban élő vének felkeresik, hogy kérdezzenek az Úrtól. Az Úr megtagadja a választ és felszólítja Ezekielt, hogy „vádolja meg” őket, „tárja fel bűneiket”, és ez a fejezetben leírt beszéd formájában ölt testet.

Feltűnő, hogy a múlt ábrázolásánál mindig ugyanazok az elemek variálódnak:<sup>842</sup>

#### 1. Egyiptomban

- a. Az Úr Izrael Isteneként mutatkozik meg.
- b. Megesküszik a szabadításra és, hogy az ígéret földjére viszi őket.
- c. Megparancsolja, hogy hagyják el egyiptomi bálványaikat.
- d. A nép megtagadja.
- e. Isten nem pusztítja el őket a Nevére való tekintettel (nincs ítélet).
- f. Isten kiviszi őket a pusztaságba (kapocs a következő részhez)

#### 2. Az első nemzedék a pusztaságban.

- a és c. Az Úr jó törvényeket ad nekik és szombatot, hogy megszenteljék (parancs és önkinyilatkoztatás. Vö. 5b; 7b; 12b. versek)
- d. A nép megtagadja.
- e. Isten nem pusztítja el őket a Nevére való tekintettel, de:
- g. Megesküszik, hogy nem léphetnek az ígéret földjére.
- f. Megkíméli a gyermekeiket (kapocs a következő részhez).

#### 3. A második nemzedék a pusztaságban.

- c. Isten megparancsolja hagyjanak fel őseik szokásaival és:
  - a. Fogadják el Őt Istennek.
  - d. A nép megtagadja.
  - e. Isten nem pusztítja el őket a Nevére való tekintettel, de:
  - g. Megesküszik, hogy szétszórja őket a népek között.
  - g'. Rossz törvényeket ad és tisztátalanná teszi kultuszukat.

#### 4. Az ígéret földjén.

A másik két vizsgált fejezettől (16. és 23.) eltérően itt a múltat taglaló részben (5-29. versek) sokkal nagyobb hangsúlyt kap Izrael eredete. Az 5-17-ig csak az

<sup>842</sup> GREENBERG, M., i. m. 377-378.

egyiptomi és pusztai első generációra fókuszál, a második nemzedékre már csak 9 verset szán, míg a „jelenkori”, fogsági nemzedékre hármát (27-29. versek). Ennek oka, hogy ebben a fejezetben sokkal jobban ki van dolgozva Izrael kezdettől való bűnössége. Fontos, hogy itt Izrael nem csupán tisztátalan (Ez 16,4.6.) és nem csak a bálványimádás bűnét (Ez 23,3.) eredezteti már Egyiptomtól, mégpedig szokásszerűen, hanem már itt meghirdeti a fogságot is (Ez 20,23.)!<sup>843</sup>

A 23. fejezettel szemben viszont itt ismét megjelenik az Úr mint kegyelmes Isten is, nemcsak mint követelő,<sup>844</sup> féltékeny, vádló és ítélő Isten. Az Úr szabadon fordul Izrael felé, minden kényszer és indítóok nélkül (5. v.). Szabadító tette tisztán kegyelmi tett, és Izrael földjének odaígérése (6. v.) is az.

Bár az időrendi elbeszélésben a bűnösség megelőzi a kegyelmi tettet, ez nem szabad, hogy félrevezessen minket. Először is, azzal, hogy a bűnösség van előbb ábrázolva a szabadítás ingyenessége kap még nagyobb hangsúlyt. Másodsorú retorikailag ez indokolt, mert – mint látni fogjuk – a szent szerző Izrael folyamatos, és annak természetéből adódó bűnösségét akarja ábrázolni.<sup>845</sup>

A szabadítás megtörtént, de többször (10. és 28. v.) „el lett halasztva”, mivel Izrael nem töltötte be a rá osztott szerepet. Nem volt hajlandó lemondani a bálványimádásról, megtartani a kapott törvényeket (amelyek életet adnak) és a szombatot sem. Ezzel kivívta az Úr haragját, de „Az én nevemért azonban mégis úgy cselekedtem, hogy azt ne érje gyalázat a nemzetek előtt, amelyek közül kivezettem őket, azok szeme láttára.” (Ez 20,14.)<sup>846</sup> Az Úr minden alkalommal a régmúltban megkegyelmezett ily módon, de már ekkor megígérte a népek közé való száműzetést.

Ezután felvázolja röviden a letelepedett Izraelt. Mint Krüger megjegyzi ekkor „*úgy tűnik Yahweh elveszti minden érdeklődését az izraeliták irányában. Többé nem inti meg őket, hogy változtassanak a viselkedésükön, mint tette az első két nemzedékkel a sivatagban.*”<sup>847</sup> Ebben a helyzetben nem kerül említésre a kultusz, csak a bálványimádás, és hogy meglepő módon „<sup>25</sup>(...) *adtam nekik nem jó parancsokat, és olyan végzéseket, amelyek nem szolgálnak nekik életükre.*

<sup>843</sup> KRÜGER, T., i. m. 161-162.

<sup>844</sup> Vagyis kötelező életvitelt előíró.

<sup>845</sup> A félreértések elkerülése végett megjegyeznénk, hogy ebből a teológiából még véletlenül sem lehet levezetni, hogy Izrael mai értelemben „bűnös nép” lenne. Az effajta gondolatok anakronisztikusak és igen messze állnak a Szentírástól a megfogalmazásbeli hasonlóságok ellenére. Itt kultikus értelemben vett bűnökről van szó (bálványimádás), amely jellegéből adódóan csak a korabeli kultuszon belül értelmezhető.

<sup>846</sup> GREENBERG, M., i. m. 383.

<sup>847</sup> KRÜGER, T., i. m. 162.

<sup>26</sup>Fertőzötté tettem őket [מְחִיבִים נְחֻשְׁתִּים]<sup>848</sup> ajándékaik által, amikor bűneikért bemutatták mindazt áldozatul, ami a méhet megnyitja, hogy megtudják, hogy én vagyok az Úr.” (Ez 20,25-26.). Meglehetősen nehezen értelmezhető versek ezek.<sup>849</sup>

ZIMMERLI úgy látja az elsőszülöttekre való utalás alapján, hogy az emberi elsőszülöttekre vonatkozó törvényt (Kiv 13,13.15.), amely állattal váltja ki az emberáldozatot, Áház és Manassze korában úgy értelmezték, hogy a Molok-kultusznak megfelelően embert áldoztak az Úrnak.<sup>850</sup>

ALLEN szerint<sup>851</sup> a 11. vers életet adó törvényeivel párhuzamosan kell értelmezni, és mi úgy véljük, valójában ugyanazokról a törvényekről van szó, amelyeket a retorika szedett ketté, hogy ugyan annak a törvénynek mutassa be két hatását. A törvény egyfelől, ha betartják életet ad. Ellenben, ha megszegik (bálványimádás), akkor ítéletet von maga után.<sup>852</sup>

Izrael tehát folyamatosan visszautasította a múltban az Úr szándékát, hogy törvényei szerint, szabadon éljenek. Az Úr ekkor Nevére és az idegen népekre hivatkozik, miért nem pusztítja el őket. Az Úr Neve – mint arról fentebb már volt szó – a korabeli mentalitásban egyfelől az Ő lényegét jelentette (ma úgy mondanánk ontológiai értelemben) és személyes megjelenési módját is, ahogy azonosítani lehetett Őt. Vagyis, amikor „tekintettel volt Nevére”, az azt jelenti, hogy hű marad Önmagához, nem gondolja meg magát, nem változik és valamilyen módon végbe fogja vinni tervét, mert Ő képes rá, ezért Isten. Ha nem így tenne, akkor az idegen népek – akik ismerik legalább hallomásból a Nevét – tudnák, hogy nem volt képes végbevinni tervét, nem lenne mindenható Isten. Ezzel szemben, ha így tesz, akkor még a népek is meg fogják tudni, hogy ki is Ő valójában.<sup>853</sup> De ez ennél a szakasznál nincsen kifejtve. Még csak a múltat vette sorra a szent szerző.<sup>854</sup>

Ez 20. jövőképének két jóslata van, amint azt KRÜGER ki emelte:<sup>855</sup>

1. A 32-38. vers szerint Izrael soha nem lesz olyan „*mint a föld nemzetségei, hogy fát és követ tiszteljünk*” (32. vers.). Ez egyszerre fenyegetés és ígélet. Egyfelől pusztulással fenyegeti a bálványimádót, másfelől a hazatérés lehetőségével

<sup>848</sup> Ez az egyetlen alkalom a szentírásban, amikor „*tisztátalanná tesz*” [נְחֻשְׁתִּים] (piélben) igének az alanya az Úr.

<sup>849</sup> KRÜGER, T., i. m.163-164.

<sup>850</sup> ZIMMERLI, W., *Ezekiel 1.* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Fortress Press, Minneapolis 1979, 411-412; ebben követi: KARASSZON, D., *Ezekiel könyvének magyarázata*, szerzői kiadás, Debrecen 1995, 65-66; és GREENBERG, M., i. m. 369-370.

<sup>851</sup> ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 12.

<sup>852</sup> Vö. Mtörv 30,15-20.

<sup>853</sup> KRÜGER, T., i. m. 179-180.

<sup>854</sup> KRÜGER, T., i. m. 164.

<sup>855</sup> KRÜGER, T., i. m.165-166.

annak, aki kitartott az Úr mellett (33-38. vers). Ebből természetesen következnek, hogy Ezekiel mellett más igazhitű emberek is voltak a fogságban. Egyébként fel lehet vetni egy kevésbé radikális értelmezést is. Izrael közösségét a Papi-írás teológiájában (és a H-ban) a kultusz hozza létre. Amennyiben ezt Ezekiel elfogadná, akkor ezt úgy is értelmezhetjük, hogy aki asszimilálódik a népek között, megszűnik – mint izraelita – létezni. Vagyis nem a fizikai létből hullik ki, hanem a kultikus közösségből. A más kérdés, hogy egy igazhitű izraelita számára épp azért írható körül így irodalmilag, mert számára rosszabb a halálnál, ha elveszti az Úr ígéreteit, Jelenlétének lehetséges megtapasztalását. Az is alátámasztani látszik ezt a feltevést, hogy bár az Ez 18,20 szerint: *„Aki vétkezik, az hal meg. A fiú nem viseli atyja gonoszságát, és az apa nem viseli fia gonoszságát; az igaznak igazsága önmagán lesz, és az istentelennék istentelensége is önmagán lesz.”* Ennek ellenére, a különböző bűnös nemzedékek nem halnak meg, mindig kapnak időt arra, hogy megtérjenek.<sup>856</sup>

2. A következő a 39-44. versekben található. Mivel Izrael nem volt hajlandó viszonzni az Úr szabadító tettét, még az ígéret földjén sem, visszaküldi őket a népek pusztaságába, hogy *„csak járjon mindenki a maga bálványai után és szolgáljon nekik”* (39. v.) A 40-44.versekben pedig már az ideális, helyreállított kultikus közösséget írja le röviden, amely maga is eljut az igazi istenismeretre, és rajta keresztül még a népek is.<sup>857</sup> Mégis, Izrael bűne nem felejtődött el, a felismerése szégyenbe fordul, amely segít neki emlékezni (vö. Ez 16,60-63.).

Ez 20. történelemteológiájának az egyik újdonsága, hogy ítélet és kegyelem szorosan összefüggenek benne. Amíg Izrael a pusztában vándorol, az ítélet – mivel nem léphet az ígéret földjére – és kegyelem, mert Isten nem pusztítja el. Például az Ez 16-ban egyértelműen ítéletről van szó, amelyet a bálványimádás miatt kell Jeruzsálemnek elszenvednie (Ez 16,43.), addig itt *„megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor majd jót teszek veletek – a saját nevemért és nem a ti gonosz útjaitok szerint, sem pedig igen nagy istentelenségeitek szerint”* (Ez 20,44.).<sup>858</sup>

Az itt leírt történelem – akárcsak Ez 16-ban – három szereplős: az Úr, aki a fő cselekvő; Izrael, aki inkább csak reagál; és a népek, akik passzív szemlélői a történeteknek. Ez a 16. fejezetben som volt másképp, a népek bár csábítóak voltak és

<sup>856</sup> KRÜGER, T., i. m.173-175. Vö. *„Vajon a gonosznak halálát akarom-e – mondja az Úr Isten –, és nem inkább azt, hogy megtérjen útjairól és éljen?”* (Ez 18, 23.).

<sup>857</sup> Hogy ez milyen szintű ismeret, az sajnos nem derül ki Ezekiel könyvéből, de több helyen van rá utalás.

<sup>858</sup> KRÜGER, T i. m. 170.

végrehajtották a büntetést, voltaképpen passzív figurák voltak. Az Úr parancsára támadtak és Jeruzsálem volt, aki mindent megtett elcsábításukra. Ezedül Jeruzsálem mutat itt több önállóságot.

A bálványok még ennél is passzívbabb alakok, még csak nem is csábítják az izraelitákat. Bár nincsen kimondva, hogy idegen istenek nem léteznek, ez Ezekiel teológiájából eléggé kiviláglik. A bálványok semmik, tehetetlenek.

Az itt bemutatott történelem-értelmezés igazi lényege, hogy az értelmezett történelmet, mint folyamatos egészet mutatja be. Ez 16-ban és 23-ban egyedi esetek és következményeik formájában volt bemutatva történelem, ahogy Ezekiel elképzelésének a személyes felelősségről meg is felel. Itt kifejezetten nemzedékeken átívelő valóságok kerültek bemutatásra teljes nyíltságban. A fogság – vagyis a jelen – lényegét tekintve ugyan az, mint a pusztai vándorlás. Isten büntetése a bálványimádásért, de annak a lehetőségével, hogy végül el lehet jutni az ígért földjére. A jelen értelmezhető a jövő pedig „megjósolható” a múlt alapján. De nem egy ciklikus idő, egy mitikus örök visszatérés miatt, hanem mert az ember mindig bűnös, az pedig Úr mindig ugyan az marad, és hűsége Önmagához és az Izraellel kötött szövetségéhez is ugyan az marad.<sup>859</sup>

---

<sup>859</sup> Vö. ALLEN, L. C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29.), Thomas Nelson Publisher, Nashville 1990, 15.



## 2. Ezekiel könyvének történelemszemlélete

Ezekiel könyve egy egységes egészé szerkesztett, próféciákat tartalmazó könyv, és ez alapvetően meghatározza mind az irodalmi-teológiai stílusát, mind a történelemhez való viszonyát. A próféciákat jóslatként értelmezni vagy fordítani félrevezető, és sokszor hibás is, mivel nem feltétlenül a jövőről beszél, de amikor igen, akkor is legtöbbször feltételesen. A jóslást a Tóra tiltja (Lev 19,26.), és a próféciát kifejezetten szembeállítja a varázslók mellett a jósokkal is (Mtörv 18,9-22.). Az Ószövetségben ugyanakkor van utalás arra, hogy bizonyos jelenbéli eseményeket értelmeztek úgy mint Isten akaratát kifejező jeleket (Ter 24,12-27; 1Sám 14,1-14.). WESTERMANN így fogalmaz a prófécia történelemhez való viszonyáról: *„A próféták vádjai jelenükhöz szóltak. [...]Meghirdetni vagy megjósolni valamit nem azonos fogalmak. Az ítélet meghirdetése Izrael prófétáinál elsődlegesen azt jelentette, hogy koruk valamely anomáliáját leplezték le (vádemelés), ami szükségszerűen váltja majd ki Isten közbelépését. A próféták jövőbeli eseményt hirdetnek meg, amely azonban a jelenlegi állapotok következménye lesz. [...] A prófécia történeti vonatkozásaihoz tartozik azonban az is, hogy az igehirdetésnek nemcsak a jelent és jövőt, hanem a múltat is fel kell ölelnie. Az elkövetkezendő ítélet csak annak alapján látható és érthető, ami Isten és népe között a jelenkorig végbement. [...] A történeti emlékezés ellentét motívummal köti össze a múltat a jelenel, úgy, hogy a megszólítottakat történetükhöz, azaz Istennek javukat célzó munkásságához köti. Csak ezen az alapon, ilyen háttérrel lehet hathatósan vádat emelni; a próféták Izrael népének arról beszélnek, amit az átélt, de elfelejtett (Jer 2,11). Jahweh-nak és igéjének elhagyása a feledés vétké miatt megbocsáthatatlan, hiszen céltalanná, értelmetlenné teszi az egész eddigi történetet.”*<sup>860</sup>

Ezekielnél minderre bőven láhattunk példát. A prófécia nem jóslat, hiszen célja elsődlegesen nem a jövő meghirdetése, hanem a jövő befolyásolása:<sup>861</sup> *„Életemre mondom, én, az Úr Isten, nem akarom az istentelen halálát, hanem azt, hogy az istentelen megtérjen útjáról és éljen. Térjete meg, térjete meg igen gonosz útjaitokról!”* (Ez 33,11.). A próféciában a történelem különleges módon ötvöződik, egyszerre van benne Isten akarat, amelynek semmi nem állhat ellent, és jelen van

<sup>860</sup> WESTERMANN, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlata*, Tillinger, Budapest 1993, 132-133.

<sup>861</sup> DUDEVSKY, R., *Ezekiel könyvének szerkezeti jellegzetességei* (Licencia dolgozat), PPKE-HTK, Budapest 2018, 65-66.

benne az ember szabadsága a megtérésre, minden nemzedéknek külön-külön (Ez 18.). Ez a két elem folyamatosan jelen van Izrael történelmében. Az Úr kinyilatkoztatja magát; tettekben, áldásokban és törvényeiben ismerteti meg magát, és az emberek erre cselekedeteikkel válaszolnak.

Amint Ezekiel nagyobb történeti áttekintéseiben (Ez 16; 20; 23.) láthattuk, ez a válasz nem túl pozitív. Az Úr részvéte Izrael felé kezdettől jelen volt, annak tisztátalan eredete (Ez 16,3.6; 23,3.) ellenére. Megismertette magát velük (20,5; 23,4;), törvényeket (Ez 20,11-12.), földet adott nekik (Ez 20,28.), és kultuszt alapított (Ez 16,8-14.), hogy Izrael folyamatosan *megélhesse* az Úrral való kapcsolatát.

De mindezen kegyelmi tettek ellenére Izrael folyamatosan bálványimádóvá vált, több szinten is. A történelem során a látszat folyamatosan elcsábította őket (Ez 16.), a sikeres, prosperáló kultúrák minduntalan arra indították az izraelitákat, hogy utánozzák ezeket (Ez 23,5-8.). Ez azonban együtt járt ezen kultúrák kultuszainak átvételével is, mivel az élet milyensége a kor mentalitása szerint a kultuszban imádott istenséghez van kötve, így asszimilációhoz vezet az idegen népek között: *„Olyanok leszünk, mint a nemzetek és mint a föld nemzetségei, hogy fát és követ tiszteljük!”* (Ez 20,23.).

Ennek természetes előfeltétele, hogy Izrael már: *„nem gondoltál ifjúságod napjaira, amikor meztelen voltál és szégyenkeztél, és saját véredben tapostak meg”* (Ez 16,22.). Izrael elvesztette a megfelelő istenismeretét, és képtelenné vált helyesen értelmezni a jelenét. Ez világosan látszik abból, hogy a fogságban a vének többször felkeresik Ezekiel prófétát, hogy megkérdezzék az Urat rajta keresztül (Ez 14,1; 20,1.). Az Úr megtagadja a választ, de csak látszólag; válaszol, mégpedig hosszú beszédekben. Akkor miért mondja, hogy *„Nem felelek nektek!”* (Ez 20,3.)?

A válasz ismét a kultuszban keresendő. A kultusz tette lehetővé a rendezett, szabályos, személyes kapcsolatot Istennel.<sup>862</sup> A kérdezők – akik az egész izraelita fogságot jelképezik – tisztátalanok, bálványimádók. Számukra a próféta jelenti a kapcsolatot az Úrral. Amikor megtagadja a „választ” a fogság véneitől, az lényegében ekvivalens azzal, amikor a Dicsőség elhagyja a Templomot Jeruzsálemben (Ez 8-11.). Mindkettő a kultusz megszűnését, és így a Jelenlét átfordulását jelzik egy Távollétbe az izraeliták számára. Ez egyfajta negatív teofánia<sup>863</sup>, amelyben az Úr ítéletében van jelen.

<sup>862</sup> BRUEGGEMANN, W. *Az Ószövetség teológiája: Tanúságtétel, vita, pártfogás*, Exit, Kolozsvár 2012, 785-819.

<sup>863</sup> Mint különleges – nem kultikus – megnyilvánulása a Jelenlétnek.

Ez a Távollét azonban nem azt jelenti, hogy a Dicsőség, kivonulván Jeruzsálemből passzív szemlélőjévé válik Izrael történelmének. Mint mondtuk, a kultusz a Jelenlét – Isten és ember aktívan megélt kapcsolata – rendezett formája; Izrael bálványimádásának hatására most egy „különleges” formája jött el a fogsággal:

„<sup>14</sup>Az Úr szótátot intézett hozzám: <sup>15</sup>„Emberfia, Jeruzsálem lakói így szóltak testvéreidhez, fogolytársaidhoz és Izrael egész házához: Távol vagytok az Úrtól, azért a miénk lett az ország. <sup>16</sup>Ezért mondd meg nekik: Ezt mondja az Úr, az Isten: Igen, elküldtem őket messzire, a népek közé, szétszórtam őket idegen országokba, s rövid időre én lettem számukra a szentély<sup>864</sup> azon a földön, ahová mentek. <sup>17</sup>Ezért mondd meg nekik: Ezt mondja az Úr, az Isten: „Összegyűjtelek benneteket a népek közül, egybegyűjtelek minden országból, ahová szétszóródtatok, és nektek adom Izrael földjét. <sup>18</sup>Megérkeznek, s kiirtanak benne mindent, ami gyalázatos és utálatra méltó. <sup>19</sup>Akkor egyetlen szívet adok nekik és új lelket: kitépem testükből a kőszívet, és hússzívet adok nekik, <sup>20</sup>hogy törvényeim szerint éljenek, tartsák szem előtt parancsaimat, és teljesítsék őket. Akkor a népem lesznek, én meg az Istenük leszek. <sup>21</sup>De akiknek a szívük bálványaikhoz és szegyenletes tetteikhez tapad, azoktól számon kérem útjaikat – mondja az Úr, az Isten.” (Ez 11,14-21.)<sup>865</sup>

Vagyis a fogság büntetés a bálványimádás miatt (Ez 20,34-35.),<sup>866</sup> de nem végleges, és Templom nélkül is lesz valamiféle szentély a fogságban lévőknek. Arról megoszlik a kommentárok véleménye, hogy ez magára az Úrra vonatkozik, aki valamilyen immanens módon lesz jelen a fogságban, vagy a prófétára. Azt kell, hogy mondjuk: lényegében mindegy. A Jelenlét látható, szakrális szimbólumai ekkorra már vagy elpusztultak (mint a Láda), vagy el fognak a Templommal, de ha nem így lenne, a Jelenlét akkor is elhagyja azt (Ez 8-11). Ugyanakkor a próféta az Úr szócsöve, és az Ő szava hatásos, mivel amit mond, azt meg is teszi („tekintettel Nevére”; Ez 20,9.14.22-44.), és *ahol működik, ott van jelen*.

Ez az ítélet, amelyet azok a népek fognak végrehajtani, amelyek elcsábították Izraelt, ez azonban nem jár teljes pusztulással. Amint láthattuk, ahogy Ezekiel a

<sup>864</sup> וְהָיָה לְהֵם לְמִקְדָּשׁ מְעַט

<sup>865</sup> SZIT-féle fordítás.

<sup>866</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 25-76.

történelemet még a bálványimádás mellett is a kegyelem fényében látja és láttatja – mintegy kontrasztként –, úgy a fogság értelme is a megtisztulás, hogy Izraelből legalább egy maradék megértse, miért történik mindez. Akkor a helyes istenismeret elérése révén végre újra létrejöhet egy rendezett kapcsolat Istennel, vagyis a kultuszt immáron helyre lehet állítani, ahogy, azt a 40-48. fejezetek felvázolják. Vagy másképp:

„<sup>40</sup>Az én szent hegyemen, Izrael magas hegyén – mondja az Úr Isten –, ott szolgáljon nekem Izrael egész háza, mindannyian – mondom – azon a földön; ott majd kedvemre lesznek. Ott kívánom majd zsengeiteket és tizedeitek legjavát minden szent ajándékokkal. <sup>41</sup>Kellemes illatként fogadlak titeket, amikor majd kihozlak titeket a népek közül, és összegyűjtelek azokból az országokból, amelyekbe szét vagytok szórva, és megmutatom rajtatok szentségemet a nemzetek szeme láttára. <sup>42</sup>Ti pedig megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor majd bevezetlek titeket Izrael földjére, arra a földre, amelyért esküire felemeltem kezemet, hogy atyáitoknak adom. <sup>43</sup>Akkor visszagondoltok majd útjaitokra és minden gonoszságtokra, amellyel beszennyeztétek magatokat. Megundorodtok majd önmagatoktól a saját színetek előtt minden gonoszságtok miatt, amit elkövettetek. <sup>44</sup>És megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor majd jót teszek veletek – a saját nevemért és nem a ti gonosz útjaitok szerint, sem pedig igen nagy istentelenségeitek szerint, Izrael háza» – mondja az Úr Isten!” (Ez 20,40-44.)

Összességében elmondható, hogy Ezekiel könyvében a történelem teológiai értelmét Isten kifejezett (teofánia, kultusz), és bennfoglalt (Isten által irányított történelmi események) Jelenlétének működése adja. A bűn gyökere a bálványimádás, vagyis Isten világban való működésének (megnyilvánulásának) félreértése emberi gyengeségből.

Minden generációnak magának kell rendeznie a kapcsolatát Istennel, megértenie, hogy ki Ő, és ennek megfelelően imádni. A helytelen imádat hatására eltávolodunk Istentől, az Ő kifejezett akarata ellenére. Ő minden nemzedéknek lehetővé teszi ezt, és biztosít is afelől, hogy lesz is olyan, aki hazatér a fogságból. És akkor „A város neve ezentúl ez lesz: »Az Úr ott van.«” (Ez 48,35.).

## Következtetések

Ezekiel könyve egy magas szinten strukturált prófétai könyv, amely a babiloni fogság által felvetett teológiai problémáknak akart megfelelni. Egyfelől – hasonlóan trianoni békeszerződés utáni magyar történetíráshoz –, a krízishez vezető útra kérdez rá: „Hogyan jutottunk idáig?” Erre az okkeresésre a bálványimádásban látta meg a választ.

Ugyanakkor látni lehet, hogy a bálványimádást meglehetősen széles skálán értelmezte. Ide sorolja, mint láttuk, a népi babonákat (Ez 20,28.), jóslást (Ez 13,17-23.), idegen kultuszokat (Ez 8,10-17.); de ugyancsak ide sorolta az illegitim kultusz elemeit, a hamis prófétákat (Ez 13,2-16.), a nem megfelelően végzett kultuszt, valamint azt, amit politikai bálványimádásnak hívtunk, és ennek kapcsán láttuk a bálványimádás maximumát, amikor valaki magát tartja istennek (Ez 28,29.).

Másfelől az erre adott válaszhoz felhasznált mindent, ami rendelkezésére állt.<sup>867</sup> Jól láthatóan alkalmazta a Pentateuchus Papi-írásának teológiáját, leglátványosabban annak ú. n. Dicsőség-teológiáját,<sup>868</sup> valamint bőségesen találhatóak utalások – például a 16. fejezetben –, a Tabernákulumra, ahogy az a P forrásban ábrázolásra került.

Használta a P-be beillesztett régebbi hagyományokat – bár erről nem tudjuk, hogy az ő újítása-e -: az Úr mint kerubokon trónoló király, valamint a Sátorok mint az Istennel való találkozásnak a képét.

Legalább ennyire szembeötlő módon felhasználta ítélethirdetésében a szentség törvényének (H) teológiáját,<sup>869</sup> különösen annak átkait tartalmazó részét (Lev 26.), amely a szövetség megszegéséért jár:

„<sup>21</sup>Mert ezt mondja az Úr, az Isten: Ha elküldöm Jeruzsálem ellen négy félelmetes büntetésemet, a kardot, az éhínséget, a vadállatokat és a pestist, hogy irtsanak ki belőle embert és állatot, <sup>22</sup>egy maradék túléli ezt, s kivezetik fiaikat és lányukat. Ezek elmennek majd hozzátok, hogy lássátok útjaikat és tetteiket, és megvigasztalódjatok a csapások miatt, amikkel Jeruzsálemet sújtottam, s azok miatt, amiket ellene tettem.”<sup>23</sup>Ezek

<sup>867</sup> KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000, 10-22.

<sup>868</sup> METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 1982, 97-110.

<sup>869</sup> LYONS, M. A., *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, T & T Clark, New York – London 2009.

*majd megvigasztalnak benneteket, amikor látjátok útjaitok és tetteiket, és belátjátok, hogy nem hiába tettem, amiket ellene tettem – mondja az Úr, az Isten.” (Ez 21,21-23.).*

Nehezebb felfedezni, de felhasználta a Deuteronomista (D) teológiát is.<sup>870</sup> A Templom immáron, ha kiemelt szerepet is játszik Ezekielnél, nincsen kötelező módon hozzákötve az Úr Jelenléte, és a kultusz szükségessége is viszonylagossá válik a fogságban lévők számára. Ezzel összefüggésben az egyéni ájtatosság (ima) nagyobb szerepet kap a személyes felelősség és a megtérés lehetősége által. A deuteronomista Templom-értelmezésre jellemző az is, hogy Ezekiel könyvében Jeruzsálem végig megmarad mint orientációs pont a fogság számára. Ez adja az irányt a visszatéréshez az emlékezésen keresztül.

De láthatjuk felhasználni a Jahvista (J) antropomorf istenábrázolását akár az Arc elrejtésének teológiai felhasználásában, akár Ez 1,26-ban, „a trónon ülő” képében.

Láttuk, hogy történelmi tablóhoz (Ez 16; 20; 23.) felhasznált megannyi történelmi hagyományt, irodalmi formát, prófétai előképet (például a jegyesség motívumát Ózeástól).

Mindennek a célja egy hatalmas teológiai összefoglalás, egyfajta „Summa Theologiae” létrehozása volt, elsősorban a babiloni fogság elszenvetői számára. Egy olyan szintézis kívánt lenni – olyan új törvény (Ez 43,10-12.) –, amely segít értelmezni az izraeliták számára a jelent, és annak fényében a múltat és a jövőt. Ehhez a helyes istenismeretet – a Jelenlét működését Izrael történelmében – vette alapul, hogy bemutassa a bálványimádás tarthatatlanságát, amelynek gyökere a gőg, hogy megengedheti magának az Istennel való szembeszegülést, annak ellenére, hogy Ő a legjobbat akarja neki.

Vizsgálódásaink eredményi az alábbiakban foglalhatóak össze:

1. Ezekiel könyvének struktúrája átgondolt, bonyolult szerkesztés eredménye, amely teljesen a teológiai mondanivalónak van alárendelve: A fogság büntetés a kultikus és politikai bálványimádás miatt, amely a Dicsőség távozását vonja maga után Jeruzsálemből. Ezt a jövőben egy helyreállítás fogja követni, Isten szuverén elhatározásából.

<sup>870</sup> Leginkább: BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24* (NICOT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, 611-659. (elszórva)

2. A bálványimádás, (ahogy a próféták hagyományosan bemutatják) nem feltétlenül illik az idegen népek korabeli teológiájára, de – mint egy lehetséges degeneráció eredménye – valós veszély volt. A prófétáknak természetesen ettől eltekintve is el kellett utasítaniuk az idegen népek kultuszait, mivel az az Úrral kötött szövetség megszegése.
3. Ezekiel ismeri és felhasználja a Jelenlétre vonatkozó addigi hagyományokat. Kísérletet tesz arra, hogy az ideiglenes „megjelenés-teológiákat” és az állandó Jelenléte feltételező „jelenlét-teológiákat” összehangolja, és ehhez felhasználja minden ismert főbb szakrális-kultikus kellék (Láda, Sátor, Templom stb.) szimbolikáját.
4. Voltak a legitim Yhwh kultusznak olyan elemei, amelyek idővel illegitimé váltak, egyfajta korszerűsítés eredményeképpen. Ez nem Isten változásával magyarázandó, hanem a változó emberi körülmények következménye, amelyek konstitutív elemei a kultusznak, amely Isten és ember közötti kapcsolatot volt hivatott biztosítani.
5. Ezek az illegitimé vált kultikus elemek törvénytelen mivoltuk okán idővel a bálványimádás kategóriájába estek, annak ellenére is, hogy valamikor az Úr kultuszának integráns részét képezték. A kultusz az ember rendezett kapcsolatát alkotja Isten és közte, vagyis közvetíti a Jelenléte. Amennyiben ezt nem képes megvalósítani, de mégis ilyen igénnyel lép fel, úgy a bálványimádás körébe tartozik.
6. Annak ellenére, hogy ezt nem mondja ki, Ezekiel könyve következetesen monoteista. A bálványokat nem nevezi isteneknek, a bálványok pedig soha nem jelennek meg mint aktív cselekvők, sőt, még passzív formában sem alakítói a történelemnek.
7. Ezekiel könyvében a bálványimádás nincs a kultikus összetevőkre redukálva. Éppúgy megjelenik nála a politikai bálványimádás, amikor egy politikai hatalomnak a kedvéért szegik meg az Úr törvényeit, és a góg is mint az önistenítés bálványimádása.

8. Ezekiel próféciáiban a történelem egyszerre, egyidőben ad helyet az ítéletnek és az üdvösségnek, valamint Isten akaratának és az emberi szabadságnak. Ezek megjelenhetnek ciklikusnak tűnő vissza-visszatérő eseményekként, de ez csupán az állandó elemek (Isten változatlansága, az ember bűnre való hajlama) időről-időre felbukkanó, különböző konstellációi.
9. Ezekiel könyvében az első és a végső szó a kegyelemé. A könyv nagy része az ítéletről szól, de eleve egy kegyelmi tettel kezdődik (az Úr eljön a babiloni fogságba Ezekiel prófétához), és azzal is végződik (új, az azt megelőzőnél is tökéletesebb kultusz alapítása). A könyv végkicsengése mindig pozitív.

Mindazonáltal, bár a kor teológiai színvonalán a lehető legjobban összeegyeztette a különböző hagyományokat, amelyek a Jelenlétre vonatkoztak, a szintézise mégis töredékes maradt. Trónszekér-látomásában minduntalan hasonlító szavakat használ, homályban marad teológiájában, hogy miképpen van jelen immanensen népe körében az egyébként transzcendens Isten, akinek Dicsősége ugyanakkor egészen kézzelfogható. Hasonlóképp, nem kerül tisztázásra az idegen népekre váró igazi istenismeret mibenléte.

Ezek a válaszok csak a Megtestesülés misztériumában oldódnak fel. Ezekiel könyve azt mutatja, hogy az Ószövetségben rengeteg teológiailag értelmezett tapasztalat gyűlt össze, hagyományokat (teológiákat) alkottak és ezek az egyre letisztultabb istenismeret következtében konvergálni kezdtek. Ennek a konvergenciának egy fontos vallástörténeti mérföldköve Ezekiel könyve a fogság alatt, de nem a végállomása. A bálványimádás tilalma egyfajta út, hogy istenképünkről leválasszunk mindent, ami nem Istenhez tartozó. A Jelenlét teológiái ezzel szemben pozitív módon azt próbálják megfogalmazni, kicsoda és micsoda Isten. A két út, akárcsak a teológiai hagyományok, Jézus Krisztusban, Isten Fiában futnak össze, „*Mert minden belőle, általa és érte van.*” (Róm 11,36.).

Ezekiel könyve a mai teológusnak abban lehet segítségére, hogy megértsük, hogyan gondolkodik az ember Istenről, és ez hogyan befolyásolja életünket. A próféta igencsak erőteljes hangot üt meg kortársaival és az idegen népekkel szemben, de nem szégyelli felhasználni ezeknek az idegen népeknek a gazdag kulturális kincseit (motívumok, szóhasználat), ahogy az Úr is felhasználja Nabukadnezzárt céljaihoz.



A lényeg, hogy az ember mindaddig fogságban van, ameddig olyasminek tulajdonít isteni tulajdonságokat – akár önmaga ez, akár egy tárgy vagy bármi – amely arra nem jogosult. Ebből a fogságból csak a helyes istenismeret vezethet ki, amelyhez a Jelenléten keresztül visz az út. Ez pedig a Fiú, aki emberré lett értünk. És „*Krisztus embersége az az út, amelyen az ember eljut az istenséghez.*”<sup>871</sup>

---

<sup>871</sup> AQUINÓI SZT. TAMÁS, *A teológia összefoglalása*, in *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987, 322.

## Summary

„I (...) was for a while their only sanctuary”<sup>1</sup>  
 The Dynamics of Presence and Idolatry in the Book of Ezekiel

The thesis of this dissertation was the following: In recent decades, research has established that the book of Ezekiel made strong use of Mesopotamian literature.<sup>2</sup> This seems to be contrary to the intention of the book, to distance the Israelites from idolatry in all possible ways. We wanted to demonstrate that the contrast is only apparent, and that the book of Ezekiel is a theological summary for the Israelites of the Babylonian captivity, which enables them to correctly practice their religion even in the new circumstances. In this theological summary, the various sources of the Pentateuch (J, E, D, P, H) were included, as well as the various ideas of foreign peoples – creatively and freely reinterpreted for Yhwh faith.

For the examination of the book of Ezekiel, taking into account the results of the historical-critical analyses, we primarily chose the synchronic examination method. In addition, we put a lot of emphasis on understanding the mentality of the time period as well as possible, so that the theological considerations behind the processed texts will be misunderstood as little as possible. The results of the history of mentalities<sup>3</sup>, sociology of knowledge<sup>4</sup>, phenomenology of religion<sup>5</sup> and linguistics<sup>6</sup> were also applied.

We started our thesis with an introduction, in which we gave the topic of our work and detailed methodology. We have stated the specific texts that appeared to us as key focal points in the book of Ezekiel as a whole:

---

<sup>1</sup> Ez 11,16.

<sup>2</sup> BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, (OBO 104.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1991; PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, (OBO 246.), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2011; KUTSKO, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, (BJS 7.), Eisenbrauns, Winona Lake 2000.

<sup>3</sup> CZOCH, G., *A mentalitástörténet*, in *Bevezetés a társadalomtörténetbe – Hagymányok, irányzatok, módszerek* (Osiris Tankönyvek) (ed. Bódy, Zs. – Ö. Kovács, J.), Osiris, Budapest 2003, 467-493.

<sup>4</sup> BÉKÉS, V., – FEHÉR, M., *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*, Typotex, Budapest 2005.

<sup>5</sup> OTTO, R., *A szent: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997; LEEUW, G. v. d., *A vallás fenomenológiája*, Osiris, Budapest 2001; GENNEP, A. v., *Átmeneti rítusok* (Kultúrák keresztútján 9.), MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, h. n. 2007; ELIADE, M., *Vallástörténeti értekezés*, Helikon, h. n. 2014; ELIADE, M., *A szent és a profán: A vallási lényegről*, Európa, Budapest 1999; stb.

<sup>6</sup> BOMAN, T., *A héber és görög gondolkodásmód egybevetése*, Kálvin, Budapest 1998.

1. The fall of Jerusalem (Ez 24; 21-22.) as a central historical event.
2. Chapter 28 of the book of Ezekiel, which appears to us as a structural center.
3. Ez 11,14-21. as a brief theological summary of the book of Ezekiel.
4. Ez 16; 20; 23. as synopses of the book of Ezekiel's view of history.
5. Sections about personal liability (Ez 14,12-23. and Ez 18.).
6. The four Vision Accounts (Ez 1,1-3,15; 8-11; 37,1-14; 40-48.).

Then we discussed our topic in three main parts, i.e. in three “circles”.

In the first “circle”, we looked at the narrower and wider context of the book of Ezekiel. In the first chapter, we tried to outline the "mentality" of the time according to the method of the history of mentalities. Here, we examined the collective way of thinking, use of language and worldview of the time. We tried to capture everything that is not explicitly stated in the relevant theological texts,

1. as it is not considered necessary, for it belongs to the general knowledge of the time;
2. since the author is unaware of it, due to its background nature.

In the second chapter, we took a look at the historical components of Ezekiel's time. We examined the social, religious and political roles of cities and rulers in the investigated historical period. We have collected what we know about the person and life of the prophet Ezekiel. In the second part of the chapter, we first briefly summarized the history of Mesopotamia relevant to us, then the history of the last kings of Judah and the Babylonian captivity.

And in the last chapter of the first “circle”, we reviewed the structure of the book of Ezekiel in as much detail as possible.

In the II. “circle” we tried to exhaustively cover the topic of the Presence of God. In the first chapters, we examined the customs and ideas of foreign peoples regarding idols, with particular attention to the question of how and in what sense they believe that the gods are present in these idols.

In the first part of the next chapter, we have listed the traditions of the Old Testament in terms of how they depict the Presence of God.

Here, our starting point was the classic work of T. N. D. METTINGER,<sup>7</sup> but we also took into account recent relevant works.<sup>8</sup> In the second part, we examined places closely related to the Presence (Jerusalem Temple, Tabernacle, etc.) and sacred objects (e.g. the Ark), what kind of relationship they have with God's Presence and what ideas are associated with them.

In the third chapter, we examined the concept of illegitimate cult, that is, the cultic approaches to the Presence of God that are contrary to the Law.

And in the last chapter of the second “circle”, we dealt with idolatry itself, placing particular emphasis on how it appears in the book of Ezekiel.

In the third round, we dealt with Ezekiel's view of history, because it shows us how the Presence of God relates to the sin of idolatry. To demonstrate this, we examined three texts in more detail: chapters 16, 23 and 20. As a concluding chapter, we reviewed the view of history of the book of Ezekiel as a whole.

During our work, we have reached the following conclusions:

1. The structure of the book of Ezekiel is the result of a thoughtful, complex editing that is completely subordinated to the theological message: The captivity is a punishment for cultic and political idolatry, which entails the departure of the Glory from Jerusalem. This will be followed by a restoration in the future, by God's sovereign decision.
2. Idolatry, as traditionally presented by the prophets, did not necessarily fit the theology of the foreign peoples at the time, but as a possible result of degeneration, it was a real danger. Apart from this, of course, the prophets had to reject the cults of foreign peoples, as it is a violation of the covenant with the Lord.

---

<sup>7</sup> METTINGER, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB 18.), CWK Gleerup, h. n. 1982.

<sup>8</sup> Mainly: SOMMER, B. D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, New York – Cambridge 2011; HAMORI, E. J., “*When Gods Were Men*”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (BZAW 384.), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2008; HUNDLEY, M. B., *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

3. Ezekiel knows and uses the previous traditions of the Presence. He attempts to harmonize the temporary "theologies of appearance" and the "theologies of presence" which assume a permanent Presence, and for this he uses the symbolism of all known major sacral-cultic paraphernalia (the Ark, Tabernacle, Temple, etc.).
4. There were elements of the legitimate Yhwh cult that became illegitimate over time as a result of a kind of modernization. This is not to be explained by the change of God, but rather the consequence of changing human circumstances, which are constitutive elements of the cult, which was meant to ensure the relationship between God and man.
5. These illegitimate-turned cultic elements eventually fell into the category of idolatry due to their illegality, even though they once formed an integral part of the Lord's cult. The cult creates an orderly relationship between man and God, that is, it mediates the Presence. If it is not able to do this, but still makes claims as such, then it falls under the category of idolatry.
6. Even though it does not say so explicitly, the book of Ezekiel is consistently monotheistic. He does not call the idols gods, and the idols never appear to actively shape history, nor are they even passive actors of it.
7. In the book of Ezekiel, idolatry is not reduced to cultic components. Political idolatry (when the Lord's laws are broken for the sake of a political power) appears in his work, as does pride (as the idolatry of self-deification).
8. In Ezekiel's prophecies, history gives place simultaneously to judgment and salvation, as well as God's will and human freedom. These may appear as seemingly cyclical, recurring events, but these are merely different constellations of constant elements (God's immutability, man's tendency to sin) appearing from time to time.

9. In the book of Ezekiel, the first and last word is of grace. Most of the book is about judgment, but it begins with an act of grace (the Lord comes to the Babylonian captivity to the prophet Ezekiel) and also ends with it (the establishment of a new, even more perfect cult than the previous one). The final message of the book is always positive.

## **Nyilatkozat**

Alulírott, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2022. június 1.

Dudevszky Richárd