

R Ó Z S A H U B A



Az ószövetség
keletkezése

RÓZSA HUBA
AZ ÓSZÖVETSÉG KELETKEZÉSE

RÓZSA HUBA

AZ ÓSZÖVETSÉG KELETKEZÉSE

BEVEZETÉS AZ ÓSZÖVETSÉG KÖNYVEINEK
IRODALOM- ÉS HAGYOMÁNYTÖRTÉNETÉBE

2. átdolgozott kiadás



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest

NIHIL OBSTAT
PROP. DR. FERENC GÁL
IMPRIMI POTEST 704–9/86. ESZTERGOM
12. Junii a. 1986. LÁSZLÓ CARD. LÉKAI,
PRIMAS HUNGARIAE. ARCHIEPISCOPUS ESZTERGOM

Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű eljárással
való sokszorosítás jogát is.

ISBN 963 360 823 6

© Rózsa Huba
Szent István Társulat
1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1.
Felelős kiadó: dr. Ákos Géza igazgató
Felelős szerkesztő: Farkas Olivér
Készült Budapesten, az Egyetemi Nyomdában
Felelős vezető: Sümeghi Zoltán igazgató

ELŐSZÓ

A II. Vatikáni Zsinat nyomatékosan hangsúlyozza a Szentírás jelentőségét az egyház életében. A lelkipásztorokat és a hívők széles körét egyaránt felhívja a Szentírás olvasására és alaposabb ismeretére. Ennek érdekében szorgalmazza a biblikus kutatómunkát is, hogy a szentírás-magyarázók a szent szövegek értelmének szakszerű kifejtésével segítsék Isten írott szavának megértését. Munkámmal a zsinat indításának és a magyar katolikus egyházban ismételten tapasztalt igénynek akartam eleget tenni. Célom az volt, hogy az egyetemes biblikus kutatás eredményeinek alapján ismertessem az Ószövetség könyveit.

A könyvek tárgyalásánál a zsidó kánon hármasságát – Törvény, Próféta, Írások – vettem alapul, míg a zsidó kánonban nem található, de a katolikus egyházban szentnek és Istentől sugalmazottnak tekintett ún. deuterokanonikus könyvek az Írások után külön fejezetben találhatók. A próféta esetében viszont célszerűbbnek látszott, hogy írásai a héber Biblia sorrendje helyett időrendben, szélesebb történeti háttérbe állítva kerüljenek bemutatásra. Munkamódszerként a forma- és hagyománytörténet elveit alkalmaztam. A könyvek végső, kánoni formájából kiindulva törekedtem keresni forrásaikat vagy hagyományaikat, s amennyire lehetséges, követni kialakulásuk folyamatát. A kutatástörténet részletesebb felvázolása arra szolgál, hogy az olvasó képet alkothasson egy-egy könyv vagy témakör tudományos feldolgozásáról. A mai eredményeket ugyanis több évtizedes tevékeny munka készítette elő, amelynek ismerete nélkül nem érthető meg napjaink biblikus kutatása sem. Minthogy a nyelvi nehézségek nem teszik mindenki számára lehetővé a szinte kizárólag idegen nyelvű biblikus szakirodalom olvasását, ezért szükségesnek tartottam, hogy a jelentősebb művek gondolatmenetét bővebben is közöljem. Olyan esetekben, amikor egyes kérdésekben merőben ellentétes, de egyenlő súlyú vélemények alakultak ki, vagy az eddig elfogadott megoldások mellett újabb végérvényesnek még nem tekinthető megállapítások születtek, ismertettem a kutatók érveit, lehetővé téve, hogy ki-ki maga mérlegelhesse a problémára adható válaszok lehetőségét.

A kereszténység az Ószövetség könyveit Isten szavának tekinti, amely Isten népének ma is érvényes üdvöztető igazságokat tanít. A katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinaton az Ószövetség értékeit így foglalja össze: „Isten tehát, a két Szövetség könyveinek sugalmazója és szerzője, bölcsen úgy rendezte, hogy az Újszövetség benne rejtőzzék az Ószövetségben, az Ószövetség viszont az Újban táruljon föl. Krisztus új szövetséget alapított vérével, az Ószövetség könyvei mégis teljes terjedelmükben szerves részei az evangélium hirdetésének. Teljes értelmüket az Újszövetségben kapják és mutatják meg, az Újszövetséget viszont megvilágítják és megmagyarázzák” (Dei Verbum 16.). Könyvemmel Isten igéjének megismerését és terjedését akartam szolgálni, „hogy az Írásokból türelmet és vigasztalást merítsünk reményünk megőrzésére” (Róm 15, 4).

Végül szeretnék köszönetet mondani Puskás Máriának a könyv előkészítésében, és Kuruczleky Ilonának a könyv szerkesztésében nyújtott segítségért.

1985 szeptemberében Szent Jeromos ünnepén

RÓZSA HUBA

Előszó a 2. kiadáshoz

Könyvem első kiadása óta tíz év telt el. Második kiadásához figyelembe vettem az elmúlt évtized biblikus kutatásának eredményeit. Ahol szükségesnek látszott átdolgozást eszközöltem vagy korábbi álláspontomat felülvizsgáltam, egészét tekintve a könyv anyagát kiegészítettem a kutatás újabb megállapításaival és irodalmával. A bevezető szerkezetén és munkamódszerén nem változtattam. Az ószövetségi bevezető új kiadásával a Biblia tudományos ismeretéhez szeretnék további segítséget nyújtani.

Budapest, 1995. június

RÓZSA HUBA

TARTALOM

Első rész: Általános bevezető az Ószövetség könyveibe

1. §. Az Ószövetség könyveinek elnevezése, száma és felosztása	15
2. §. A kánon	19
3. §. Az Ószövetség szövege	30
4. §. Az Ószövetség fordításai	37
1. Görög nyelvű fordítások	37
2. Egyéb ókori fordítások	42

Második rész: A Törvény

1. fejezet: A Pentateuchus és Pentateuchus-kritika	
5. §. A Pentateuchus neve, részei	53
1. A Pentateuchus neve	53
2. A Pentateuchus részei	54
6. §. A Pentateuchus-kritika története	56
1. A Pentateuchus irodalmi összetettsége	56
a) Az elbeszélésekben található egyenetlenségek, akadozások	56
b) Ismétlések, ún. kettős történetek (dublettek) a szövegekben	57
c) A szóhasználat és a stílus változatossága	58
2. A Pentateuchus-kritika története a Kr. u. XVII. századig	59
3. A Pentateuchus-kritika története a XVIII. századtól Wellhausenig	60
4. A Wellhausen-elmélet	63
a) Wellhausen munkásságának rövid jellemzése	63
b) A Wellhausen-elmélet elvi alapjai	63

c) Wellhausen végső következtetései	69
d) A Pentateuchus keletkezése a Wellhausen-iskola tanítása szerint	70
e) A Wellhausen-elmélet értékelése	71
5. A Pentateuchus-kritika Wellhausentől a 70-es évek közepéig	73
a) A legújabb okmányelmélet	73
b) A formatörténeti iskola	74
c) Hagyománytörténeti kutatás	79
6. A Pentateuchus-kritika a 70-es évek közepétől	87
a) Irodalomkritika a korai Jahvista fenntartásával	88
b) Késői Jahvista a szerz(ő)k alkotó tevékenységének hangsúlyozásával	92
c) Késői Jahvista hagyománytörténeti, tematikus és lingvisztikus adottságok újraértékelése alapján	107
d) Formatörténet az okmányok, ill. források teljes elutasításával	117
7. A katolikus egyház és a Pentateuchus-kritika	129
8. A Pentateuchus-kritika eredményeinek értékelése	133
 II. fejezet: Hagyományformák a Pentateuchusban	
7. §. Elbeszélésformák a Pentateuchusban	141
1. Az őstörténet	141
a) A mítosz jelentése	141
b) A mítosz és az Ószövetség	142
c) Az őstörténet műfaja	145
2. A monda	148
a) Kutatástörténeti áttekintés	148
b) A monda formai jellegzetességei	155
c) A monda felosztása	157
d) A monda és az etiológia	157
e) Kultikus monda	159
f) Mondakörök	159
g) A monda és a történetiség	160
3. A József-novella	162
8. §. Az izraelita jog	171
1. Általános jellemzés	171

2. Az izraelita jog formái	172
a) A kazuisztikus formában fogalmazott törvények	172
b) Az apodiktikusan megfogalmazott törvények	173
3. A kutatás eredményei	175
a) Az apodiktikus jog megnevezésének érvénye	175
b) Az apodiktikus jog eredete	176
c) Az izraelita jog története	176
III. fejezet: A Pentateuchus forrásai és hagyományai	
9. §. A Pentateuchus szövegének papi feldolgozása	181
1. A Pentateuchus kánoni formája	181
a) A Pentateuchus záró redakciójának jellemzői	181
b) A Pentateuchus szövege	184
2. A Papi-írás	208
a) A papi szövegek jellegzetességei	208
b) A Papi-írás önállósága	210
c) A Papi-írás egységének kérdése	211
d) A Papi-írás terjedelme, megoszlása, tartalma	212
e) A Papi-írás és az ősi elbeszélő mű (JE)	214
f) Történelem a Papi-írásban	214
g) A Papi-írás keletkezési ideje és történeti háttere	216
h) A Papi-írás teológiája	219
3. A Szentség Törvénye	221
a) Neve, tartalma	221
b) A Szentség Törvényének keletkezése	221
c) A Szentség Törvényének eszméje	223
10. §. A Deuteronomista hagyomány	227
1. Deuteronomisztikus szövegek az Ószövetségben	227
2. A Deuteronomium	228
a) A Deuteronomium elnevezése	228
b) A Deuteronomium tartalma, felépítése	228
c) A Deuteronomium nyelvezete és eredete	230
d) A Deuteronomium értelmezése	233
e) A Deuteronomium keletkezése	247
f) A Deuteronomium teológiája	250
11. §. Az ősi elbeszélő mű (Jehovista)	255
1. A Jehovista elbeszélő mű	255

2. Elohista szövegek	255
a) Az Elohista-hagyomány kérdése	255
b) Az Elohista szövegek terjedelme a Pentateuchusban	259
c) Az Elohista szövegek keletkezési helye és ideje	260
d) Az Elohista szövegek teológiája	261
3. A Jahvista elbeszélő mű	263
a) A Jahvista elbeszélő mű kérdése a mai kutatásban	263
b) A Jahvista elbeszélő mű szövegei	264
c) A Jahvista elbeszélő mű szövegei a Pentateuchusban	268
d) A Jahvista elbeszélő mű keletkezési ideje és helye	269
e) A Jahvista teológiája	271
4. A dekalógus és a Szövetség Könyve	273
a) A dekalógus	273
b) A Szövetség Könyve	274

Harmadik rész: A Próféták

I. fejezet: A korábbi Próféták

12. §. A Deuteronomisztikus Történeti Mű	283
1. Vélemények a Józsue, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyve keletkezéséről	283
a) Magyarázat az okmányelmélet alapján	283
b) Magyarázat a töredékelmélet alapján	284
c) A Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG)	285
2. A Deuteronomisztikus Történeti Mű jellemzése	292
a) A mű tartalmi egysége	292
b) Kronologikus összefüggés	293
c) Értelmezett történelem	294
d) A mű forrásai	295
3. A Deuteronomisztikus Történeti Mű tanítása	297
a) Történelemértelmezés az 586-os katasztrófa után	297
b) A jövőbeli helyreállítás reménye	299
13. §. Józsue könyve	304
1. Józsue könyvének végső formája	304
a) A könyv szerkezete, tartalma	304

b) A deuteronomisztikus feldolgozás	305
c) A papi szövegek kérdése Józsué könyvében	307
2. Prédeuteronomisztikus hagyományok Józsué könyvében	308
a) Elbeszélések a honfoglalásról	308
b) A törzsek között felosztott területek listái	310
3. Józsué könyvének célja	311
14. §. A Bírák könyve	317
1. A Bírák könyvének végső formája	317
a) A könyv szerkezete, tartalma	317
b) A deuteronomisztikus feldolgozás	318
c) A függelék kérdése	322
2. Prédeuteronomisztikus hagyományok a Bírák könyvében	323
a) Elbeszélések a bírákról	323
b) A Sámson történetek	324
c) A függelék két elbeszélése	325
3. A Bírák könyvének célja	326
15. §. 1–2 Sámuel könyve	329
1. Sámuel könyvének végső formája	329
a) Sámuel könyvének beosztása	329
b) Sámuel könyvének szerkezete és tartalma	329
c) A deuteronomisztikus feldolgozás	333
2. Prédeuteronomisztikus hagyományok Sámuel könyvében	335
a) Hagyományok Sámuelről, a frigyládáról és Saulról	335
b) Dávid felemelkedésének története	336
c) Dávid trónutódlásának története	338
3. Sámuel könyvének célja	340
16. §. 1–2 Királyok könyve	344
1. A Királyok könyvének végső formája	344
a) A Királyok könyvének felosztása	344
b) A Királyok könyvének szerkezete, tartalma	344
c) A deuteronomisztikus feldolgozás	346
2. Prédeuteronomisztikus hagyományok a Királyok könyvében	351
a) A Királyok könyvében megnevezett források	351
b) Próféta történetek	353

3. A Királyok könyvének célja	356
Excursus: A történetírás Izraelben	359
1. Az Ószövetség történet szemlélete	359
a) A jahvizmusban gyökerező történet szemlélet	359
b) A történelem egysége	361
c) A történelem célossága	362
d) Az izraelita történet szemlélet egyetemessége	363
2. Az izraelita történetírás jellemzői	364
a) A szájhagyomány szerepe	364
b) Az írott hagyomány	367
c) A történeti anyag feldolgozása	369

ELSŐ RÉSZ

Általános bevezető az Ószövetség könyveibe

1. §. AZ ÓSZÖVETSÉG KÖNYVEINEK ELNEVEZÉSE, SZÁMA ÉS FELOSZTÁSA

A Biblia elnevezés – jelentése a „könyv” – közvetlenül a latin nyelvből került a modern nyelvekbe. A latin nyelv az eredetileg görög biblion szó (könyv, tekercs) többes számú, biblia alakját (könyvek) vette át (biblia orum), majd a XIII. századtól kezdve egyes számban (biblia ae), „a könyv” értelemben kezdték használni. Ez utóbbi jelentéssel került a „biblia” kifejezés a modern szóhasználatba.

A Biblia nem a szó mai értelmében vett könyv, hanem az eredeti görög jelentésnek megfelelően könyvek gyűjteménye. Összefoglalóan meghatározva a Biblia azoknak a könyveknek gyűjteménye, amelyeket a zsidóság és kereszténység szenteknek és Istentől sugalmazottaknak fogad el, s mint ilyeneket, a hit és erkölcs mércéjének tekint. A Bibliát különleges szent jellege miatt Szentírásnak is nevezzük. A zsidó keresztény Biblia terjedelme azonban nem azonos. A zsidók szent könyvei az Izrael népének adott isteni kinyilatkoztatást tartalmazzák, és a kereszténység előtti időben, Izrael választási közösségében keletkeztek. A kereszténység a zsidóság Bibliáját szent és Istentől sugalmazott írásoknak tartja, de mellettük hasonló isteni tekintélyt és kötelező erőt tulajdonít az ősegyházban kb. Kr. u. 50 és 120 között keletkezett írásoknak, amelyek Jézus életéről s tanításáról tanúskodnak, szerzőik pedig az apostolok, illetve az apostolok tanítványai. Ennek megfelelően a kereszténység a Biblia könyveit két részre osztja: az Ószövetségre, amely a zsidóság Bibliáját foglalja magában, és az Újszövetségre, amely az apostoli írásokat tartalmazza. Az Ószövetségnek a keresztények között kezdettől fogva isteni tekintélye volt, s az ősegyház többször hivatkozik rá, mint „Istentől sugalmazott Írásra” (2 Tim 3, 16), vagy egyszerűen az „Írásra” vagy „Írásokra” (Lk 4, 21; 24, 27, 32 stb.).

A könyvek Kr. u. a III. századtól általánossá vált Ó- és Újszövetség (Ó- és Újtestamentum) elnevezése a keresztényektől származik és a zsidó hagyományból való szent írások keresztény értelmezését tükrözi. A kifejezés a latin testamentum szóból ered, amelynek jelentése rendelkezés, végrendelet, de a Biblia összefüggésében az egyházatyáknál a görög diathéké szó fordítása. A diathéké a Septuagintában a héber berith, „szövetség” kifejezésnek felel meg. A megnevezés gyökere közelebbről arra a prófétai tanításra megy vissza, amely azt hirdette, hogy Isten az eljövendő ítélet után

megbocsát Izraelnek, ismét kegyelmébe fogadja. Ezt a jövő állapotot a Jer 31, 31 köv. mint új szövetséget jellemzi: Isten a régi, Mózesrel kötött szövetség helyett új és örök szövetségre (latinul: testamentum) lép népével. A kereszténység Jézus Krisztusban és üdvözítő művében vallja ennek a prófétai jóvendülésnek beteljesedését (2 Kor 3; Zsid 8 vö.; Lk 22, 20). Izrael és a Jézus Krisztusban megvalósult üdvörtörténeti állapot értékelését – ő és új szövetség – átvitték a Biblia könyveinek két csoportjára, de a fogalom alkalmazása az ószövetségi könyvekre az Újszövetség írásaiban még nem található.

Ehelyett az Újszövetség más kifejezéseket használ, s az ószövetségi könyveket vagy egyszerűen az Írásnak (Lk 4, 21; Jn 10, 35), Írásoknak (Mt 21, 42; Lk 24, 27. 32), szentírásoknak (Róm 1, 2 stb.), összefoglalóan „Törvénynek” (Jn 12, 34; 1 Kor 14, 21) vagy a „Törvény és a Próféták”-nak (Mt 7, 12; Lk 16, 16), „Mózes és a Próféták”-nak (Lk 16, 29; Róm 3, 21), „Mózes törvénye, a Próféták és a zsoltárok”-nak (Lk 24, 44) nevezi.

Az Ószövetség könyveinek száma a zsidók szerint 24, mert a 12 kisprófétát egyetlen úgynevezett tizenkétprofétakönyvnek tekintik, továbbá a Sámuel, Királyok, Ezdrás–Nehemiás és a Krónikák könyvét pedig egyenként csupán egyetlen könyvnek számítják. A keresztény kiadások viszont ezeket az írásokat felosztják, vagyis a kisprófétákat 12 könyvre, a Sámuel, Királyok, Ezdrás–Nehemiás és a Krónikák könyvét pedig két-két részre bontják, s így számuk összesen 39.

A keresztény egyházak nem azonos számú könyvet sorolnak az Ószövetséghez. Míg a protestánsok a héber nyelvű Bibliát követik, s így 39 könyvet számolnak, addig a katolikusok és ortodoxok az ősegyház gyakorlata alapján még további 7 írást – összesen 46 (39+7) könyvet – számítanak az Ószövetséghez, amelynek hátterét lásd részletesebben a kánontörténetben. A katolikus egyházban van olyan számítás is, amely csak 44 könyvről beszél, mert Jeremiás könyvét, a Siralmakat és Báruk könyvét egyetlen könyvnek veszi. A trienti zsinat viszont Jeremiást és a Siralmakat tekinti egyetlen írásnak, s ezért 45 könyvet számlál.

Az Ószövetség könyveit a zsidók három csoportra – Törvény, Próféták, (többi) Írások, Tóra, Nebiim, Ketubim, rövidítve T’nak – osztják, amelynek nyoma már a Kr. e. II. században (130 körül) Jézus Sirák fia könyvének görög fordításában is megtalálható. A könyv előszavát a fordító így kezdi: „Sok és jelentős (tanítást) ajándékozott nekünk a Törvény, a Próféták és a többi utánuk következő (író)...” (1–2. v.). Majd nagyatyjáról, a könyv

szerzőjéről (Kr. e. 190 körül) írja: „Jézus, a nagyapám elhatározta – miután behatóan foglalkozott a Törvénnyel, a Prófétákkal és az atyáktól ránk maradt többi írással, s elegendő ismeretre tett szert –, hogy maga is ír valamit” (7–12. v.).

A hármas felosztás a következő rendben tartalmazza az Ószövetség könyveit:

Törvény (Tóra):

Genézis (Teremtés), Exodus (Kivonulás), Leviticus (Leviták), Számok (Numeri), Deuteronomium (Második Törvénykönyv)

Próféták (Nebiiim):

Józsue, Bírák, 1–2 Sámuel, 1–2 Királyok; Izajás, Jeremiás, Ezekiel, Ozeás, Joel, Ámosz, Abdiás, Jónás, Mikeás, Náhum, Habakuk, Szofoniás, Aggeus, Zakariás, Malakiás

(többi) Írások (Ketubim):

Zsoltárok, Jób, Példabeszédek

Rut, Énekek éneke, Prédikátor, Sirmak, Eszter

Dániel

Ezdrás, Nehemiás, 1–2 Krónikák

Az első csoportba tartozó könyvek, amelyeknek a hagyomány szerint Mózes a szerzője, a világ és az ember teremtését, a pátriárkák és Mózes történetét tartalmazzák. A második csoportba sorolják a prófétákat, két további egységre bontva. Az úgynevezett „korábbi próféták” a Józsue, Bírák, Sámuel 1–2. és a Királyok 1–2. könyvét ölelik fel, míg az úgynevezett „későbbi próféták” a tényleges prófétai hagyományt tartalmazzák: a három nagy prófétát – Izajást, Jeremiást és Ezekielt –, majd a tizenkét kisprófétát, Ozeástól Malakiásig. A Józs – Kir 1–2. könyveket a próféták írásai közé számítják, mert a hagyomány prófétákat tartott e könyvek szerzőinek: Jósuét a nevét hordozó Józsue könyvének, Sámuel a Bírák könyvének, Jeremiást pedig a Királyok könyvének. A besorolásnak mélyebb oka is lehet, ezek az írások a próféták szellemében értékelték Izrael múltjának eseményeit. A harmadik és utolsó csoportba tartozó írások köre nem egészen körvonalazott. Az „Írásokhoz” azokat a könyveket sorolták, amelyek a két előző csoporthoz zárt egységük miatt már nem kerülhettek. Ide tartozik három terjedelmesebb mű, a Zsoltárok, Jób és a Példabeszédek. Külön egységet alkot az öt megillót (tekercs), amelyeket egy-egy nagy ünnepen olvastak fel: Énekek éneke

(húsvét), Rut (pünkösd), Siralmak (a templom pusztulásának gyász-ünnepe), Prédikátor (sátoros ünnep), Eszter (purim ünnep). Az „Írások” csoportját sorrendben Dániel, Ezdrás, Nehemiás és Krónikák 1–2. könyve zárja.

A keresztények más beosztást követnek és az Ószövetség ókori görög fordításának, a Septuagintának sorrendjét veszik alapul, amely a Vulgata – az Ószövetség latin fordítása – révén lett általános, s szintén három részre oszlik: történeti, tanító és prófétai könyvekre. A középkorig Mózes öt könyvét (Genézis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium) külön csoportonként tartották számon, de ezután a történeti könyvekhez sorolták. Ezenfelül a Septuaginta tartalmazza azt a további hét könyvet, amelynek nincsenek benne a héber nyelvű Bibliában, de a katolikus és ortodox egyházak a szent és Istentől sugalmazott könyvek közé sorolják (a felsorolásban kiemelve).

A keresztények a következő sorrendet alkalmazzák:

Történeti könyvek:

Genézis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, József, Bírák, Rut, 1–2 Sámuel, 1–2 Királyok, 1–2 Krónikák, Ezdrás, Nehemiás, *Tóbiás, Judit, Eszter, 1–2 Makkabeusok*

Tanító könyvek:

Jób, Zsoltárok, Példabeszédek, Prédikátor, Énekek éneke, *Bölcsesség, Sirák fia*

Prófétai könyvek:

Izajás, Jeremiás, Siralmak, *Bárak*, Ezekiel, Dániel, Ozeás, Joel, Ámosz, Abdiás, Jónás, Mikeás, Náhum, Habakuk, Szofoniás, Aggeus, Zakariás, Malakiás

Az első csoportba a történeti könyvek tartoznak. Közéjük sorolják Mózes öt könyvét (Gen-Dt), József, Bírák, Sámuel 1–2. és Királyok 1–2. könyvét, és további elbeszélő könyveket, amelyek így együttesen folyamatos összefüggést képeznek a világ teremtésétől kezdve, Izrael történetének fogság utáni időszakáig, egészen a makkabeusi háborúig. Az egyes könyvek természetesen különbözőképpen, műfajuknak megfelelően tükrözik a hosszú folyamat egyes szakaszait. A második csoportba kerültek a tanító karakterű könyvek, míg a prófétai könyvek az utolsó csoportba tartoznak, Jeremiás után helyezve a Siralmakat és Bárak könyvét. A prófétai könyvek közé sorolták Dániel könyvét is.

Végző soron megállapítható, hogy mindegyik beosztásnak megvannak a maga előnyei, de egyik sem tökéletes, minthogy a könyvek tartalma és jellegzetessége nem felel meg teljesen a csoportosítás szempontjainak.

2. §. A KÁNON

Az Istentől sugalmazott szent könyvek gyűjteményét szaknyelven kánonnak nevezik. A kifejezés távolabbi eredete minden valószínűség szerint az akkád qanu, megfelelője a héber qaneh (= nádszál) szó. A kánon szót közvetlenül a görög nyelvből vették át, jelentése nádszál, bot, vonalzó, átvitt értelemben pedig példa, szabály, mérce. Mivel a Biblia az egyház számára a hit és erkölcs mércéjét jelentette, ezért alkalmazták a szent könyvekre ezt a kifejezést. Ebben az összefüggésben Origenész († 254) használta először a kánon szót, de csak a IV. század közepétől nevezik a szent könyvek gyűjteményét kánonnak (Athanáz), amely elterjedt az egyházi szóhasználatban.

A zsidóság és kereszténység egyaránt vallja a Biblia írásainak isteni sugalmazottságát. A korábbi egyházi tanításra hivatkozva a katolikus álláspontot legutóbb a II. Vatikáni Zsinat fejtette ki az isteni kinyilatkoztatásról szóló hittani rendelkezésben (Dei Verbum, 1965. november 18).

A II. Vatikáni Zsinat így tanít a sugalmazásról: „11. A Szentlélek sugalmazására van lejegyezve az isteni kinyilatkoztatás, amelyet a Szentírás szövege tartalmaz és előad. Az Ó- és Újszövetség könyveit egész terjedelmükben, minden részükkel szentnek és kánoniaknak tartja az Anyaszentegyház az apostoli hit alapján, mivel a Szentlélek sugalmazására vannak leírva (vö. Jn 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Pét 1, 19–21; 3, 15–16), Isten tehát a szerzőjük, és ilyeneként kapta őket az Egyház. Ámde a szentkönyvek elkészítésére Isten embereket választott. Őket használta fel, hogy önnön képességeiket és erejüket latba vetve mint valódi szerzők foglalják írásba mindazt, de csak azt, amit ő akart, miközben bennük ő általuk ő maga működött. Mindazt, amit a sugalmazott szerzők, vagyis a szentírók állítanak, a Szentlélek állításának kell tartani. Ezért hinnünk kell, hogy a Szentírás könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják azt az igazságot, amelyet Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a Szent Íratokban. Ennek alapján „minden Istentől sugalmazott Írás hasznos a tanításra, az intésre, a fegyelmezésre, az igaz életre való nevelésre, hogy Isten embere tökéletes és minden jócselekedetre kész legyen” (2 Tim 3, 16–17).

12. Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt. Ha tehát a szentírás-magyarázó meg akarja látni, hogy mit akart velünk közölni az Isten, akkor figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy mit is akartak mondani a szentírók, és szavaik által mit láttott

jónak kinyilatkoztatni az Isten. A szentírók szándékának kiderítése végett egyebek közt ügyelni kell az „irodalmi műfajokra” is. Az igazság más-más módon van előterjesztve és kifejezve a különféle műfajú történeti szövegekben vagy a prófétai, vagy a költői szövegekben, vagy az egyéb beszédformákban. Szükséges továbbá, hogy a magyarázó azt az értelmet kutassa, amelyet a szent szerző ki akart fejezni és ki is fejezett a meghatározott körülmények közepett, korának és műveltségének szintjéhez képest, az akkori irodalmi műfajok segítségével. Mert annak helyes megértése végett, hogy a szent szerző mit akart kijelenteni írásával, kellőképpen figyelni kell egyrészt azokra a szokásos törőlmetszett gondolkodás-, szólás- és elbeszélésmódokra, amelyek a szentíró korában virágoztak, másrészt azokra a módokra, amelyek akkortájt az emberek társas érintkezésében uralkodtak” (Dei Verbum 11. 12).

A II. Vatikáni Zsinat először a *Biblia isteni sugalmazottságára hívja fel a figyelmet*. A sugalmazás az a karizmatikus hatás, amelynek révén Isten az Ó- és Újszövetség könyveinek szerzője lesz, anélkül azonban, hogy a szentírók irodalmi szerzőségét megszüntetné vagy csökkentené, vagyis az emberi szerzők továbbra is alkotói maradnak írásaiknak. A hatás végigkíséri tevékenységüket a munka minden szakaszában: Isten indítja őket írásra, irányítja az anyag kiválasztását és elrendezését, a téma irodalmi kifejezéséhez a megfelelő műfaj megválasztását vagy az ítéletalkotást. Ezáltal a szentírók azt írják le, amit Isten közölni akart, és írásaik tévedésmentesen tartalmazzák Isten szavát.

A Biblia Isten szava, de két szerzője van, Isten és az ember. Létrejöttében az egész értelmi, akarati és fizikai munka egyszerre van Istentől és az embertől. Az emberi szerző azonban nem gépies, hanem tevékeny eszköze a sugalmazó Istennek, aki meghagyja és felhasználja képességeit az igazság közlésében. Ez megnyilvánul már a könyv anyagának összegyűjtésében, de főképpen abban a módban jut kifejezésre, ahogyan a Biblia egyes írásaira a kor viszonyai és a szentíró egyénisége rányomják bélyegüket.

A szerző felhasználhatja a rendelkezésre álló forrásokat: egyaránt méríthet saját tapasztalatából, száj- és írott hagyományból, a népi elbeszélő kincsből és irodalmi alkotásokból, alkalmazhat különböző műfajú beszédformákat, mint például történeti, prófétai, költői vagy jogi szövegeket. Mindezeket túl a szentíró népének és korának gyermeke marad, ezért előadásmódjában a kor világképe, kulturális és művészi felfogása érvényesül. Tanítását ugyanis csak akkor érthették meg, ha azt annak a világnak nyelvén adta tovább, amelyben élt és munkáját megalkotta. A Biblia írásait egybevetve az is megállapítható, hogy a szerző felké-

szültségének, műveltségének vagy karakterének megfelelően a különböző könyveknek egyéni színezetük van.

Az elmondottak azt jelentik, hogy Isten, a Bibliában emberek által, emberi módon szólt, és a sugalmazott szerző Isten szavát meghatározott körülmények között, korának és műveltségének megfelelően, az akkori irodalmi formák felhasználásával fejezte ki. A Szentírás értelmezésekor tehát azt kell keresni, amit ilyen módon a szentíró közölni akart. A sugalmazás természetéből következik a szentíráskutatásnak az a feladata, hogy feltárja a Biblia keletkezésének emberi feltételeit, mert ezek ismerete segít a könyvek magyarázatában és a szerző szándékának megértésében.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint *az egyház az Ó- és Újszövetség könyveit teljes terjedelmükben és minden részükkel szentnek és kánoninak fogadja el, vagyis jelenlegi formájukban mondja ki őket sugalmazottnak.* Szabadon hagyja viszont annak a kérdését, hogy szövetségük végső állapota miként jött létre, egyszerre vagy hosszabb folyamat során, egy vagy több szerző dolgozott-e rajtuk. Az Ószövetség könyveinek nagy többségénél ténylegesen megállapítható, hogy fokozatosan alakult ki, későbbi időben, új körülmények között átdolgozva, további részekkel vagy szempontokkal bővítve. A sugalmazottság az egész könyvre kiterjed, tehát a későbbi eredetű részletekre is vonatkozik, mert ezek is isteni indításra kerültek a jelenlegi szövegbe. Amikor tehát a biblikus kutatás egy-egy könyv keletkezéstörténetét vizsgálja és megállapítja, hogy bizonyos részek későbbi irodalmi tevékenységből erednek, nem vonja kétségbe sugalmazottságukat, csupán keletkezésük körülményeit vagy időpontját akarja meghatározni.

A II. Vatikáni Zsinat hittani rendelkezéséből az is kitűnik, hogy a kánon, vagyis a sugalmazott könyvek gyűjteményét az apostoli hit alapján az egyház állapítja meg. A Biblia tanúskodik arról, hogy bizonyos könyvek isteni indításra és sugallatra készültek (vö. Jn 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Pét 1, 19–21; 3, 15–16), de a kánon meghatározása a hívő közösség feladata. Az ószövetségi kánon kialakulásának hosszabb történeti előzménye van. A könyvek gyűjteménye fokozatosan alakult ki.

Amikor a szent könyvek gyűjteményének kialakulását és lezárását keressük a zsidóság körében, nem lehet a későbbi eredetű kánon vagy kanonizáció fogalmát minden további nélkül visszavetíteni erre a folyamatra. A kánon fogalmát a rabbinikus irodalomban nem találjuk (a mai értelemben csak a Kr. u. IV. századtól ismert és a kereszténységben keletkezett), helyette viszont más ismérveket használ a szent könyvek más írásoktól

való megkülönböztetésére. Ilyen a „kezeket tisztátalanná tesz” kifejezés használata a rabbinikus szövegekben (lásd mJadajim III, 2–5). Eszerint a könyveknek két fajtája van: az elsőhöz tartoznak a szent, „kánoninak” elismert könyvek, amelyek „tisztátalanná teszik a kezeket”, a másodikhoz a profán Írások, amelyek nem teszik tisztátalanná a kezeket (a sajátos ismerv magyarázatát lásd *H. L. Strack–P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV. 1*, 433 köv.). A kifejezés tehát a szent könyveknek valamilyen fokú, legalább tárgyi-rituális szentséget tulajdonít. A szakrális jelleggel függ össze az a tilalom is, hogy a használhatatlanná vált kánoni írásokat nem semmisítették meg, hanem a zsinagógához tartozó helységben helyezték el, „elrejtették” (gnz). Ebből a szóhasználatból ered a helység geniza neve is. Az ószövetségi könyveinek tekintélye szorosan összefügg azzal a hitbeli meggyőződéssel, hogy ezek az írások isteni eredetűek. Ugyanakkor a zsidó-rabbinikus felfogás a szent könyvek gyűjteményében az egyes könyvcsoportok (Tóra, Próféta, Írások) kinyilatkoztatásbeli minőségét és tekintélyét nem értékelte azonosnak, amely kifejezésre jutott abban a módban, ahogyan ezeknek az írásoknak eredetét visszavezették Istenre. Kitűnik, hogy a Tóra másként isteni eredetű, mint a többi könyv. Kiemelkedő jelentősége abban nyilvánul meg, hogy a Tóra egyedül Isten műve, amelyet a világ teremtése előtt alkotott, jelen volt a mennyben, míg a többi szent könyv keletkezésében valamilyen módon az emberi tényező is közreműködött. A Tórát Isten adta Mózesnek, hogy miként, arról három vélemény található a rabbinikus irodalomban: Isten szóban tanította, vagy diktálta, vagy írásban adta át Mózesnek. A Próféta és az Írások viszont isteni sugalmazásra keletkeztek, mégpedig úgy, hogy a szerzőkön a szent lélek, azaz a próféta léleke nyugodott, s a lélek beszélt bennük vagy általuk. Így nem a saját gondolataikat mondták vagy írták le, hanem azt ami Istentől ered. Ezt a meggyőződést jutatja kifejezésre az a mód, ahogyan a Próféta vagy az Írásokat idézik. Az idézetet úgy vezetik be, hogy azt „a szent lélek mondta” ez és ez által, vagy „mondott a szent lélekben” ez és ez által. Emellett megtalálható az a nézet is a rabbinikus irodalomban, hogy a Próféta és az Írásokat Isten már a Sínai-hegyen kinyilatkoztatta Mózesnek, aki azokat tovább hagyományozta. Amit tehát később a szent könyvek szerzői leírtak, azt a Mózesrel kezdődő hagyományból merítették.

A palesztinai kánon kialakulásának folyamatára a héber nyelvű Biblia hármas – Törvény, Próféta, többi Írások – felosztása nyújt eligazítást, minthogy a könyvcsoportok a folyamat egyes szakaszait tükrözik: egy-egy részben ugyanis az addig meglevő könyveket foglalták össze. Ez az eljárás különösen észlelhető az „Írások” esetében, mert leginkább ebben hiányzik a csoportosítás világos alapelve, s történeti könyvektől kezdve költői könyveket, sőt prófétai könyvet is tartalmaz. Ide azokat az írásokat sorolták, amelyek a másik két, már zárt csoportba nem kerülhettek be.

A héber nyelvű kánon legkorábbi része a „Törvény”, a Pentateuchus, amelynek tekintélye a legnagyobb volt a könyvek között, és megadta a kulcsot a többi írás kánoni voltának értékeléséhez. Az öt könyv végső for-

májának kialakulása és egymás mellé rendeződése Kr. e. V., de legkésőbb a IV. században megtörtént. Ezt a feltételezést alátámasztja az a tény, hogy a Tóra tekintélyét elfogadták a szamaritánusok is, akik fokozatosan eltávolodtak, majd a hellenista korban, a Kr. e. III. században véglegesen szakítottak a jeruzsálemi zsidó közösséggel. A mózesi könyveknek tehát már a szakadás előtt vitathatatlan vallási tekintéllyel kellett rendelkezniük, különben később a végleges törés után a szamaritánusok nem vették volna át őket. Mivel a héber kánon többi részét a szamaritánusok nem ismerik el szent könyvnek, ez arra enged következtetni, hogy a szakadás előtt ezek nem jutottak hasonló tekintélyre.

A héber nyelvű kánon magját tehát a „Törvény” alkotja és ehhez csatolták a többi részt is. A „Próféták”-at, mint önálló csoportot, a Kr. e. III. században sorolták az öt mózesi könyv mellé. Az időbeli meghatározáshoz támpontot ad Jézus Sirák fia könyve (Kr. e. 190 körül), amely az atyák dicséretének keretében név szerint felsorolja Izajást, Jeremiást és Ezekielt, a tizenkét kisprofétát együttesen említi (48, 22–49, 10), Dánielről viszont nem beszél, mivel a könyv később, Kr. e. 167–164 között keletkezett. Mindez azt mutatja, hogy a „Próféták” gyűjteményt legalább a Kr. e. III. század végén már lezárták, és valószínűleg kánoni tekintélye volt.

Az „Írások” csoportjának lezárása csak későn, a Kr. e. I. század végén, a II. század során történt. A gyűjteményben vannak viszonylag késői eredetű írások (pl. Dániel), és vannak olyan szövegek is, amelyek Izrael fogság előtti hagyományából (pl. Példabeszédek könyve részei), egyes könyvek kánoni tekintélyét pedig hosszabb időn keresztül vitatták (Énekek éneke, Prédikátor, Példabeszédek, Eszter).

Egyes források az elmondottakkal ellentétben az ószövetségi kánon korábbi lezárásáról tanúskodnak. *Josephus Fl.* szerint a zsidók között kiemelkedő vallási tekintéllyel bír a 22 szent írásból álló zárt könyvcsoport (a zsidó kánon 24 könyvet számlál), amely I. Artaxerxész idején (Kr. e. 464–424) zárult le a prófétaág megszakadásával (*Contra Apionem* I. 37–43). A 22-es szám nyilvánvalóan abból adódik, hogy a Bírák és Rut, valamint Jeremiás és a Siralmak könyvét egybe vonta. A szent írások 22 könyvre osztása Origenész és Jeromos szerint szokásos volt a zsidóság körében. *Josephus* számára a sugalmazás a kánon első írásainak szerzőjétől Mózesről I. Artaxerxész idejéig, vagyis Ezdrásig tart, akit prófétának és egyben a kánoni írások szerzői között az utolsónak tekint. *Ezdrás 4. könyve*, a Kr. u. I. század végéről származó apokrif apokalipszis elmondja, hogy az Ószövetség elpusztult – elégett – könyveit Ezdrás isteni utasításra, a sugalmazás lelkével eltelve, újra lediktálta, és a 24 szent könyvet közzé tette (4 Ezd XIV. 18 köv.). A rabbinikus hagyományból a *Baba batra 14b. 15a* 24 szent könyvet sorol fel, megnevezve szerzőiket. Az ószövetségi kánon mind a 24 szent

könyve készen volt a nagy zsinagóga idején, s ezzel tulajdonképpen már le is zárult. A hagyomány szerint a nagy zsinagóga vezette az izraelita közösség életét az Ezdrás utáni időben. Mindhárom idézett forrás megegyezik abban, hogy a kánon Ezdrással lezárult. Ennek a lehetőségnek azonban ellentmond az a tény, hogy több kánoni könyv kimutathatóan az Ezdrás utáni időben keletkezett, és a kánon háromas beosztása is a kánon kialakulásának hosszabb folyamatára enged következtetni. Ugyanakkor Josephus Fl. és 4 Ezdrás könyve joggal megerősíti azt a feltevést, hogy a Kr. u. I. században az Ószövetség könyveinek héber nyelvű gyűjteménye már jelenlegi terjedelmében létezett és vallási tekintéllyel rendelkezett, dacára az egyes könyvekkel kapcsolatos kételyeknek.

A szent könyvek gyűjteményének végleges lezárása a palesztinai zsidóság körében történt, s egybeesik a zsidó közösség újjászerveződésével a Jeruzsálem és a templom lerombolása (Kr. e. 70) utáni időszakban. Különös indítékot adott az a tény, hogy templom és a kultusz elvesztése alapvető jelentőséget biztosított a szent írásoknak és kifejtésüknek a zsidóság életében. A kánon lezárása azt jelentette, hogy sor került egyes szent könyvekkel kapcsolatban felmerült kételyek tisztázására, másrészt kizárták annak lehetőségét, hogy oda nem tartozó könyvek is bekerüljenek a szent könyvek gyűjteményébe. Az ószövetségi kánon a Kr. u. I. század végén tulajdonképpen készen állt. A „Törvény” és a „Próféták” már kánoni tekintélyű gyűjtemények voltak. Az „Írások” csoportjához tartozó könyvek közül viszont a Prédikátor, Énekek éneke, valamint Eszter és a Példabeszédek kánoni volta támasztott kételyeket, és később még Ezekiel próféta könyvével is felmerültek ellenvetések. A nevezett könyvek kanonizációja körül kialakult vitának viszont csak úgy lehetett értelme, ha ténylegesen már a szent könyvek gyűjteményéhez sorolták őket. A kánon formális lezárásának aktusát nem ismerjük, bár a XIX. századtól zsidó és keresztény kutatók ismételten összekapcsolják azt az úgynevezett jabnei (görögül Jamnia) zsinattal (Kr. u. 90–100 között). Jabne helység a palesztinai tengerparti síkságon, a Kr. u. 70–135 között a főtanács székhelye és a kezdődő rabbinizmus központja volt. A rabbinikus zsidó források azonban nem nyújtanak támpontokat a zsinat létezésére vonatkozóan. Mindössze egyetlen utalás található arra, hogy azon a napon, amelyen Eleázár ben Azarját a szinedrion elnökévé választották (Kr. u. 100 körül), a 72 vén a vitatott Énekek énekét és a Prédikátor könyvét „a kezeket tisztátalanná tevőnek”, azaz szent könyvek közé tartozónak nyilvánította (mJadajim III, 5). A jelenetet lehetne ugyan a kanonizáció mozzanataként értelmezni, de önmagá-

ban még kevés egy kánon lezárásával foglalkozó zsinat bizonyítására. Mindezek alapján ma sok kutató joggal kétségbe vonja az említett zsinat létezését, annyi viszont bizonyos, hogy az I. század végétől kezdve megjelenik a Septuagintával szembeni fenntartás, és a szent könyvek palesztinai héber nyelvű gyűjteménye lett a zsidóság Bibliája.

A kánontörténeti kutatásban találunk olyan álláspontot is, amely szerint az ószövetségi kánon vagy jóval előbb, vagy jóval később zárult le mint a Kr. u. I. század vége, II. század eleje. *S. Z. Leiman* (1976) és *R. Beckwith* (1985) a kánon korai lezárása mellett foglalnak állást. *S. Z. Leiman* szerint az ősbiblia törvénygyűjteményeket nemsokára írásba foglalásuk után kanonizálták és kihírdették. Azt a lehetőséget is felveti, hogy már Kr. e. 621-ben, Józija uralkodása alatt volt egy kanonizálás, amely a Deuteronomiumon kívül más írásokra is kiterjedt. Különösen Nehemiásnak tulajdonít olyan tevékenységet, amely a kánon kialakítása felé mutat (Neh 8–10 vö. 2 Mak 2, 13). Számítása szerint a Prófétaokat Kr. e. 500; s. 450 között zárták le, míg az Írásokat röviddel Kr. e. 164 után kanonizálták, miután Judás Makkabeus összegyűjtötte a Szeleukidák ellen folytatott háborúban szétszóródott szent könyveket (2 Makk 2, 14). *R. Beckwith* lényegében csatlakozik ehhez az állásponthoz. Szerinte szélesebb terjedelmű, apokrifeket is felölelő alexandriai kánon feltételezésének nincs alapja és a jamiiai döntésnek csak korlátozott jelentősége van, a héber Biblia harmadik gyűjteményét, az Írásokat pedig már a Kr. e. II. században bevették a kánonba. Ebben az időben határozták meg a szent könyveknek a mai héber Bibliával azonos terjedelmű listáját, amelyet *R. Beckwith* Judás Makkabeus tevékenységével kapcsol össze (2 Mak 2, 14). A később az egyes rabbik által vitatott könyvek (Ezekiel, Példabeszédek, Prédikátor, Énekek éneke, Eszter) kapcsán kialakult vitának csak korlátozott jelentősége volt, s ezeket a könyveket már amúgyis a kánoni írásokhoz számították. Az apokrifek (értsd deuterokanonikus könyvek) és pszeudoepigrafák a legkorábbi időkben nem tartoztak a keresztény Ószövetség kánonjához, hanem a zsidósággal való szakítás után a pogány-keresztények révén nyertek bevételt, akik között az eredeti keresztény kánon tudata elhomályosult. A kánon korai (elsősorban *S. Z. Leiman* által felállított) kialakulásával és lezárásával kapcsolatban megfontolásra késztet egyes bibliai könyvek, ill. azok részeitnek elismert késői keletkezése, vagy redakciós átdolgozása (pl. Izajás könyvében a 24–27. fejezetek, az ún. nagyapokalipszis, vagy Jeremiás könyvének eltérő terjedelme és szerkezete a héber szövegben és a Septuagintában más-más szöveg-hagyományok egyidejű létéről tanúskodik, vagy a késői eredetű Dániel könyvének bevétele az Írások csoportjába), amelyet egy korai kanonizálás esetében nehezen lehetne magyarázni. Emellett pontosan tisztázni kellene azt is, hogy mi értendő a kanonizáláson. A hivatkozásként említett nagyon is szórványos bibliai szövegekben a szent könyvek összegyűjtését többféle módon és tágabb értelemben is magyarázhatjuk, és egyáltalán nem biztos, hogy a mi felfogásunk szerinti kanonizálást jelentik. hozzávéve azt is, hogy a kánoniság egyértelmű kritériumának létezése sem tisztázható a zsidóság körében. *Josephus Fl.* és a 4 Ezdrás könyve alapján a Kr. u. I. században már létezett a szent írások megkülönböztetett csoportja, amelynek elismert vallási tekinté-

lye elsősorban a zsidóság hívő meggyőződésén és nem hivatalos tekintélyi döntésen nyugodott. Ezt látszik megerősíteni az is, hogy az „Írások” nem volt végérvényesen lezárt könyvcsoport, amint azt a bele tartozó egyes szent könyvekkel kapcsolatban felmerült kételyek, vagy a Septuagintában a szent könyvek sorába olvasott további más írások, vagy a Qumránban talált kéziratok tanúsítják, ahol a szekta szent könyvei között a kánoni írások mellett még számos más, jelenleg apokrif/deuterokanonikusnak és pszeudoepigrafának nevezett írások is megtalálhatók. Ez utóbbi tény kétségessé teszi *R. Beckwith* állítását is, miszerint a kereszténység – és pedig a pogányokból megtért kereszténység, amely nem ismerte tökéletesen a zsidó kánont – csak később, a zsidóságtól való elválás után, vette be a szent könyvek közé a deuterokanonikus könyveket. A qumráni irodalom azonban igazolja, hogy a Kr. u. az I. században Palesztinában ismerték és olvasták a deuterokanonikus írásokat, és felvételük a kánonba a palesztinai ősegyház gyakorlatára megy vissza. – Az említett két szerzővel ellentétben egyes kutatók mint pl. *G. Stemmerger* (1988) és *J. Maier* (1990) az ószövetségi kánon végleges lezárását a zsidóságon belül jóval későbbinek tartják a Kr. u. I. század végénél, II. század első felénél. Szerintük Jabnéban történetileg igazolhatóan a kánon kérdésével foglalkozó „zsinat” nem létezett, már azért sem, mert az ehhez szükséges valamennyi ismérv akkor még nem volt kéznél. Csak a következő két évszázadban foglalták egybe a már addig alkalmazott kritériumokat egy-egy írás kinyilatkoztatott és sugalmazott voltának eldöntésére, és pedig azoknak a hagyományoknak gyűjtése és kiválogatása során, amelyek a nagy rabbinikus hagyományegységek kialakulásához vezettek. A szent könyvek gyűjteménye a Kr. u. III–IV. században nyerte el végső meghatározottságát, és nem tekintélyi döntés zárta le, hanem hosszú folyamat eredménye, amelyben a döntő tényező a hívő közösség gyakorlata, egyes könyveket befogadva vagy elutasítva. A héber nyelvű Biblia könyvei kétségtelen már a Kr. u. II. században sokak számára vallásilag mértékadó tekintéllyel rendelkeztek, de ezt a tekintélyt nem azonos módon értették, sőt voltak olyan zsidó csoportok, amelyek másként ítélték ebben a kérdésben.

A héber nyelvű kánon mellett egy másik gyűjtemény is kialakult a görög nyelven beszélő hellenista zsidóság körében, az úgynevezett alexandriai kánon. Az Egyiptomban élő zsidók görögül beszéltek. Ezért az alexandriai zsidók a Kr. e. III. század közepétől kezdve a héber nyelvű kánon könyveit görögre fordították – neve Septuaginta –, de a szent könyvek gyűjteményébe ezek mellett még más könyveket is bevettek. Arra vonatkozóan, hogy a hellenista zsidó diasporában miként értékelték és használták ezt a gyűjteményt, csak következtetni tudunk. Zsinagógái alkalmazása ismeretlen, Philo ezt a szöveget használja a Törvényt magyarázó munkáiban, ami mindenesetre a fordítás tekintélyét tanúsítja, de nem volt a mai értelemben vett zárt és mindenkit kötelező kánon.

A kereszténység a görög nyelven beszélő világban terjedt el, ezért az egyház az Ószövetség görög fordítását, a Septuagintát vette át használatá-

ba, s vele együtt az alexandriai gyűjteményben többletként tartalmazott könyveket is: Tóbiás, Judit, 1–2 Makkabeusok, Bölcsesség, Sirák fia és Báruk könyvét, s ezenfelül az Eszter és Dániel könyvéhez fűzött görög nyelvű kiegészítéseket. A keresztény kánon azonban nem azt jelenti, hogy egyszerűen csak átvették a Septuagintában található könyveket, s így lényegében a szent iratok Alexandriában kialakult gyűjteménye határozta volna meg a kánoniség mércéjét az egyházban. A Septuaginta jelenleg ismert formáját a keresztények alakították ki, és bizonyos, hogy nem azonos a hellenista zsidóság körében használt eredeti gyűjteménnyel. Az egyház azt vette át, amit kánoninak tekintett, és nem azt tartotta kánoninak, amit a Septuagintában talált. A válogatásra utal az is, hogy a Septuaginta-hagyomány nem egységes, mert a nagy kéziratok a deuterokanonikus könyvek számában ingadoznak, sőt a hivatalos egyházi kánonhoz nem tartozó írásokat is tartalmaznak.

A deuterokanonikus könyvek többsége kimutathatóan héber vagy arám nyelven, Palesztinában keletkezett. Sirák fia könyvének eredeti héber szövegének egy jelentős részét megtalálták, és a rabbinikus irodalom tanúsága szerint nagy tekintélynek örvendett a zsidóság körében. A Qumránban talált kéziratok töredékei pedig igazolják, hogy a deuterokanonikus könyvek ismertek és olvasottak voltak Palesztinában, s így nyilvánvalóan az I. századbeli palesztinai keresztények körében is. Ezért joggal feltételezhető, hogy amikor az egyház a deuterokanonikus könyveket bevette a szent könyvek kánonjába akkor a kezdeteire visszamenő gyakorlatra támaszkodott.

A Kr. u. III–V. században a zsidókkal folytatott hitviták hatására egyes egyházatyák, mint például szent Jeromos, a zsidó kánont tekintették mértékadónak. Véleményükkel ellentétben a görög és latin egyházatyák túlnyomó többsége és a helyi zsinatok döntései azt tanúsítják, hogy az ókeresztény egyház mindvégig a kánon bővebb formájához ragaszkodott. A római katolikus egyház végérvényesen a trienti zsinaton határozta meg a Biblia ó- és újszövetségi könyveinek számát. A zsinat ősi, egyházi hagyományra és használatra hivatkozva szent s Istentől sugalmazott írásoknak tekinti a felsorolt hét, csak az alexandriai kánonban tartalmazott könyvet is, beleértve Eszter és Dániel könyvének görög nyelvű kiegészítéseit. Az ószövetségi kánon összesen 45 könyvet számlál (IV. sessio: 1546. április 8.). A katolikus szentírástudomány megkülönböztet protokanonikus (első kánoni) és deuterokanonikus (második kánoni) könyveket. Pro-

tokanonikus könyveknek nevezi azokat, amelyeknek a szent könyvek gyűjteményéhez való tartozásáról sohasem merült fel kétely. Az Ószövetségre vonatkozóan a protokanonikus könyvek egybeesnek a héber nyelvű Bibliában, vagyis a zsidó kánonban található írásokkal. Deuterokanonikusnak viszont azokat nevezi, amelyeknek isteni sugalmazottságát valahol vagy valamikor vitatták az egyházban. Az Ószövetség esetében ezek megegyeznek a Septuagintából többletként átvett írásokkal. A reformáció egyházai csak a héber Bibliában tartalmazott írásokat fogadják el kánoniaknak, és a katolikusok által deuterokanonikusoknak jelzett könyveket apokrifeknek nevezik. Ezekhez sorolnak még néhány, a katolikusok által is apokrifnek tekintett írást, Manassze imáját, Ezdrás 3. és 4., valamint a Makkabeusok 3. és 4. könyvét is.

A katolikus szóhasználatban apokrifnek (apokrüfosz, elrejtett, titkos) nevezik azokat a zsidó vagy ókeresztény írásokat, amelyek igényt tartottak a kánoniségra, de nem vették fel őket a szent könyvek gyűjteményébe. Az apokrifek látszólag a Szentíráshoz tartoznak, egyrészt mert bizonyos hasonlóságot mutatnak a Biblia ó- és újszövetségi könyveivel, másrészt, mert állítólagos szerzőjüknek egy-egy bibliai személyt neveznek meg, ezzel tekintélyt kölcsönözve az írásnak. Ilyen ószövetségi apokrifek például: Manasszé imája, Ezdrás 3. és 4. könyve, Makkabeusok 3. és 4. könyve, Salamon zsoltárai, Mózes mennybemenetele, a Tizenkét pátriárka testamentuma, Hénok könyve. Az ószövetségi apokrifek a Kr. e. II. és Kr. u. II. század között élő zsidó közösségekben keletkeztek, közülük több csak keresztény átdolgozásban maradt fenn. Ezeket a katolikusok által apokrifeknek tekintett írásokat a protestánsok pszeudepigrafáknak (= hamis felírással ellátottak) nevezik.

Irodalom

J. Fürst: Der Kanon des Alten Testaments nach den überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipzig 1868; – *A. Kuenen*: über Männer der grossen Synagoge (1876); Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, Freiburg und Leipzig 1894, 125–160 old.; – *G. Wildeboer*: Die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, Gotha 1891; – *F. Buhl*: Kanon und Text des Alten Testaments, Leipzig 1891; – *G. Hölscher*: Kanonisch und Apokryph, Leipzig 1905; – *H. L. Strack–P. Billerbeck*: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922/28, 1961/65², IV, 1 415–451 old.; – *W. Staerk*: Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel, ZSTh 6 (1929) 101–119 old.; – *S. Zeitlin*: A Historical Study of Canonization of the Hebrew Scriptures, PAAJR 3 (1931–1932): The Canon and Massorah of the Hebrew Bible, S. Z. Leiman szerk., New York 1974, 164–199 old.; – *H. W. Beyer*: ThW III. (1938): 600–606 (Kanon und Apokryph im Judentum); – *A. Oepke*: 987–999 (biblioi ap-

kryphoi im Christentum); – *A. Jepsen*: Kanon und Text des Alten Testaments, ThLZ 74 (1949) 65–74 old.; – *J. P. Audet*: A Hebrew – Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, JThS NS I (1950) 135–154 old.; – *G. Östborn*: Cult and Canon. A Study in the Canonization of the Old Testament, UUÅ 1950 10, Uppsala 1950; – *P. G. Duncker*: The Canon of the Old Testament at the Council of Trent, CBQ 15 (1953) 277–299 old.; – *P. Katz*: The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria, ZNW 47 (1956) 191–217 old.; – *A. Jepsen*: Zur Kanongeschichte des Alten Testaments, ZAW 71 (1959) 114–136 old.; – *S. Amsler*: L’Ancien Testament dans l’Église, Neuchâtel 1960 – *A. C. Sundberg*: The Old Testament of the Early Church, HThS 20, Cambridge Mass. 1964; – *P. R. Ackroyd*–*S. L. Greenslach*–*G. W. Lampe* szerk.: The Cambridge History of the Bible I–III., Cambridge 1963–1970, I, 113–159 old.; – *H. von Campenhausen*: Das Alte Testament als Bibel der Kirche: Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, 152–196 old.; Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; – *D. N. Freedman*: The Law and Prophets, VTS 9 (1963) 250–265 old.; – *E. Flesseman van Leer*: Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons, ZThK 61 (1964) 404–420 old.; – *B. J. Roberts*: The Old Testament Canon, BJRL 46 (1963–64) 164–178 old.; – *J. P. Lewis*: What do We Mean by Jabneh?, JBR 32 (1964) 125–132 old.; – *J. L. Koole*: Die Bibel des Ben Sirä, OTS 14 (1965) 374–396 old.; – *R. E. Murphy*: The Old Testament Canon in the Catholic Church, CBQ 28 (1966) 189–193 old.; – *J. C. Lebram*: Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung, VT 18 (1968) 173–189 old.; – *H. Rengstorff*: Der Glanz von Jabne, Fs W. Caskel, Leiden 1968, 233–244 old.; – *J. A. Sanders*: Torah and Canon, Philadelphia 1972; – *Th Middendorp*: Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973; – *H. M. Orlinsky*: The Canonization of the Bible and the Exclusion of the Apokrypha: Essays in Biblical Culture and Bible Translation, New York 1974, 257–286 old.; – *S. Z. Leiman* szerk.: The Canon and Masorah of the Hebrew Bible, New York 1974; – *E. Jacob*: Princip canonique et formation de l’Ancient Testament, VTS 28 (1975) 101–122 old.; – *S. Z. Leiman*: The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Hamden Conn. 1976; – *J. L. Koole*: Die Gestaltung des alttestamentlichen Kanons, GThT (Gereformeerde Theologisch Tijdschrift) 77 (1977) 224–238 old.; – *A. Lemaire*: Les écoles et la formation de la Bible dans l’ancien Israël, OBO 39, Göttingen–Freiburg/Schweiz 1981; – *J. Barr*: Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism, Oxford 1983; – *P. Schaefer*: Die sogenannte Synode von Jabne, Judaica 31 (1975) 54–64. 116–124 old.; Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, Leiden 1978, 45–64 old.; – *G. Stemmerger*: Die sogenannte „Synode von Jabne“ und das frühe Christentum, Kairos 19 (1977) 14–21 old.; Jabne und der Kanon, JBTh 3 (1988) 163–174 old.; Studien zum rabbinischen Judentum, SBA 10, Stuttgart 1990, 375–389 old.; – *B. S. Childs*: Introduction to the Old Testament as Scripture London 1979, 69–83 old.; – *G. Wanke*: Bibel I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, TRE 6,1–8 old., 1980. 1993; – *E. Plümacher*: Bibel II. Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum, TRE 6, 8–22 old. 1980. 1993; – *J. A. Sanders*: Canon and Community. A guide to canonical criticism, Oxford 1983; – *J. D. Kaestli*–*O. Wermelinger* szerk.: Le canon de l’Ancient Testament. Sa formation et son histoire, Geneve 1985; – *R. Beckwith*: The Old Testament Canon of the

New Testament Church and its Background in Early Judaism, London 1985; – *M. Harl–G. Dorival–O. Munnich*: La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris 1988, 112–125 old.; – Zum Problem des biblischen Kanons, JBTh 3, 1988 (tematikus kötet); – *W. Künneth*: Kanon, TRE 17, 562–570, 1988; – *J. Maier*: Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, JBTh 3 (1988) 135–146 old.: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB Ergänzungsband 3, Würzburg 1990, 13–27 old.

3. §. AZ ÓSZÖVETSÉG SZÖVEGE

A protokanonikus könyveket héber, elenyésző kisebbségüket (Ezd 4, 7–6, 18 és Dán 2, 4–7, 28) arám nyelven írták. A deuterokanonikus könyvek szövege görög nyelven maradt ránk, de közülük csak a Makabeusok 2. és a Bölcsesség könyvét írták görögül, míg a többi eredeti nyelve héber vagy arám. Sémi nyelven írt szövegük azonban elveszett, s csak görög fordításuk ismert, bár a XIX. század végétől Tóbiás, Judit és Jézus Sirák fia könyvéből előkerültek héber nyelvű részletek.

Az Ószövetség könyvei hosszú, gyakran évszázadokon át tartó folyamat eredményeként jöttek létre. Az egyes írások végső formájának kialakulásával, majd a kánon lezárásával a szöveg története azonban még nem fejeződött be. Fennállt ugyanis a szövegromlás, a további kiegészítések vagy változtatások lehetősége, mert a másolás állandó és kikerülhetetlen hibaforrást jelentett, amelyhez hozzájárult a tudatos, nem mindig szerencsés változtatás a szöveg hibáinak vagy homályos részeinek javítására. Minthogy ez a tevékenység egy-egy hagyományozó kör, iskola keretében történt, különböző szövegformák alakultak ki.

A héber nyelvű Biblia lényegében egységes és mértékadó mássalhangzós szövege a Kr. u. I. század végére, II. század elejére vezethető vissza. A pontos és megbízható szöveg igénye együtt járt a szent könyvek tekintélyének és jelentőségének növekedésével, illetve a szent könyvek gyűjteményének lezárásával. Ha egy könyv szent, és Isten kinyilatkoztatott ígését tartalmazza, akkor szövegének is pontosnak, és egyértelműnek kell lennie. Az Kr. u. I. század végét megelőző időszakban megfigyelhető a különböző szövegformák egyidejű létezése. Az idézés módjában pedig felismerhető, hogy a hangsúlyt elsősorban a szent szöveg értelmére és nem a szó szerinti pontosságra helyezték.

A héber szöveg Kr. u. I. század előtti korszakának kiemelkedő jelentőségű – közvetett – tanúja a teljes Ószövetség görög nyelvű fordítása, a Kr. e. III. század közepe és a II. század eleje között keletkezett *Septuaginta*. A fordítás olyan héber szöveg alapján készült, amely számos helyen különböző mértékben eltér az általunk használt maszoréta szövegformától.

Ugyancsak erről az időszakról tanúskodik a *szamaritánus Pentateuchus*, amelynek nyelve héber, de írása közel áll a quadrata írás előtt használt óhéber írásmódhoz. A szamaritánusok a Kr. e. IV. vagy III. században, újabb kutatások szerint csak a Hasmoneus korban elszakadtak a jeruzsálemi zsidó közösségtől, de a Pentateuchust a szakadás után is szent könyvnek tekintették. A szamaritánus Pentateuchus tehát olyan hagyományt képvisel, amely jóval megelőzi a maszoréta szövegét, és a Krisztus előtti évszázadokra megy vissza. Körülbelül 6000 esetben tér el a maszoréta szövegtől, az eltérések jelentős többségben helyesírási természetűek, de kb. 1900 esetben a maszoréta szöveggel szemben a Septuagintából ismert változatokat követi. Más variánsok a szamaritánus közösség kultikus beállítottságából erednek, amelyek Garizimot – a szamaritánusok szent helyét – akarják igazolni. A szamaritánus Pentateuchus kéziratai a középkorból maradtak ránk.

A héber szöveg egyik legősibb közvetlen tanúja a Kr. e. II. századból való *Papirusz Nash*, amely a Dekalogust tartalmazza, részben az Ex 20, 2–17, részben pedig a Dt 5, 6–21 formáját követve, és a Dt 6, 4 köv.-t, a „halld, Izrael” kezdetét. A szövegek sorrendjéből arra lehet következtetni, hogy a papirusz nem Biblia-tekercs töredéke, hanem liturgikus vagy tanító céllal készített összeállítás.

Az Ószövetség szövegtörténetének szempontjából páratlan jelentőségűek az 1947-től *Qumránban feltárt kéziratok*, illetve kézirattöredékek. Eszter könyvét kivéve az Ószövetség minden könyvéből találtak részleteket, gyakran csak apró töredékeket. A leletek jelentősége abban áll, hogy a kéziratok Kr. e. II. század és Kr. u. 70 között keletkeztek, sőt némelyik visszamegy a Kr. e. III. századra. A szövegek a héber kánon lezárása előtti időszakból erednek, tehát olyan korból és környezetből valók, amikor és ahol nem létezett egyetlen törvényes tekintélyű szövegforma sem. Ezért először kerülnek elő nagyobb számban variánsok a héber Biblia maszoréta szövegét megelőző korból. Kimutatható a rokonság a különböző ismert szövegtípusokkal, a héber maszoréta szöveggel, a szamari-

tánus Pentateuchusszal és a Septuagintával is. Különösen érdekes, hogy a Sámuel 1–2. és Jeremiás könyvéből való töredékek (4 Q Sam^b; 4 Q Jer^b) közel állnak a Septuaginta szövegéhez, amely éppen ezekben a könyvekben tér el leginkább a maszorétától. Különösen jelentős az a kézirat az első barlangból, amely Izajás könyvét teljes terjedelmében tartalmazza (1 Q Iz^a) és lényegében megegyezik a maszoréta szöveggel, bár sok variáns is található benne. A változatoknak jelentős része helyesírási természetű, de vannak tárgyi eltérések is. Közülük több arra a törekvésre vezethető vissza, hogy rajtuk keresztül a szöveg egy bizonyos felfogását akarták kifejezésre juttatni. Egy másik kézirat szintén Izajás szövegét tartalmazza, de csak töredékesen maradt meg, és közel áll a maszoréta szövegéhez (1 Q Iz^a).

A Biblia kézíratain kívül találtak pesernek nevezett kommentárokat is, amelyek hosszabb-rövidebb mondatokban idézik a Biblia szövegét, majd a szerzők korára értelmezve magyarázatokat fűznek hozzá. Közülük legismertebb a Habakuk peser (1 Q p Hab). Ezen felül a qumráni közösség szemében jelentős bibliai helyekről összeállított idézetgyűjtemények is előkerültek.

A Qumránban felfedezett kéziratok mellett említésre méltók a Wadi Murabba'-at-ban Kr. u. II. századból, és Masadában a Kr. u. 70 előtti időből való bibliai szövegek.

Az egységes és végérvényes szöveg megteremtésére irányuló tevékenység a Kr. u. I. század végétől kezdődik, összefüggésben a zsidó felkelés leverése (Kr. u. 70) után kibontakozó megújulással, és a X. században a maszoréták munkásságával fejeződik be. Annyi bizonyos, hogy a Kr. u. I. század végén, II. század elején elkészült a Biblia egységes, és egyben mértékadó tekintélyű mássalhangzós héber szövege, amely fokozatosan kiszorított minden más addig használt szövegformát, és lényegében azonos a X. századból ismert maszoréta szöveggel. Erről az egységről tanúskodnak a Wadi Murabba'-atban talált szentírási töredékek (Kr. u. 132–135 közötti időből), a II. században készült görög fordítások – *Aquila*, *Szummakhos* és *Theodotion* –, az *Ószövetség idézetei a rabbinikus irodalomban* s végül a IV. században keletkezett latin fordítás, a *Vulgata* is. A következő évszázadokban a zsidó törvénytanárok ezt a szövegformát tökéletesítették, amelyhez kritikai megjegyzéseket fűztek és másolási szabályokat állítottak fel.

A Biblia héber szövegének történetében új szakaszt nyit a VI. századtól kezdődően a *maszoréták* (jelentése hagyományozó, a héber maszora vagy maszoret, hagyomány szóból) *tevékenysége*, amelynek virágkora Palesz-

tinában kb. a Kr. u. 750 és 1000 közötti időszakra esik. Munkásságukra különösen ösztönzően hatott a VIII. századtól a karaiták mozgalma, akik elutasították a rabbinikus hagyományt és egyedül a Bibliát fogadták el kizárólagos vallási tekintélynek. A maszoréták Babilonban, Sura, Nehardea Pumbedita központokban (Kelet maszorétái), valamint Palesztinában (Nyugat maszorétái) dolgoztak, ahol elsősorban a Tiberiás maszorétáinak jelentősége kiemelkedő. Közülük a Ben Aser család és Ben Naftáli tevékenysége jelentős.

A maszoréták a hagyomány addigi megállapításait felhasználva a kánoni héber szöveget a legapróbb részletekig meghatározták. Munkásságuk felöleli a szöveghez fűzött kritikai elveket, megfigyeléseket és javításokat. Legfontosabb teljesítményük azonban a pontkötés, vagyis a mássalhangzós szöveget magánhangzókkal és a helyes kiejtést meghatározó jelekkel látták el. A babiloni fogság előtt Izraelben a kánaánita – föníciai írást használták, de a fogság utáni időben a zsidóság az arám nyelvvel együtt átvette az arám írásjeleket, az úgynevezett quadráta írást. A kánaánita – föníciai és a quadráta írásnak egyaránt jellegzetessége, hogy csak a mássalhangzókat jelölte. A puszta mássalhangzókból álló szöveget csak nehezen lehetett folyamatosan olvasni és érteni, s az idők folyamán a kiejtés is bizonytalanná vált.

Ezt a hiányosságot akarták pótolni a maszoréták, amikor magánhangzó- és hangsúlyjelekből álló rendszert dolgoztak ki, amelynek segítségével az olvasást és kiejtést pontosan meghatározták. Két rendszer alakult ki, a palesztinai és a babiloni, amelyek közül a palesztinai kifejlesztett formája, a tiberiás pontkötés jutott érvényre és lett általánosan elfogadott. Bár a maszoréták mozgalmán belül különböző iskolák különböztethetők meg, amelyeknek megvannak a maguk sajátosságai a szöveghez fűzött jelzések rendszerében, mégis munkájuk eredményeként a Biblia héber szövege nemcsak egységes, hanem végleges is lett. Az általuk kidolgozott szöveg az alapja a mai héber Biblia szövegének. Tevékenységüket azzal is végérvényessé tették, hogy megsemmisítették a korábbi kéziratokat, s így a maszorétákat megelőző időszakból csak néhány szövegtanú maradt meg. A teljes héber nyelvű Bibliáról legkorábban csak a X. századból, a maszoréta szöveget tartalmazó kéziratok vannak.

Felmerül a kérdés, hogy a X. századból származó kéziratok megbízhatóan adják-e vissza a majd egy évezreddel korábbi, a héber nyelvű Biblia kanonizálása idején kész szöveget. Mint már szó volt róla, az

Ószövetség Kr. u. II. századtól kezdve készült különböző fordításai és a kevés héber nyelvű szöveg tanú ugyanazt az I. század végén, II. század elején készült szövegtípust képviselik, s velük egybevetve a maszoréta szöveget, nincsenek figyelemreméltó eltérések. Az egység revíziós munka eredménye, meghatározott szövegtípus kiválasztásával és a szövegváltozatok kiszűrésével, amely a Kr. u. I. században kezdődött, és a X. században a maszoréták zárták le. A revízió azonban nem egy teljesen új szöveg megteremtését jelentette, hanem ősi hagyományra támaszkodott, és abból merített. A Kr. u. I. századot megelőző időszak szöveg tanúiban – Septuaginta, samaritánus Pentateuchus, Nash papirus és a qumráni szövegek – a változatok nagy száma található, vagyis nem volt egyetlen hivatalos tekintéllyel rendelkező, mértékadó szövegforma. Velük egybevetve a maszoréta szöveg mégsem mutat lényeges eltéréseket, sőt a benne érvényesülő recensió értékéről és gondosságáról tanúskodik.

A maszoréta szövegről több kézirat maradt fenn. A *Kairói kódex* (*Codex Cairensis*) (C) a korábbi és későbbi prófétákat tartalmazza. Moses ben Aser írta és látta el pontációval 895-ben. Az *Aleppoi kódex* (*Codex Alepensis*) az egyik legjelentősebb kézirat, az egész Ószövetséget tartalmazza és a X. század első feléből való. Egynegyede 1947-ben megsemmisült. Aron ben Moses ben Aser látta el pontációval és a maszóra megjegyzéseivel, de nem ő írta. A kézirat mintakódexnek készült, csak húsvétkor, pünkösdkor és a sátoros ünnepen olvastak fel belőle, különben az írástudók használták vitás kérdések eldöntésére, ezért különleges gonddal készült. Jelenleg Jeruzsálemben van, és a héber nyelvű Biblia Jeruzsálemi Héber Egyetemen készített kritikai kiadásának alapjául szolgál. A *Leningrádi kódex* (*Codex Leningradensis*) (L) a teljes Ószövetséget tartalmazza, 1008-ban készült, és az Aron ben Moses ben Aser által írt kéziratok másolata. A felsorolt legjelentősebb kódexek a Tiberiásban a több nemzedéken át – a VIII. század második felétől a X. század közepéig – tevékeny Ben Aser család munkásságából származnak. A *Pétervári prófétakódex* (*Codex Petropolitanus*) (V^p) 916-ból származik. Izajás, Jeremiás, Ezekiel és a tizenkét kispóféta könyvét tartalmazza. Jellegzetessége, hogy a babiloni pontációt használja, de a maszorában (szöveghez fűzött kritikai megjegyzések) és pontációban a tiberiási hatás is érvényesül.

A X–XII. századtól kezdve a maszoréta szöveg számos kézírata maradt ránk. A nyomtatott kiadások közül az 1524–1525-ben Velencében *Daniel*

Bomberg kiadásában megjelent héber szöveget kell megemlíteni (*Bombergiana*), amelyet Jakob ben Chajim készített a maszora elvei alapján, és egészen a XX. századig mértékadó – textus receptus – lett a héber nyelvű Ószövetség minden további kiadása számára. Ez egy úgynevezett rabbi-biblia, vagyis a héber szöveg mellett tartalmazza még az arám fordítást (*Targum*), mértékadó rabbik magyarázatait és a maszorát. Jakob ben Chajim azonban viszonylag késői, a XIII–XV. századból való kéziratokat használt. *P. Kahle* kutatásai nyomán a kritikai kiadások a textus receptus helyett ősbiblia és jobb szöveget vesznek alapul. Így a *R. Kittel* kiadásában megjelent *Biblica Hebraica* (Stuttgart) (BHK) harmadik kiadásától kezdve (1937) és a *K. Elliger* és *W. Rudolph* kiadásában megjelent *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (1967–1977) a Leningrádi kódex szövegét, míg Jeruzsálemben a Héber Egyetemen 1975-től kezdődően publikált kritikai kiadás, a *Hebrew University Bibel* – *G. H. Goshen-Gottstein*, *C. Rabin*, *S. Talmon* gondozásában – az Aleppo-kódex szövegét veszi alapul.

Irodalom

J. Wellhausen: Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1891; – *C. D. Ginsburg*: Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, London 1897, New York 1966; – *F. Delitzsch*: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, 1920; – *P. E. Kahle*: Massoreten des Westens I–II., Stuttgart 1927–1930; – *P. E. Kahle*: The Cairo Geniza, Oxford 1947, 1959², német nyelven: Die Kairoer Geniza, Berlin 1962; – *B. J. Roberts*: The Old Testament Text and Version, Cardiff 1951; – *E. Würthwein*: Der Text des Alten Testaments, 1952. 1988³; – *W. F. Albright*: New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible, BASOR 140 (1955) 27–33 old.; – *F. M. Cross*: The Oldest Manuscripts from Qumran, JBL 74 (1955) 147–172 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 147–176 old.; – *M. Greenberg*: The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judaean Desert, JAOS 76 (1956) 157–167 old.: The Canon and Massorah of the Hebrew Bible, S. Z. Leiman szerk., New York 1974, 298–319 old.; – *P. E. Kahle*: The Masoretic Text of the Bible and the Pronunciation of Hebrew, JJS 7 (1956) 133–153 old.; – *P. Skehan*: The Qumran Manuscripts and Textual Criticism, VTS 4 (1957) 148–160 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 212–225 old.; – *M. J. Dahood*: The Value of Ugaritic for Textual Criticism, Bib 40 (1959) 160–170 old.; – *F. M. Cross*: The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, New York and London 1958, Garden City 1980³; – Textus. Annual of the Hebrew University Bible Project, Jerusalem 1960-tól – *P. E. Kahle*: Die Aussprache des Hebräischen in Palestina vor der Zeit der tiberischen Masoreten, VT 10 (1960) 375–385 old.; – *H. M. Orlinsky*: Textual Criticism of the Old Testament: The

Bible and the Ancient Near East, Fs. W. Albright szerk. G. E. Wright, London 1960, New York 1961, 113–132 old.; – *P. E. Kahle*: Der hebräische Bibeltext seit F. Delitzsch, Stuttgart 1961; – *G. Vermes*: Scripture and Tradition in Judaism, Leiden 1961, 1973; The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective, London 1982; – *M. H. Goshen-Gottstein*: The Rise of the Tiberian Bible Text (1963): The Canon and Masorah of the Hebrew Bible, S. Z. Leiman szerk., New York 1974, 666–709 old.; – *A. Jepsen*: Von den Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik, VTS 9 (1963) 332–341 old.; – *M. Mansoor*: The Massoretic Text in the Light of Qumran, VTS 9 (1963) 305–321 old.; – *S. Talmon*: Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts, Textus 4 (1964) 95–132 old.; – *F. M. Cross*: The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert, HThR 57 (1964) 281–299 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 177–195 old.; – *A. Sanders*: Pre-Massoretic Psalter Rexts, CBQ 27 (1965) 114–123 old.; – *P. Skehan*: The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament, BA 28 (1965) 87–100 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 264–277 old.; – *F. M. Cross*: The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text, IEJ 16 (1966) 81–95 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 278–292 old.; – *S. Szyszman*: La famille des massorètes karaïtes Ben Asher et la Codex Alepensis, RB 73 (1966) 531–551 old.; – *M. H. Goshen-Gottstein*: Hebrew Biblical Manuscripts: Their History and Their Place in the (Hebrew University Bible Project) Edition, Bib 48 (1967) 243–290 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1974, 42–89 old.; – *J. Barr*: Comparative Philology and the Text of the Old Testament, Oxford 1968; – *S. Talmon*: The Old Testament Text: The Cambridge History of Bible I, Cambridge and New York 1970, 159–199 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk., Cambridge, Mass. and London 1975, 1–41 old.; – *G. E. Weil*: La Massorah, REJ 131 (1972) 5–104 old.; – *A. Sanders*: Palestinian Manuscripts 1947–1972, JJS 4 (1973) 74–83 old.: Qumran and the History of the Biblical Text, F. M. Cross szerk. Cambridge, Mass. and London 1975, 401–413 old.; – *R. W. Klein*: Textual Criticism of the Old Testament. From the Septuagint to Qumran, Philadelphia 1974; – *F. M. Cross* szerk.: Qumran and the History of the Biblical Text, Cambridge, Mass. and London 1975; – *P. R. Ackroyd*: Original Text and Canonical Text, USQR 32 (1977) 166–173 old.; – *D. Kellermann*: Bemerkungen zur Neuausgabe der Biblia Hebraica, ZDMG Suppl. III, 1, 1977, 128–138 old.; – *B. Albrektion*: Reflection on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible, VTS 29 (1978) 49–65 old.; – *M. H. Goshen-Gottstein*: The Aleppo-Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text, BA 49 (1979) 145–163 old.; Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth, JBL 102 (1983) 365–399 old.; The Development of the Hebrew Text of the Bible: Theories and Practice of Textual Criticism, VT 42 (1992) 204–213 old.; – *D. Barthélemy*: Études d'histoire du text de l'Ancient Testament, OBO 21, Göttingen 1978; Critique Textuelle de l'Ancient Testament, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, OBO 50, 1, 1982; 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations, OBO 50, 1, Göttingen 1986; – *F. E. Deist*: Towards the Text of Old Testament. 1978; – *S. P. Brock*: Bibelhandschriften I

Altes Testament, TRE 109–114 old. 1980. 1993; – *I. Yeivin*: Introduction to the Tiberian Masorah, kiadta E. J. Revell, Masoretic Studies 5 (1980); – *M. Haran*: Book-Scrolls in Israel in Prae-Exilic Times, JJS 33 (1982) 161–173 old.; Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple-Period, HUCA 54 (1983) 111–122 old.; – *W. D. Davies*: Reflections about the Use of the Old Testament in the New in its Historical Context, JQR 74 (1983/4) 105–136 old.; – *M. Wise*: The Dead Sea Scrolls, BA 49 (1986) 140–154 old.; – *R. Wonneberger*: Leitfaden zur Biblica Hebraica Stuttgartensia, 1986.

4. §. AZ ÓSZÖVETSÉG FORDÍTÁSAI

1. Görög nyelvű fordítások

Az Ószövetség héber szövegének első és legjelentősebb ókori fordítása a görög nyelvű *Septuaginta* (*LXX*, *Hetvenes fordítás*), amely a Kr. e. III. század közepétől kezdődően az egyiptomi, görögül beszélő zsidó diasporában, Alexandriában keletkezett, és legkésőbb Kr. e. 150 körül elkészült. A fordítást az tette szükségessé, hogy az Egyiptomban élő zsidók zöme már nem értette a héber nyelvet, s a szent szövegeket is csak görögül tudták olvasni.

A Septuaginta keletkezésének legendaszerű elbeszélését a Kr. e. II. század elején keletkezett Ariszteász levél írja le. Ebben a levél állítólagos szerzője – Ariszteász – elmondja, hogy az alexandriai könyvtár előljárója egy nap azzal a javaslattal fordult II. Ptolemaiosz Philadelphoszhoz (Kr. e. 285–246), Egyiptom hellenista uralkodójához, hogy a zsidók szent Törvényét is vegyék fel a királyi könyvtárba, de előbb fordítsák le görög nyelvre. A király elfogadta a javaslatot, és azonnal követeket küldött – köztük Ariszteászt is – Jeruzsálembe, Eleázár főpaphoz, hogy tőle tudós embereket kérjen a Törvény lefordítására. Eleázár 72 embert küldött Alexandriába, akik Phárosz szigetén, egymástól függetlenül 72 nap alatt alkészítették a fordítást, s amikor munkáikat összehasonlították, a fordítások teljesen megegyeztek egymással. A kész művet először a zsidó közösség előtt olvasták fel, amely elismerte és változtathatatatlannak ítélte, majd átadták a királynak, aki megcsodálta a Törvényt, és a fordítókat gazdag ajándékokkal megjutalmazva küldte haza.

A levél elbeszélésének legenda jellege kétségtelen. Célja elsősorban az volt, hogy a Törvény görög fordításának tekintélyét igazolja. A történet egyes elemei is ezt látszanak alátámasztani: a munka az alexandriai és jeruzsálemi legfőbb hatóságok együttműködésének eredménye, hozzáértő emberek végezték és az alexandriai zsidó közösség elismerte. Az Ariszteász levélnek tehát minden valószínűség szerint annyi az alapja, hogy a Tórát a Kr. e. III. században II. Ptolemaiosz Philadelphosz uralkodása idején Alexandriában héberből görögre fordították.

A Septuaginta keletkezése így csak nagy általánosságban körvonalazható. A fordítás fokozatokban, hosszabb idő alatt történt, amelyre egyébként maga az Ariszteász levél is rávilágít. Elbeszélése szerint csak a Tóra fordításáról volt szó, a többi könyvet a szerző nem említi. Elsőként nyilvánvalóan a Törvényt tették át görög nyelvre a Kr. e. III. század közepe táján, majd folyamatosan a többi könyvet. Ezt a feltevést alátámasztja az a tény, hogy a fordítás egyenetlen, jellege és minősége nem azonos. Így tehát a Septuaginta fordítások gyűjteménye, amelynek egyes részeit különböző stílus-készségű, más-más fordítási módszert alkalmazó és eltérő héber nyelvi ismeretekkel rendelkező írástudók készítették. A fordítók, ellentétben a levél elbeszélésével, nem palesztinai, hanem az alexandriai diasporában élő görög nyelvet beszélő zsidók voltak. Az egész munka, de legalábbis túlnyomó része Kr. e. 150 körül befejeződött. Jézus Sirák fia könyvének prólógusa (Kr. e. 132) szerint a Törvény mellett a Prófétákat és a többi Írást is lefordították már görög nyelvre.

A Septuaginta a könyvek sorrendjében nem követi a héber kánon beosztását, más csoportosításban gyűjti össze az egyes írásokat. Ezenfelül terjedelmében bővebb, több olyan könyvet tartalmaz, amelyek nem találhatók a héber nyelvű Bibliában. Mindezekről már részletesen volt szó az ószövetségi kánonnal kapcsolatban.

A Kr. u. II. századig a Septuagintának nagy tekintélye volt a hellenista zsidóság körében, s Egyiptomon kívül is elterjedt a görögül beszélő diasporában. A Kr. u. II. századtól, ahogyan a rabbinizmus lett a zsidóság mértékadó vallási irányzata, a Septuaginta fokozatosan elvesztette addigi vezető helyzetét, megnőtt viszont szerepe és jelentősége a kereszténységben, amely elsősorban a görög nyelvet beszélő pogány világban terjedt, s így szükségszerűen a Septuaginta közvetítésével ismerte és használta az Ószövetséget. A kereszténység Septuagintát mint saját Bibliáját használta

és az ókeresztény egyházban az Ószövetség mértékadó formájának tekintették. Nyelvileg és eszmeileg egyaránt nagy hatással volt a keresztény világra.

A Septuaginta további történetét a zsidóság és a kereszténység körében egyaránt a szöveg javítására, az eredeti héber és a görög szöveg közötti eltérések kiküszöbölésére való törekvés jellemzi. A zsidók és keresztények közötti vitákban a keresztények a Septuagintát használták, amikor az Ószövetségből érveltek a zsidókkal szemben, míg a zsidóság arra hivatkozott, hogy a görög fordítás nem adja vissza hűen a héber szöveget. Kétségtelen, hogy a fordítás nem mindig szabatos, de az eltérésekben jelentős szerepet játszik az a tény, hogy a Septuaginta nem a kanonizálás után hivatalosnak számító, hanem korábbi héber szövegből készült, amely eltért a későbbi egységesített szövegtől. Ezért a Kr. u. II. században a hellenista zsidóság körében felmerült egy jobb görög fordítás igénye. Többen is elvégezték ezt a munkát, közülük a három legfontosabb: *Aquila*, *Theodotion* és *Szümmakhosz*. A róluk elnevezett fordítások csak töredékekben maradtak ránk.

Aquila prozelita, zsidó vallásra áttért pogány volt, a zsidó hagyomány szerint a híres rabbi Akiba tanítványa. A róla elnevezett fordítást 130 körül készítette. Munkájának jellegzetessége, hogy a héber szöveget szolgálja, szó szerint fordította, még akkor is, ha ez az érthetőség vagy a görög nyelv szabályainak rovására ment. Fordítása nagy tekintélyre tett szert a zsidók között. Csak részletek maradtak meg a kairói genizában és Origenész Hexaplijának töredékeiben.

Theodotion szintén prozelita, a II. század közepén készítette munkáját, amely nem új fordítás, hanem a Septuaginta hibáinak javítása a héber szöveg alapján. Műve a keresztényekre is hatással volt, ennek jele, hogy Dániel könyvének Theodotion-féle fordítása teljesen kiszorította a használatból a Septuagintát.

Szümmakhosz 170 körül fordította le az Ószövetséget, szabadabban mint *Aquila* vagy *Theodotion*. Célja az volt, hogy munkája megfeleljen a görög nyelvhasználatnak is. Fordítása csak a Hexapla-töredékekben maradt meg.

A Septuaginta javítását a kereszténység is szükségesnek érezte, mivel az annyira nagyra becsült fordítás görög szövegének minősége egyre romlott. Az ismételt próbálkozás, hogy a szöveget a héber alapján kiigazítsák, a további görög fordítások hatása, a kifejezéseknek az akkor

használt nyelvhez alakítása, és nem kevésbé a többszörös másolásból adódó hibák folytán egyre több lett a szövegváltozat. Az ókeresztény egyházban a Septuaginta javításának legnagyobb vállalkozása *Origenész* nevéhez fűződik, aki céljául tűzte ki a görög fordítás tekintélyének helyreállítását a szövegváltozatok, a lectio varians-ok eltávolításával és a szöveg eredeti formájának visszaállításával. Az is szándéka volt, hogy a keresztény teológusokat felvértezze a zsidókkal való hitvitákban, akik ismételten az eredeti héber szövegre hivatkoztak. Mindezt úgy akarta elérni, hogy bemutatta a Septuaginta és héber szöveg közötti kapcsolatot – mi az egybeesés és különbség –, felsorakoztatva melléjük a többi görög fordítást is.

Munkájának eredménye a 230 és 240 között készített *Hexapla*. Ebben hat oszlopban egymás mellé állította: 1) a héber mássalhangzós szöveget, 2) a héber szöveget görög átírásban, 3) Aquila fordítását, 4) Szüm-makhosz fordítását, 5) a Septuagintát és 6) Theodotion fordítását. Bizonyos ószövetségi könyvekhez még további zsidó eredetű görög nyelvű fordításokat is csatolt a hetedik, nyolcadik és kilencedik oszlopban. Arra törekedett, hogy a Septuaginta szövegét más, szó szerintibb fordítások bevonásával az eredeti héberhez közelítse. Ezért azokat a szavakat, amelyek a héber szöveg szerint hiányoztak a Septuagintából, jelzéssel (aszteriskosz *) ellátva beállította más fordításokból, főként a Theodotionból. Ugyanígy megkülönböztető jelzéssel (obelosz +) látta el a Septuaginta többletként előforduló szavait, amelyek a héber szövegből hiányoztak. A szövegváltozatokra is alkalmazta ezeket a jeleket, mégpedig úgy, hogy a Septuaginta hagyományozott szövegét obeloszal jelölte, és aszteriskosszal hozzáfűzte a legfőbb olvasási módokat. Origenész készített még egy *Tetraplát* is, amelyből a héber szöveg hiányzott. A Hexaplából csak töredékek maradtak meg. Eredetijét a Tetraplával együtt Cezareában őrizték, de az arab hódítás után a VI. században nyoma veszett.

Az ókeresztény egyházban Origenészen kívül még mások is javították a Septuaginta szövegét. *Jeromos* 400 körül Origenész munkájával együtt a Septuaginta *Lukiánosz* († 312) és *Heszükhiosz* († 311) szövegrecenzióját említi: „Alexandria és Egyiptom Septuagintájában Heszükhioszt dicséri, Bizánc Antiochiai Lukiánosz példányait becsüli. A köztük fekvő provinciák a palesztinai kódexeket olvassák, amelyeket Origenész készített, és Euszébiosz és Pamphilosz tett közzé” (Praefatio in librum Palipomenon).

A kereszténység előtti időszakból csak kevés és töredékes részlet maradt a görög szövegből. A Septuaginta jelentős ókori szövegemlékei az ókeresztény egyházban keletkeztek, közülük elsőként említjük a Kr. u. II–IV. századból származó *Chester Beatty* papiruszokat, amelyeknek jellegzetessége, hogy nem tekercs, hanem kódex formában készültek. Az 1933-tól kezdve nyilvánosságra hozott szövegek főként az Újszövetség szempontjából fontosak, de a II kódex 9 ószövetségi könyv görög szövegének jelentős részét is tartalmazza. Az Ószövetség teljes görög fordítása a IV. századtól kezdve a nagy kódexekben maradt meg, amelyek közül csak a legnevezetesebbeket említjük.

A *Vatikáni kódex (Codex Vaticanus) (B.03)*. a IV. század elejéről származik, 734 lapon, 3 oszlopban az Ószövetség görög fordítását és az Újszövetséget tartalmazza. Az egyiptomi szövegformát hozza, eleje és vége hiányzik, csak a Gen 46, 28-tól kezdődik. A *Sínai kódex (Codex Sinaiticus) (S.01)* szintén a IV. századból való, a teljes Újszövetség megtalálható benne, az Ószövetség egyes részei hiányoznak. Az *Alexandriai kódex (Codex Alexandrinus) (A.02)* az V. században készült, a teljes Ószövetség mellett az Újszövetséget is tartalmazza, kisebb hiányokkal. A Septuaginta fontos tanúi a kéziratokon kívül az egyházatyák írásai is, amelyek számtalan idézetet hoznak az Ószövetség görög szövegéből. A Septuaginta első nyomtatott kiadása a *Biblia Polyglotta Complutensis* 1514–1517-ből. Jelentős az V. Sixtus pápa rendeletére 1587-ben Rómában kiadott *Editio Sixtina*, amely egészen a XIX. századig mértékadó lett a többi nyomtatott kiadás számára. Szövegének alapja a Sínai kódex.

Jelenleg a Septuaginta szövegének két kritikai kézi kiadása van. Az egyik *H. B. Swete* gondozásában – *The Old Testament in Greek*, 1887–1891 között jelent meg 3 kötetben, s azóta több kiadásra is sor került. A Vatikáni kódex szövegét veszi alapul, amelyet kiegészít az Alexandriai és Sínai kódex szövegével, a kritikai apparátusban pedig közli a fontosabb majusculus kódexek változatait. A másik *A. Rahlfs* kiadása, a *Septuaginta*, két kötetben (Stuttgart) 1935-ben, a három legfontosabb kézirat a Vatikáni, Sínai és Alexandriai kódex szövegét veszi alapul. Még két nagy kritikai kiadás készült, amelyek célja, hogy a szövegváltozatok lehetőség szerinti teljességét nyújtsák. Az egyik *A. E. Brooke, N. McLean és H. St. Thackeray* gondozásában 1905 és 1940 között Cambridgeben jelent meg, amelynek alapja a Vatikáni kódex szövege, kijavítva az egyértelmű hibákat, a hiányokat pedig a Sínai és az

Alexandriai kódexből pótolták. A kritikai apparátusban messzemenően felhasználták a különböző szövegtanúkat. A másik a göttingeni Septuaginta kiadás, 1931-től folytatólagosan jelenik meg *R. Hanhart, W. Kappler, A. Rahlfs, J. W. Wevers, J. Ziegler* gondozásában. Munkamódszerüket az jellemzi, hogy nem egy kézirat szövegét veszik alapul, hanem a rendelkezésre álló szövegtanúkból mindenkor azt a változatot emeli ki, amely a héber szöveghez hasonlóan a legjobbnak tűnik. A kritikai apparátusban viszont megtalálható a kéziratok anyaga, szövegcsoportok szerint rendezve, ezzel lehetőséget nyújtva arra, hogy képet lehessen alkotni a hagyományról.

2. Egyéb ókori fordítások

Targum

A babiloni fogságot követő időben a zsidóság körében a héber háttérbe szorult, s helyette az arám lett a hétköznapi nyelv. A nép egyre kevésbé értette a hébert, amely fokozatosan szent nyelvvé vált, s művelői elsősorban az írástudók voltak. Mivel a szent iratokat is héberül írták, ezért a zsinagógai istentiszteleten egy-egy szakasz felolvasása után a fordító (turgeman vagy meturgeman) arám nyelvre fordította a szöveget.

Az istentiszteleteken a fordítás szóban történt, de idővel írásba is foglalták. Az így keletkezett szövegeket targumnak (jelentése fordítás) nevezik. A targum nemcsak egyszerű fordítás, mert belefűzték a bibliai szövegek értelmezését és magyarázatát, sőt a jelenre való alkalmazását is, az egyes nehezen érthető részeket pedig körülírva adták vissza. Ezért homiletikus jellege van, és rányomja bélyegét a kor teológiai értelmezése. Jóllehet a fordítást a héber szöveg és a zsidóság mértékadó értelmezése meghatározta, mégis a szószerintiség, a körülírás vagy a magyarázat tekintetében helyi hagyományok alakultak ki. Ilyen körülmények között kezdetben több, egymástól különböző arám változat keletkezett. A legősibb szövegtanú a Qumránban talált targum töredékek, közöttük legjelentősebb a Jób targum töredéke, amely Jób 17–42. fejezeteinek részeit tartalmazza (11 QtargJob).

A zsidóságban hivatalos tekintélyt élvező targumok viszonylag késői korból erednek. Ezek az *Onkelos targum* a Pentateuchushoz és a *Jonathan targum* a prófétákhoz. Végso formájuk Babilonban alakult ki, valószínűleg

a Kr. u. V. században, de anyaguk ősbibb, palesztinai eredetű. Nevüket Aquilától (Onkelos) és Theodotiontól (Jonathan) kölcsönözték, akik az Ószövetség pontos és szabatos görög fordítását készítették. Hasonló szándék, a héber szöveghez való közelítés és a magyarázat jellegű bővítések eltávolítása fedezhető fel mindkét targumban, s megnevezésük is ennek kifejezésére szolgál. A két targum azonban aligha egy-egy fordító, hanem valószínűleg több ember munkája. Szövegük kritikai kiadását A. Sperber tette közzé, *The Bibel in Aramaic* címen, négy kötetben, Leidenben, 1959–1973. között.

Ismertek még más, az ősi palesztinai targumot képviselő szövegek is, amelyek kisebb-nagyobb mértékben különböznek egymástól, és jobban magukon viselik a homiletikus jelleget. A palesztinai targum sohasem jutott az Onkelos és a Jonathan targumokhoz hasonló tekintélyre, szövegét nem egységesítették. Alapjában valószínűleg visszanyúlik időszámításunk kezdetéig, ezért nyelvezetében, szemléletében, értelmezésmódjában fontos tanúja lehet a Jézus korabeli Palesztinának. A palesztinai Pentateuchus targum tanúi a kairói genizában talált töredékek a Kr. u. VII–IX. századból és a vatikáni levéltárban 1957-ben talált teljes kézirat (*Codex Neofiti I.*) Kr. u. a XVI. századból, amelyek lehetővé teszik, hogy két másik, eddig már ismert Pentateuchus targum, az *I. Jeruzsálemi* – kiadta M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch)* Berlin 1903, Jeruzsálem 1974, újabb kiadása D. Rieder: *Ps. Jonathan, Targum Jonathan ben Uziel on Pentateuch*, Jeruzsálem 1974 – és *II. Jeruzsálemi vagy Töredék targum* – kiadta M. Ginsburger, *Fragmenten-targum (Thargum Jonathan jeruschalmi zum Pentateuch)* Berlin 1899 – szövegét is nagyobb összefüggésben, a palesztinai targummal való rokonságában vizsgálják.

A *Codex Neophyti* teljes, 450 lapból álló palesztinai Pentateuchus-targum kézírata. Szövegét A. Díez-Macho tette közzé *Neophyti I Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana* címmel 6 kötetben Madridban, 1968–1979 között. Szövegét a Pseudo-Jonathan targumával együtt francia fordításban, bevezetővel, az arám szöveghez készített kritikai apparátussal ellátva R. Le Déaut és J. Robert adta ki: *Targum de Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes*, I–V. Paris 1978–1981. Angol nyelvű fordítása rövid bevezetővel és megjegyzésekkel M. McNamara és M. Maher gondozásában jelenik meg 1987-től Edinburghben *The Aramaic Bible* címmel.

Szír és egyéb ókeresztény fordítások

A szír egyház Ó- és Újszövetségről készült fordítása a Pesitta, jelentése egyszerű (fordítás). Keletkezésének csak legendás körülményei ismertek. Keletkezési ideje bizonytalan, a Kr. u. II. és V. század között, egyes vélemények szerint a szír kereszténység kezdetén, a II. század elején készült. A Pesitta szövegtörténete problémákat vet fel, mivel szövege több helyen – a Pentateuchusban és Izajás könyvében – közel áll a targumokéhoz, s egyesek szerint ez közvetlen zsidó eredetre utal, nem zárva ki a későbbi keresztény átdolgozásokat. Ugyanakkor felfedezhető a Septuaginta hatása is, mivel ismételten találhatók benne olyan részletek, amelyek a maszoréta héber szöveggel szemben a Septuagintáénak felelnek meg. Kritikai kiadása folyamatban van Leidenben P. A. H. de Boer vezetése alatt. További ókeresztény fordítások: örmény (V. sz.), georgiai (V. sz.), gót (IV. sz.), kopt (III. sz.), etióp (IV., V. sz.).

Latin fordítás

A nyugati egyházban a Vulgátát megelőző *Vetus Latina* elnevezésű latin fordítás nyomai megtalálhatók a Kr. u. II. századtól kezdve. Első biztos jelei Szent Ciprián (200–258) munkáinak ószövetségi idézetei, később bőven fordulnak elő részletek a liturgikus szövegekben és az egyházatyák műveiben. Az elemzések arra utalnak, hogy a latin nyelvű fordítás a Septuagintából készült. A szövegek összehasonlítása alapján két típus – afrikai (Afra) és európai (Italia) – állapítható meg, de nem egészen világos, hogy egy vagy több fordításról, esetleg egy alapfordítás több változatáról van-e szó. A *Vetus Latina* teljes szövege nem maradt birtokunkban, csak a különböző helyen található idézetekből állítható össze. Kiadását a beuroni apátság *Vetus Latina* Intézetében készítik elő 1949-től B. Fischer irányításával. A Vulgátába a következő ószövetségi könyvek latin fordítását vették át a *Vetus Latina*-ból: Báruk, Bölcsesség, Jézus Sirák fia, a Makkabeusok 1–2. könyve és a Zsoltárok ólatin fordításának Hexapla alapján végzett átdolgozása (Psalt, Gallicanum).

Az ólatin fordítást fokozatosan egy másik – a nyugati egyházban a VIII–IX. századtól kezdve általánosan használt – latin fordítás váltotta fel, melyet a XVI. századtól *Versio Vulgátának* (általánosan elterjedt fordításnak) neveznek. A fordítás Jeromos (347–420) munkája, aki I. Damasus pápától (366–384) azt a megbízatást kapta, hogy javítsa ki a *Vetus*

Latina szövegét a Septuaginta alapján. Ennek nyomán először a Zsoltárok szövegét javította át, amelyet Róma városában a liturgiában használtak, s innen a neve: *Psalterium Romanum*.

Damasus halála után Jeromos Palesztinába utazott, ahol Cesareában Origenész Hexaplája alapján újra átdolgozta a Zsoltárok könyvét, amelyet először Gallia egyházai vettek át liturgiájukba, s ezért *Psalterium Gallicanum*nak nevezik. Később a Vulgata hivatalos római kiadásába és a római liturgiába is ennek a zsoltáros könyvnek szövegét használták fel. Munkájának további eredménye, hogy az Ószövetség többi könyvét a Hexapla alapján milyen mértékben javította, nem ismeretes, mivel csak Jób könyve maradt fenn és töredékek az Énekek énekéből, a Példabeszédekből és a Prédikátorok könyvéből.

Munkásságának koronája a 390 és 405 között a héber szöveg alapján készített új latin fordítás, amely felöleli a protokanonikus könyveket. Közöttük lefordította a zsoltárokat is (*Psalterium iuxta Hebraeos*), de ez a *Psalterium Gallicanum* elterjedtsége miatt használaton kívül maradt. A deuterokanonikus könyvek közül csak Tóbiást és Juditot fordította le arám nyelvből, Dániel és Eszter könyvének deuterokanonikus részeit pedig a Theodotionból pótolta. A többi – Báruk, Bölcsesség, Jézus Sirák fia és a Makkabeusok 1–2. könyve latin fordítását – a *Vetus Latina*-ból vették be a Vulgatába. Jeromos a könyvek sorrendjében nem a héber kánont, hanem a Septuagintát követte.

A Vulgata csak fokozatosan szorította ki az egyházi használatból a *Vetus Latinát*, és a VIII–IX. századtól lett általánosan elismert. Az állandó másolás és a latin szöveg (*Vetus Latina* – Vulgata) kölcsönhatása folytán azonban szükséges lett a szöveg revíziója. Különösen *Alcuin* († 804) munkássága volt jelentős, minthogy a következő három évszázadban az általa javított Vulgata szöveg terjedt el. A késő középkorban az úgynevezett párizsi Bibliát, a párizsi egyetemen készített recensiót használták Európában, sőt később a könyvnyomtatás megjelenésével is ezt a nem a legjobb kritikai értékű szöveget terjesztették.

A trienti zsinat 1546. április 8-án más, új fordításokkal szemben a Vulgata szövegét fogadta el a katolikus egyház hivatalos Bibliájának, amely szükségessé tette egy egységes, kritikailag is kifogástalan szöveg kiadását. V. Sixtus pápa rendeletére 1590-ben jelent meg az *Editio Sixtina*, majd további szövegrevízió eredményeként VIII. Kelemen pápa idején 1592-ben az *Editio Sixto-Clementina*. A Vulgata kritikai kiadását X. Pius

pápa megbízásából (1907. december 3.) szent Benedek rendi szerzetesek készítik, és 1926-tól 1986-ig folyamatosan elkészült az egész Ószövetség. A Vulgata kézikiadása, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, két kötetben, R. Weber OSB vezetése alatt Stuttgartban jelent meg 1969-ben (1983³).

Időközben a VI. Pál pápa megbízásából indult munka, amely a Vulgata szövegét a biblikus tudomány legújabb eredményei szerint az eredeti héber, görög és arám szöveg alapján javította, a *Nova Vulgata* vagy *Neo-Vulgata* címen befejeződött 1979-ben. A jövőben ezt a szöveget használják a római katolikus egyházban a latin nyelvű liturgikus szövegekben.

Irodalom a Septuagintához

H. B. Swete: An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge, 1902, 1914², New York 1968; – A. Rahlfs: Septuaginta Studien I–III., Göttingen 1904–1911, 1965; – G. F. Moore: The Antiochian Recension of LXX, *AJSL* 29 (1912–13) 37–62 old.; – A. Möhle: Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesajaübersetzungen des Akylos, Symmachos und Theodotion, *ZAW* 52 (1934) 176–183 old.; – A. Sperber: The Problems of the Septuagint Recensions, *JBL* 54 (1935) 73–92 old.; – H. J. Schoeps: Symmachusstuden I–III., *Neotest.* 6 (1942) 65–93 old.; *Bib* 26 (1945) 100–111 old.; 29 (1948) 35–51 old.; – L. J. Liebreich: Notes on the Greek Version of Symmachus, *JBL* (1944) 397–403 old.; – P. Kahle: Die Septuaginta: Fs O. Eissfeldt, 1947, 161–180 old.; – H. S. Gehman: The Hebraic Charakter of Septuagint Greek, *VT* 1 (1951) 81–90 old.; – E. Würthwein: Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1952, 1988²; – J. W. Wevers: Septuaginta-Forschungen, *ThR* 22 (1954) 85–138. 171–190 old.; – P. Kahle: Problems of the Septuagint, *Studia Patristica* 1 (1957) 328–338 old.; – E. Bickerman: The Septuaginta as a Translation, *PAAJR* 28 (1959) 1–39 old.; – P. Kahle: The Greek Bible Manuscripts Used by Origen, *JBL* 79 (1960) 111–118 old.; – R. Hanhart: Fragen um die Entstehung der LXX, *VT* 12 (1962) 139–163 old.; – J. Ziegler: Die Septuagint, *Würzburger Universitätsreden* 33, 1962; – D. W. Gooding: Aristes and Septuagint Origins. A Review of Recent Studies, *VT* 13 (1963) 356–379 old.; – S. Jellicoe: The Hesychian Recension Reconsidered, *JBL* 82 (1963) 409–418 old.; – B. Metzger: The Lucianic Recension of the Greek Bible: Chapters in the History of New Testament Textual Criticism, Leiden 1963, 1–41 old.; – D. Barthélemy: L'Ancient Testament à mûri à Alexandrie, *ThZ* 21 (1965) 358–370 old.; – J. Reider: An Index to Aqilq, *VTS* 12 (1966); – S. Jellicoe: The Septuagint and Modern Study, Oxford and New York 1968; – Ch. Rabin: The Translation Process and the Character of the Septuagint, *Textus* 6 (1968) 1–26 old.; – J. W. Wevers: Septuaginta-Forschung seit 1954, *ThR* 33 (1968) 18–76 old.; – S. P. Brock: Origen's Aims as a Textual Critic of the Old Testament, *Studia Patristica* 10 *TU* 107 (1970) 215–218 old.; – J. Ziegler: Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta, Göttingen 1971; – R. Hanhart: Die Septuaginta als Problem der Textgeschichte, der Forschungsgeschichte und der Theologie, *VTS* 22 (1972) 185–200 old.; – S. P. Brock–C. T. Fritsch–S. Jellicoe: A Classified Bibliography of the Septuagint, Leiden 1973; – P. Walters–D. W. Gooding: The Text of

the Septuagint, Cambridge and New York 1973; – *S. Jellicoe* szerk.: Studies in the Septuagint. Origins, Recensions and Interpretations. Selected Essays with a Prolegomenon, New York 1974; – *H. M. Orlinsky*: The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators, HUCA 46 (1975) 89–114 old.; – *D. Barthélemy*: Les Devanciers d'Aquila, VTS 10, Leiden 1963; Études d'histoire du texte de l'Ancient Testament, OBO 21, Göttingen 1978; – *M. H. Goshen-Gottstein*: Theory and Practice of Textual Criticism. The Textual Use of the Septuagint, Textus 3 (1963) 130–158 old.; – *J. W. Wevers*: Proto-Septuagint Studies: The Seed of Wisdom. FS. J. Meek, Toronto 1964, 58–77 old.; – *R. Hanhart*: Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie. Drei Studien zum Judentum, TEH 140, 1967, 38–64 old.; Die Übersetzungstechnik der Septuaginta als Interpretation, Mélanges Dominique Barthélemy, szerk. P. Casetti–O. Keel–A. Schenker, OBO 38, Göttingen 1981, 135–157 old.; Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. FS Isaac Seligman, 1983, 331–346 old.; Zum gegenwärtigen Stand der Septuaginta-Forschung: De Septuaginta. Studies in Honour of John Wevers, szerk. A. Pietersma–C. Cox, Mississauga/Ont. 1984, 3–18 old.; Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Definition des „Hellenistischen Judentums“, VTS 40, Leiden 1988, 67–80 old.; Septuaginta: szerk. G. Strecker, Grundkurs Theologie, UB 421, Stuttgart 1989, 179–196 old.; – *X. Jacques*: List of Septuagint Words Sharing Common Elements, Roma 1972; – *J. Schreiner* szerk.: Wort, Lied und Gottesspruch, Beiträge zur Septuaginta, FS. J. Zieger, Würzburg 1972; – *H. M. Orlinsky*: Essays in Biblical Culture and Bible Translation, New York 1974; – *K. Müller*: Aristeeasbrief, TRE 3 (1978) 719–725 old.; – *S. P. Brock*: Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische, TRE 6 (1980) 163–172 old.; – *B. M. Metzger*: Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography, Oxford 1981; – *E. Tov*: The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research, Jerusalem Biblical Studies 3 1981; Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the other Books, Mélanges Dominique Barthélemy, OBO 38, Göttingen 1981, 578–592 old.; Did the Septuagint Translators always understand their Hebrew Text?: De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers szerk. A. Pietersma, C. Cox, Mississauga/Ont. 1984, 53 köv. old.; Die griechischen Bibelübersetzungen, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 20. 1 1987, 121–189 old.; – *R. Le Déaut*: La Septant, un Targum?: Études sur le Judaïsme Hellénistique (Congrès de Strasbourg 1983), szerk. R. Kuntzmann–J. Schlosser, Paris 1984, 147–195 old.; – *A. Pietersma–C. Cox* szerk.: De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers, Mississauga/Ont. 1984; – *A. Pietersma*: Septuagint Research, VT 34 (1984) 296–311 old.; – *P. M. Bogaert*: Les études sur la Septant: Bilan et perspectives, RThL 16 (1985) 174–200 old.; – *M. Harl*: La Bible d'Alexandrie I, La Genèse, Paris 1986; – *M. Harl–G. Dorival–O. Munnich* szerk.: La Bible Grecque des Septant, du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien, Paris 1988; – VI. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Jerusalem 1986, szerk. C. E. Cox, Atlanta 1987.

Irodalom a Targumokhoz

P. Churgin: The Targum and Septuagint, AJSL 50 (1933/34) 41–65 old.; – *M. Churgin–L. Smolar–M. Aberbach*: Studies in Targum Jonathan to the Prophets 1983; –

A. Díez-Macho: The recently discovered Palestinian Targum: its antiquity and relationship with the other targums, VTS 7, Leiden 1960, 22 old. köv.; *Le Targum Palestinien*, RevSR 47 (1973) 169–231 old.; *Exégèse biblique et Judaïsme*, szerk. J. E. Menard, Strassburg 1973, 15–77 old.; *Targum Palestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonathan eiusque Hispanica versio* 4. vol. Numeri (1977), Exodus, Leviticus vol. 2., Deuteronomium vol. 5. (1980), *Biblia Polyglotta Matritensis* Ser. 4.; – *G. Vermes*: *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, 1973, 96 old. köv.; – *P. Wernberg-Moller*: An Inquiry into the validity of the text-critical argument for an early dating of the recently discovered Palestinian Targum, VT 12 (1962) 312–330 old.; – *R. Le Déaut*: *Introduction a la littérature targumique*, Roma 1966; *The Current State of Targumic Studies*, BTB 4 (1974) 3–32 old.; *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, Rom 1982; – *M. McNamara*: *Targumic Studies*, CBQ 28 (1966) 1–19 old.; *Targum and Testament*, Shannon 1972; *Targum to the Pentateuch*, Rom 1978; – *P. Nickels*: *Targum and New Testament. A Bibliography*, Rom 1967; – *W. Ethridge*: *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*, 1968; – *J. Bowker*: *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, 1968; – *B. Grossfeld*: *A Bibliography of Targum Literature*, Cincinnati 1972, II. 1978; – *J. P. M. van der Ploeg*–*A. S. van der Woude*: *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, Leiden 1971; – *J. Gray*: *The Massoretic Text of Job, The Targum and Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11 QtargJob)*, ZAW 86 (1974) 331–350 old.; – *D. W. Gooding*: *On the Use of the LXX for dating midrashic elements in the Targum*, JThS 25 (1974) 1–11 old.; – *J. Heinemann*: *Early Halakhah in the Palestinian Targumim*, JJS 25 (1974) 114–122 old.; – *Sh. Lund*–*J. Foster*: *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex I, Missoula/Mont.*, SBL Aramaic Studies 2 (1977); – *M. Sokoloff*: *The Targum of Job from Qumran Cave XI*, Ramat Gan 1974; – *A. D. York*: *The Dating of Targumic Material*, JSJ 5 (1974) 49–62 old.; – *M. H. Goshen-Gottstein*: *The „Third Targum” on Esther and Ms. Neofiti 1*, Bib 56 (1975) 301–329 old.; – *Newsletter for Targum Studies* szerk. W. E. Aufrecht, 1974-től a 3. számtól: *Newsletter for Targumic and Cognate Studies*; – *M. L. Klein*: *The Fragment Targums of the Pentateuch according to their extant Sources*, AnBib 76, Roma 1980; – *E. Levine*: *The Biography of the Aramaic Bible*, ZAW 94 (1980) 353–379 old.; – *P. Schaefer*: *Targumim*, TRE 6 (1980) 216–228 old.; – *J. T. Forestell*: *Targumic Traditions and the New Testament. An Annotated Bibliography*, Chico 1981; – *B. Chilton*: *Targumic Approach to the Gospels*, Lanham 1986.

Irodalom a Vulgátához

S. Berger: *Histoire de la vulgate pendant les premiers siècle du moyen âge*, Paris 1893; – *P. Capelle*: *Le Text du psautier latin en Afrique*, Rome 1913; – *H. Quentin*: *Mémoire sur l'établissement du text de la vulgate*, Rome 1922; – *A. V. Billen*: *The Old Latin Texts of Heptateuch*, Cambridge 1927; – *F. Stummer*: *Die lateinische Bibel vor Hieronymus und das Judentum*, ThGl 19 (1927) 184–199 old.; – *Einführung in die lateinische Bibel* 1928; – *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testaments aus der Hebraica Veritas*, Bib 10 (1929) 3–30 old.; *Hauptprobleme der Erforschung der alttestamentlichen Vulgata*,

BZAW 66, 1936, 233–239 old.; Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus, ZAW NF 17 (1940/41) 251–269 old.; Beiträge zur Exegese der Vulgata, ZAW 21 (1949–1950) 152 köv. old.; Zur Stilgeschichte der alten Bibelübersetzungen, ZAW (1945–1948) 195–231 old.; – *J. Schildenberger*: Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches. I. Die alte afrikanische Textgestalt, Beuron 1941; – *B. Fischer*: Die Alkuin-Bibel, Freiburg i. Br. 1957; Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben, Düsseldorf 1965, II. 156–216 old.; – *J. Barr*: St Jerome's Appretiation of Hebrew, BJRL 49 (1966–1967) 281–302 old.; St. Jerome and the Sounds of Hebrew, JSS 12 (1967) 1–36 old.; – *J. Ziegler*: Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften, Vorlesungsverzeichnis Braunsberg 1943/44; Antike und moderne lateinische Psalmübersetzungen, SBAW München 1960; – *A. Allgeier*: Haec vetus et vulgata editio. Neue wort- und begriffsgeschichtliche Beiträge zur Bibel auf dem Tridentinum, Bib 29 (1948) 353–390 old.; – *B. Botte*: Itala, DBS 4 (1949) 772–782 old.; – *R. Weber*: Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers Latins, CBLa 10, 1953; – *G. Q. A. Meershoek*: Le Latin Biblique d'après Saint Jerome, Latinitas Christianorum Primaeva Fasc. 20. 1966; – *B. Kedar-Kopfstein*: The Vulgate as a Translation. Diss. Hebrew University Jerusalem 1968; – *R. Loewe*: The Medieval History of the latin Vulgate, The Cambridge History of the Bible 2, 1969, 102–154 old.; – *V. Reichmann*–*S. P. Brock*: Übersetzungen ins Lateinische, TRE 6 (1980) 172–181 old.; – *P. Neutin*: Hieronymus, TRE 15 (1986) 304–315 old.

MÁSODIK RÉSZ

A Törvény

I. FEJEZET

A PENTATEUCHUS ÉS PENTATEUCHUS-KRITIKA

5. §. A PENTATEUCHUS NEVE, RÉSZEI

1. A Pentateuchus neve

Az Ószövetség öt összefüggő könyvvel kezdődik. A könyvek törvényei és utasításai Izrael népének az élet és magatartás, a vallás és erkölcs kötelező normáit jelentették, ezért a zsidók összefoglaló néven Törvénynek, a Törvény könyvének, héberül Tórának nevezték. Az öt könyvet egyenként a Törvény „egyötöd” részének tekintik. Mivel a hagyomány Mózeset tartotta a könyvek szerzőjének, és ő a könyvekben elbeszélt események jelentős részének főszereplője, ezért nevezik Mózes Törvényének, Mózes Törvényes könyvének is.

A Törvény öt részre való felosztása korán, már a Kr. e. IV. században megtörténik. Erre következtethetünk abból a tényből, hogy a Septuaginta – az Ószövetség görög fordítása (Kr. e. III. század) – már ismeri és követi ezt a beosztást. A felosztás gyakorlati szempontból történt, és az volt a célja, hogy a Törvény szövegét öt egyenlő terjedelmű könyvtekercsre bontva tokban elhelyezhessék. Kétségtelen azonban, hogy a felosztás egyben a könyvek tartalmát is jelzi.

Mózes öt könyvének tudományos neve: Pentateuchus. Először a Kr. u. II. században Tertullianusnál találjuk ezt a görög nyelvű megnevezést. Eredete összefügg a Törvény szövegének felosztásával: penta = öt, teukhé = eszköz, amelyen a könyvtekercs tokját, később pedig a könyveket értették. A hé pentateuché (biblos) jelentése: az öt tekercsből álló (könyv). Ebből a görög névből keletkezett az öt könyv nevének latinos formája: pentateuchus (liber), amelyet ma a tudományos szóhasználatban az öt könyv megjelölésére használunk.

A könyveknek külön nevük is van. Megnevezésükre a könyvek kezdő szavait használták a zsidók.

1. b^ʿresit: kezdetben
2. w^ʿlle s^ʿmot: és ezek a nevek
3. wajjiqra^ʿ: és hívta
4. wajj^ʿdabber: és mondta – vagy b^ʿmidbar: a pusztában
5. 'elle-had^ʿbarim: ezek a szavak

A görögök olyan neveket adtak, amelyek kifejezik vagy helyesebben kifejeznek valamit a könyvek tartalmából. A görög nevek latinosa átírását vagy fordítását használja a tudományos irodalom, ezért ez a könyv is ezt a szóhasználatot követi.

1. Genesis – Genesis: Teremtés könyve
2. Exodus – Exodus: Kivonulás könyve
3. Leuitikon – Leviticus: Leviták könyve
4. Arithmoi – Numeri: Számok könyve
5. Deuteronomion – Deuteronomium: Második Törvénykönyv

Az öt könyv kronologikusan a világ teremtésétől kezdve, a Mózes haláláig történt eseményeket tartalmazza. József könyve Mózes halálára utalva, folytatja és befejezi a Pentateuchusban megkezdett témát: leírja Kánaánnak, az Ígéret földjének elfoglalását. Ezért olyan tudományos vélemény is van, amely szerint József könyve szorosabban a megelőző öt könyvhöz tartozik, és így helyesebb lenne a Pentateuchus helyett a HEXATEUCHUS-ról (hat könyv: Gen–József) beszélni (*G. von Rad*). Más vélemény viszont négy könyv, Gen–Ex–Lev–Num eredeti egységét vallja, amelyet így a Pentateuchus helyett TETRATEUCHUS névvel jelöl. Ennek az elgondolásnak szerzője *M. Noth*, aki a Deuteronomium önállóságát hangsúlyozza a másik négy könyvvel szemben. Noth úgy véli, hogy a Deuteronomium eredetileg egy nagyobb egységnek, az úgynevezett Deuteronomisztikus történeti műnek volt a bevezetője, amely a következő könyveket foglalta magába: József–Bírák–Sámuel 1–2. és a Királyok 1–2. könyve.

2. A Pentateuchus részei

A Pentateuchus a világ teremtésétől és a népek eredetétől kiindulva, elbeszéli a páttriárkák történetét, az izraeliták egyiptomi tartózkodását, a Sínai-hegynél történt szövetségekötést, a pusztai vándorlás eseményeit, Kelet-Jordánia elfoglalását és Mózes halálát. Az öt könyv (Gen, Ex, Lev, Num, D-Dt) ennek az eseménysornak egy-egy részletét beszél el.

Az elbeszélés fonalát törvényszövegek, törvénygyűjtemények, rendelkezések szakítják meg, amelyeket úgy illesztettek be a történetek me-

netébe, ahogy ezek történeti keletkezését hitték. A legtöbb törvényszöveget a Pentateuchus tartalmazza, ezért tekintették Mózes öt könyvét a Törvénynek. A Pentateuchus mint Törvény azonban nemcsak a törvényszövegeket jelenti. Az elbeszélő részek megmagyarázzák Izrael eredetét, isteni kiválasztását, s ugyanakkor azokat a feltételeket is, amelyeket a kiválasztó Isten népétől követel. (A Pentateuchus-elbeszélés és a törvényszövegek könyvekre való elosztását és tartalmi ismertetését lásd a Pentateuchus szövegének kánoni formájánál 184–208. old.).

6. §. A PENTATEUCHUS-KRITIKA TÖRTÉNETE

1. A Pentateuchus irodalmi összetettsége

A hagyomány szerint a Pentateuchus egy ember – Mózes – műve. Mózes öt könyve, mint Izrael Törvénye, egységet alkot, s ezért a hagyomány „egyetlen Törvénynek” fogta fel. Ma már azonban látható, hogy a Pentateuchus nem tekinthető olyan értelemben egy ember művének, mintha az egyetlen alkotói lendület eredménye lenne.

Alaposabb vizsgálat rámutatott, hogy az egész mű csak az általános elbeszéléskeret szempontjából egységes. A részleteket tekintve a történetek menete sokszor akadozó, epizódyszerű egységekből összetett, az egyes elbeszélések önmagukban önálló egészek, és csak lazán kapcsolódnak egymáshoz. Az előadás fonalát gyakran törvényszövegek, gyűjtemények szakítják meg. Megállapítható, hogy egyes részletek más-más kort, történeti helyzetet tükröznek és különböző teológiai szándék hatja át őket. Összefoglalóan megállapítható, hogy a Pentateuchus hosszú fejlődés eredményeként nyerte el végső formáját. A következőkben röviden bemutatjuk a Pentateuchus szövegének néhány olyan jellegzetességét, amelyek irodalmi összetettségét és a jelenlegi szöveg hosszú, lépésről lépésre történő kialakulását tanúsítják.

a) Az elbeszélésben található egyenetlenségek, akadozások

A Pentateuchusban gyakran lehet találkozni azzal a jelenséggel, hogy az elbeszélés menete megszakad, és minden átmenet nélkül egy másik kezdődik. Az új elbeszélés számtalanszor megismétli az előző által elmondottakat, nemegyszer más módon, s így feszültség, ellentmondás támad a két közlés között. Ezek a jelenségek arra utalnak, hogy eredetileg önálló elbeszéléseket helyeztek egymás mellé vagy dolgoztak egybe új történetekké. Más esetben az eredetileg egybefüggő elbeszélést kettéválasztották, úgy, hogy a különvált részek közé sokszor más szövegeket helyeztek.

A számtalan példa közül néhány a jelenség bemutatására. Ilyen például a két teremtetéstörténet leírása. A Gen 2, 4a-ban a hatnapos teremtetéstörténet befejeződik (Gen

1, 1–2, 4a), a Gen 2, 4b-ben pedig nyomban a teremtés új leírása kezdődik, megismételve a mondottakat. Miután befejeződött a teremtés, az új elbeszélés szerint a föld élettelen puszta, s az életadó víz megjelenése után ismét a teremtés bemutatása következik: a növényvilág, állatvilág és az ember megalkotása, de a hatnapos teremtéstörténetől eltérő módon. Az első teremtéstörténetben Isten a teremtés koronájaként megalkotja az embert, férfinek és nőnek. A második elbeszélés szerint Isten agyagból formálja az első embert, s csak később, az ember testéből teremti az első asszonyt. – A vízözön elbeszélésében (Gen 6–8) sokszor megakad a cselekmény fonal, és egy későbbi versben folytatódik. Gyakori jelenség ugyanannak a mozzanatnak megismétlése. Például a Gen 7, 7 szerint Noé családjával és az állatokkal bemegy a bárkába és elkezdődik a vízözön. A Gen 7, 13 ismét elmondja, hogy Noé bemegy a bárkába, mintha erről eddig nem is történt volna említés. A Gen 7, 12 szerint negyven nap és negyven éjjel tartott az eső, míg a 7, 24-ben százötven napig áradt a földön. – József történetében Júda azt tanácsolja, hogy Józsefet adják el izmaelita kereskedőknek (Gen 37, 27). Később a Gen 39, 1 szerint az izmaeliták Józsefet Egyiptomba vitték és ott eladták. Közben a Gen 37, 28-ban midianita kereskedők húzzák ki Józsefet a veremből és adják el őt Egyiptomban (Gen 37, 36). – Mózes utasításokat kap a Sínai-hegyen a szentsátor felállítására (Ex 25–31), amelyet később az izraeliták elkészítenek (Ex 35–40). Közben az Ex 33, 7–11 egy másik, sokkal egyszerűbb sátor felállítását beszéli el.

b) Ismétlések úgynevezett kettős történetek (dublettek) a szövegekben

A Pentateuchusban többször találunk kettős történeteket (dublett), azaz olyan elbeszéléseket, amelyek ugyanazt az alaphelyzetet írják le, de más kifejezésekkel és részletekkel. Egy-egy ilyen történet két vagy három alkalommal ismétlődik. Ugyanazon epizód más-más megfogalmazásban maradt meg a különböző hagyományokban, de az alaptörténet minden esetben azonos.

Néhány példa erre. A legszembetűnőbb dublett a pátriárkák feleségeinek eltulajdonítása egy király által. Ábrahám feleségét, Sárát, először a fáraó, majd Abimelek, Gerár király viteti házába (Gen 12, 10–20; 20, 1–18), Izsák feleségét, Rebekát, szintén Abimelek akarja magáénak (Gen 26, 7–11). Az alaptörténet mindkét esetben azonos: a pátriárka testvérének mondja feleségét, akit a király jóhiszeműen házába vitet, s csak isteni intésre tudja meg a valóságot, mire a feleséget visszaengedi férjéhez. – Kétszer beszéli el a Pentateuchus, hogy Ábrahám elűzi Sára rabszolgánőjét, Hágárt (Gen 16. és 21. f.). – Kétszer szerepel Mózes meghívásának leírása (Ex 3. és 6. f.), a fürjek és a manna története (Ex 16. f.; Num 11, 4–35).

Hasonló jelenségek találhatók nemcsak az elbeszélések, hanem a törvények esetében is.

Például kétszer ismétli meg a Pentateuchus a dekalógus szövegét (Ex 20. és Dt 5. f.). – Az ünnepek öt alkalommal nyernek felsorolást (Ex 23, 14 köv.; 34, 18 köv.; Dt 16, 1 köv.; Lev 23, 4 köv.; Num 28. és 29. f.).

c) A szóhasználat és a stílus változatossága

A Pentateuchus szövegeinek stílusa nem egységes. Az egyes elbeszélő vagy törvényszövegek jellegzetes szavakat, kifejezésformákat használnak, amely eredetük különbözőségére utal. A szókincs és stílus jellegzetességeinek ismeretében szövegtípusokat lehet meghatározni, s rajtuk keresztül fény derül a háttérükben álló hagyományokra is.

A szóhasználat különbözőségének egyik jellegzetes megnyilvánulása Isten nevének Jahve és Elohim formában való használata.

Például: A teremtést kétszer beszéli el a Genézis. A hatnapos teremtéstörténet (Gen 1, 1–2, 4a) Isten nevét Elohim formában, a másik leírás (Gen 2, 4b köv.) viszont a Jahve-Elohim, majd a 4. fejezettől csak a Jahve nevet használja. – A vízözön történetében két – eredetileg önálló – elbeszélésfonal nyomai állapíthatók meg. Az egyik elbeszéléstípusban Jahve, a másikban pedig az Elohim nevet találjuk. – Hágár elűzését szintén kétszer mondja el a Genézis: a Gen 16, 4–16, melyben Isten neve Jahve és a Gen 21, 8–21, amelyben Elohim. – Megjegyzendő, hogy a Jahve és Elohim nevek használata önmagában nem jelent kizárólagos kritériumot, csupán támpontot egy-egy szöveg, illetve hagyomány elkülönítésére. Sok esetben kimutatható, hogy egyik vagy másik név csak másodlagos a szövegben, későbbi redaktortól származik.

További jellegzetességeket is találunk. Egyes szövegek ugyanazon hely, személyek vagy intézmények jelölésére más-más kifejezést használnak, amely a hagyományok különbözőségére utal. Megállapítható az is, hogy bizonyos szövegeknek sajátos stílusuk, szóhasználatuk van.

Például: A szövegek egy részében a kinyilatkoztatás hegyének neve Sínai (Ex 19, 11, 18), a Deuteronomiumban és máshol viszont (Ex 3, 1; 17, 6; 33, 6) Horeb. – A szövegek egy része Kánaán lakóit összefoglalóan kánaánitáknak (Gen 12, 6; 50, 11), más része viszont amoritáknak (Gen 15, 16; 48, 22) nevezi. – Az Elohim nevet használó részeknek sajátos szóhasználatuk van: a szentélyül szolgáló sátrat miskan-nak, a szentélyt miqdash-nak, az ott felajánlott áldozati adományokat qorban-nak nevezik. – A Deuteronomium előszeretettel használja az „Istenhez (Elohim) ragaszkodni”, „a ti Istenetek (Elohim)”, „Jahve a te Istened (Elohim)”, „azt tenni, ami jó Jahve szemében” stb. kifejezéseket. A deuteronomista szerző stílusát lassú, ünnepélyes, szónoki, buzdító hangnem jellemzi. – Ugyanakkor a Pentateuchus első könyvében, a Genézisben, feltűnően száraz, monoton stílusban fogalmazott, jellegzetes szóhasználatú rendelkező szövegek, melyeket a kritika papi szövegeknek nevez.

d) Anakronizmusok a Pentateuchusban

A pentateuchusban szétszórva több olyan részletet találunk, amelyek kétségtelenül a Mózes utáni időszakból erednek.

Például: A Dt 34 leírja Mózes halálát. – Egyes megjegyzések későbbi politikai viszonyokat tételeznek fel, amelyek Kánaán elfoglalása után alakultak ki, ilyen a Dán helységnev említése a pátriárkák (Gen 14, 14) és a kivonulás korában (Dt 34, 1) A Bír 18, 12 szerint ez a helységnev a bírák idejéből származik, amikor ott már az izraeliták megtelepedtek. A Pentateuchus több utalást tesz a filiszteusokra (Gen 21, 34; 26, 14. 15. 18; Ex 13, 17), akik a Kr. e. XII. században vándoroltak Palesztinába. A Gen. 36. fejezet felsorolja Edom királyait és a 31. versben megjegyzi: „ezek a királyok Edomban, mielőtt Izrael fiainak királya lett volna”. A Dt 17, 14 köv. pedig a királyokra vonatkozó törvényt tartalmazza. A két utóbbi részlet már feltételezi a királyság létezését Izraelben. – Bizonyos kijelentések a Mózes korától való távolságra utalnak: „egészen addig a napig” (Dt 3, 14; 34, 6 stb.), „nem volt Izraelben olyan próféta, mint Mózes” (34, 10).

A felsorolt mozzanatok ugyan nem derítenek fényt a Pentateuchus egészének összetettségére vagy fokozatos kialakulására, de kétségtelenül későbbi kiegészítések tényét tanúsítják.

2. A Pentateuchus-kritika története a Kr. u. XVII. századig

A zsidó hagyomány Mózeset tekintette a Pentateuchus szerzőjének. A fogság után őt tartották az Isten által adott, és az őt könyvben leírt törvény közvetítőjének, de az egész Pentateuchus mózesi szerzőségéről vallott felfogást kifejezetten csak a Kr. u. I. században találjuk meg Josephus Flaviusnál és Philonál. Az Ószövetség is támpontot ad ehhez a felfogáshoz, bár sehol sem jelenti ki, hogy a Pentateuchus egészét Mózes írta volna.

Például: „Ezután Mózes Jahve minden törvényét leírta. Másnap a hegy lábánál felállított egy oltárt...” (Ex 24, 4 vö. Ex 34, 27 köv.; Dt 31, 9. 22 köv.). „Emlékezzetek meg szolgáltnak, Mózesnek a törvényéről, a parancsokról és a rendelkezésekről, amelyeket Hóreb hegyén adtam neki egész Izrael számára” (Mal 3, 22). — „Miatán elkészítették az égőáldozatokat, átadták őket a nép családjaiból alakult csoportoknak, hogy felajánljuk Jahvének, ahogy meg van írva Mózes könyvében...” (2 Krón 35, 12 vö. 2 Krón 25, 4).

A kereszténység is átvette a zsidó hagyomány meggyőződését, és a XVII. századig szinte érintetlenül megőrizte a pentateuchus mózesi szer-

zőségéről vallott felfogását. Sőt az Újszövetség is megerősíti ezt a meggyőződést.

Például: „Nem olvastátok Mózes könyvében a csipkebokorról szóló részben, mit mondott Isten a holtak feltámadásáról?” – kérdezi Jézus (Mk 12, 26 vö. Mt 19, 7). – „Mert ha Mózesnek hinnétek, nekem is hinnétek. Mert hisz rólam írt. De, hát ha az ő írásainak nem hisztek, hogy hinnétek a szavaimnak?” (Jn 5, 46–47 vö. Jn 1, 17; ApCsel 15, 21; Róm 10, 5).

A mózesi szerzőséggel kapcsolatos nehézségek azonban már a középkortól kezdve felmerültek. *Ibn Esra* zsidó tudós (XII. sz.), majd később *Karlstadt* (XVI. sz.), *Th. Hobbes*, *B. Spinoza*, *R. Simon* stb. (XVII. sz.) a Pentateuchusnak egyre több és nagyobb részletéről mutatják ki, hogy nem lehet Mózes a szerzőjük.

A Pentateuchus-kritika XVII. századig tartó szakaszát összefoglalóan az jellemzi, hogy az egyes szerzők a szövegek figyelmes olvasása során felismerik a stílusbeli különbségeket, ismétléseket, esetleges ellentmondásokat vagy olyan részleteket, melyek a Palesztinában kialakult későbbi viszonyokat feltételezik, s így nem származhatnak Mózesről. Ezekből az adottságokból arra a következtetésre jutottak, hogy a pentateuchus szövegének nem Mózes a szerzője vagy legalábbis bizonyos részek nem tőle származnak. Nem tudták azonban a pentateuchust alkotó részeket egymástól elkülöníteni, keletkezési idejüket megállapítani. Ezért nem adhattak választ a Pentateuchus keletkezésének általuk felvetett kérdésére sem.

3. A Pentateuchus-kritika története a XVIII. századtól Wellhausenig

A kritika XVIII. századtól kezdődő szakaszát az a törekvés jellemzi, hogy a Pentateuchus főbb részeit világosan elkülönítsék, és megbízható kritériumokat találjanak megkülönböztetésükre. E módszerrel próbáltak választ adni a Pentateuchus keletkezésének módjára.

Több elmélet született az idők folyamán. Ismertetésük előtt még meg kell említeni két kutatót, akik a kritika e fázisának előfutárai voltak. Az általuk felvetett szempontok és megállapítások határozzák meg az őket követő időszakokban a kutatások irányát. *H. B. Witter* hildesheimi lelkész 1711-ben megjelentetett művében a Jahve és Elohim nevek váltakozásában találja azt a kritériumot, amelynek segítségével elkülöníthetők a

Genezis hagyományai. Vizsgálatát csak a Genezis egy részére terjesztette ki, és megállapította a két teremtéstörténet létét. Tőle függetlenül hasonló megállapításra jutott *Jean Astruc*, XV. Lajos udvari orvosa, aki 1753-ban megjelent művében a Jahve és Elohim istennevek előfordulásának szempontjából tanulmányozta a Genezist és az Exodus első két fejezetét. Két pár-huzamos elbeszélésfonalat állapított meg, de mellettük még egy további, tíz töredékből álló forrás létezését is feltételezte.

A főbb elméletek időrendben:

a) A „korábbi” okmányelmélet képviselői *J. G. Eichhorn* (1781) és *K. D. Ilgen* (1798), a Pentateuchust különböző forrásokból származónak tartják. Mindketten két főforrás – Elohista és Jahvista – létezését állapították meg, de mellettük még más mellékforrásokat is feltételeztek. Forrásokon összefüggő elbeszélésfonalakat értettek, amelyeket a végső redaktor dolgozott egybe. Eichhorn kifejezetten Astruc munkájára épít. Elfogadja a tőle megállapított főforrásokat és bizonyítja létüket.

b) A *töredékelmélet* elutasítja összefüggő források létét. Az okmányelmélet kidolgozói megállapították a főforrásokat, de a későbbi kutatás újabb önálló részleteket fedezett fel a Pentateuchus szövegében. A figyelem a Geneziszről a Pentateuchus többi könyvére, elsősorban a jogi szövegekre terelődött. *A. Geddes* (1792), *J. S. Vater* (1802–1803) és *W. M. L. de Wette* (1805–1807) a jogi szövegek vizsgálatából indultak ki, amelyek különböző terjedelmű, eredetileg önálló egységekből állnak, benső összefüggés nélkül. Ebből azt a következtetést vonták le, hogy a Pentateuchus törvényekből és elbeszélésekből álló kisebb és nagyobb töredékekből jött létre, amelyeket redaktorok kapcsoltak össze. Ez az elmélet azonban nem tudott feleletet adni a Pentateuchus elbeszéléseinek tervszerű felépítésére és a kronologikus szerkesztésre.

c) A *kiegészítő elmélet* a töredékelmélet hiányosságaira próbált választ adni. Később maga *de Wette* is (1840) ebben az irányban kutatott. *H. G. A. Ewald* (1823), *F. Bleek* (1836) és *Fr. Delitzsch* (1852) a töredékelmélet nehézségeit úgy próbálták megoldani, hogy a Pentateuchus magjaként egyetlen forrást, úgynevezett alapidatort (*Grundschrift*) – az Elohistát – jelölték meg, s ezt egészítették volna ki később Jahvista részekkel. Nehézséget okozott azonban a Jahvista szövegek egysége, amelyeket mégsem lehetett pusztán kiegészítésnek venni. *Ewald* később úgy keresett megoldást a problémára, hogy két elohista forrást feltételezett,

amelyet egy jahvista szerző egybedolgozott és kiegészített. Az általa javasolt megoldás lényegében az okmányelmélet és a kiegészítő elmélet egybedolgozása.

d) Az *újabb okmányelmélet* megközelíti a későbbi Wellhausen-elmélet alapvető megállapításait. *H. Hupfeld* (1853) a Pentateuchusban három, eredetileg önálló forrást tételezett fel: két Elohistát és egy Jahvistát, melyeket egy későbbi redaktor dolgozott egybe. Az első Elohistát alapíratnak tekintette, amely szerinte a legősibb és a Pentateuchus különböző részeinek egységét biztosítja. Később ezt nevezte Papi-írásnak. *E. Riehm* (1854) kiegészíti ezt az elgondolást azzal, hogy a két Elohista és a Jahvista mellett a Deuteronomiumot is önálló okmánynak tekintette, és kapcsolatba hozta Józsiás király 622-ben kezdett vallási reformjával (2 Kir 22). A Deuteronomiumot a Jahvista után sorolta. Riehm megállapítása négy alapírat feltételezéséhez vezet, amelyek a következő időrendben állíthatók fel: első Elohista (P) – második Elohista – Jahvista – Deuteronomium (E¹–E²–J–D).

e) A kutatás a hatvanas évektől már arra irányult, hogy megállapítsák az egyes okmányok helyes kronológiáját, hogy ebből egy összkép alakuljon ki Izrael történetéről. A kutatások *E. Reuss*, *W. Vatke*, *K. H. Graf*, *A. Kuenen* és *J. Wellhausen* neve fémjelzik. Fordulatot jelent az a megállapításuk, hogy az eddig alapíratnak és legősibbnek vélt okmány (mivel ebben Isten neve Elohim, ezért első Elohistának nevezték) valójában a legkésőbbi, a fogság ideje körül keletkezett, és a Papi-írás megjelölést adták neki. *Reuss* már 1833-ban, *Vatke* pedig 1835-ben kimutatta, hogy ezt a forrást nem lehet a legősibbnek tekinteni, sőt, későbbi keletkezésű a többinél. *Graf*, *Kuenen* és *Wellhausen* munkássága igazolta feltevésüket. A kutatások eredményeként az okmányok eddig feltételezett sorrendje megváltozott, a Jahvista és a Papi forrásról kialakított elképzelést pedig újra fogalmazták. A Papi-írás és a kultikus törvénykezés jelentős része csak a nagypróféták után keletkezett, vagyis a Jahve-hit fejlődésének későbbi szakaszához tartoztak, és nem a kezdetet jelenti. A Pentateuchus legősibb forrása a Jahvista. A sorrend tehát időrendben a következő: J (IX. sz.) – E (VIII. sz.) – D (VII. sz.) – P (V. sz.). A kutatások eredményeit legvilágosabban *Wellhausen* foglalta rendszerbe, s az ő révén lett általánosan elfogadottá. Ezért is nevezik Wellhausen-elméletnek.

4. A Wellhausen-elmélet

Wellhausen rendszere a múlt század végén általános elismerésre talált. Az azóta folytatott kutatás jelentős mértékben módosította a Pentateuchus keletkezésére vonatkozó ismereteket, ennek ellenére hatása mindmáig elvitathatatlan. A módosítások és kiegészítések ellenére a források Wellhausen által megállapított száma, sorrendje (J E D P) és keletkezési ideje időállónak mutatkozott, a legújabb okmányelmélet képviselői révén pedig napjainkig elfogadott lett. Az újabb megoldási kísérleteknek is számolniuk kell elméletével. Wellhausen rendszere minden pozitív és negatív eredményével együtt a modern bibliakutatás nagy korszakát jelenti, ezért is szükséges elméletének részletesebb ismertetése. Elmélete a katolikus szentírástudományra is döntő hatással volt, mert a *Commissio de Re Biblica* irányelvei a Pentateuchus keletkezéséről és a bibliai őstörténetről a Wellhausen-elméletre tekintettel születtek.

a) Wellhausen munkásságának rövid jellemzése

Wellhausen (1844–1918) elméletének átfogó kifejtését két könyvében találjuk (*Prolegomena zur Geschichte Israels*; *Israelitische und jüdische Geschichte*). Munkamódszerének jellemzője, hogy a Pentateuchus forrásait sorrendben Izrael történetébe helyezte. Szerinte a források egymásutánisága elvezet az izraelita vallás fejlődésének felismeréséhez, mert egyenként ennek a fejlődésnek egy-egy fázisát jelentik. Segítségükkel Wellhausen Izrael történetének és vallástörténetének átfogó szintézisét teremtette meg. Izrael történetének értelmezésénél nagy hatással volt rá *Vatke* és az ő közvetítésével *Hegel* történetfilozófiája. Wellhausen számára Izrael vallása természetvallás, monoteizmusa természetes fejlődés eredménye, amelyhez a próféták működése vezetett el. A törvény csak a fogság alatt és az azt követő időben jut el teljes kibontakozásához.

b) A Wellhausen-elmélet elvi alapjai

Wellhausen abból az alapkérdésből indul ki, hogy a törvény Izrael és a zsidóság történetének kezdete-e vagy sem. Keresi tehát a Papi-írás korát, történeti elhelyezését és az ebből fakadó következményeket, mivel szerinte ennek ismerete meghatározza az Ószövetségről alkotott képünket. Eleve feltételezi a Papi-írás késői, s a „Jehovista” (amely néven a Jahvistát és Elohistát foglalja egybe) korábbi keletkezését, míg a Deuteronomium

közöttük helyezkedik el. Mindhárom réteg Izrael történetének egy-egy meghatározott korszakát képviseli, amelyekben a vallás és a kultusz egy bizonyos fejlődési fokozatot ért el.

Wellhausen a Pentateuchus minden rétegét (JE–D–P) megvizsgálja és összehasonlítja egymással. Szerinte az egybevetés segítségével megállapítható egyes rétegek keletkezésének háttere és kora. Az összehasonlítás alapját főleg a törvények szolgáltatják, amelyek közül Wellhausen a kultusszal kapcsolatosakat elemzi. Ennek során a legősibb rétegből kiindulva fejlődési fokozatokat állapít meg, s kimutatja, hogy csak a fogságtól kezdve beszélhetünk valódi törvényről, amikor az ősi szokások és rendelkezések új formát kaptak.

A kultusszal összefüggők közül a következőket elemzi: az áldozatok helyére, az áldozatokra, az ünnepekre, a papokra és levitákra, az adókra és szent jogokra vonatkozó törvényeket.

Wellhausen nemcsak a törvénykezést, hanem a Pentateuchus különböző típusú elbeszéléseit is megvizsgálta, és elsősorban az egyes rétegekben (JE–D–P) található elbeszélések történetiszemléletét tanulmányozta. Ezekben is fejlődést állapított meg: a fejlődés az egy-egy helyhez kapcsolódó, lokális kötöttségű elbeszélésből az egyetemesség felé tart, de a történelem egyetemes szemlélete csak a Papi-írásban jelenik meg. Az egyes fokozatok ebben az esetben is Izrael vallástörténetének fázisait jelzik.

1° A Pentateuchus törvényeinek vizsgálata

Az áldozatok helyére vonatkozó törvények

Izrael legősibb hagyományában nem találjuk nyomát annak, hogy csupán egyetlen legitim szentély létezett volna, minthogy a JE réteg pátriárkai elbeszélései az áldozati helyek sokféleségéről tanúskodnak. Amikor valahol Jahve a pátriárkákhöz szólt, akkor azok ott oltárt emeltek tiszteletére. A történeti és prófétai könyvek is megerősítik, hogy Izraelben a kora királyság idején léteztek helyi szentélyek, és a magaslatokon is végeztek kultikus cselekményeket. Izrael vallástörténetének első szakaszában tehát nem volt egyetlen, a kizárólagosság igényével kijelölt kultushely (JE).

A legitim kultusz egyetlen helyre való összpontosítása, polemikus éllel, a Deuteronomiumban jut kifejezésre (Dt 12. f.). Wellhausen ezt a törekvést Józija király vallási reformjával hozza összefüggésbe, aki rendszabályokat hozott a vidéki szentélyek megszüntetésére (2 Kir 23). A fejlődés második

szakaszát tehát a kultuszcentralizációra való törekvés jellemzi, de ennek érvénye még vitatott (D).

Izrael vallásfejlődésének harmadik szakaszában a kultuszcentralizáció elvitathatatlan érvényre jut. A Papi törvénykezés (P) magától értetődően tartja a legitim kultusz egyetlen helyen történő gyakorlását, amelyet azzal is igazol, hogy kezdeteit visszavezeti a mózesi időre, amikor már a pusztai vándorlás idején is egyetlen szentély volt: a szövetség sátra.

Az áldozatokra vonatkozó törvények

Az áldozatbemutatás gyakorlatában is megfigyelhetők a fejlődés egyes állomásai. A legősibb állapotban, melyet a JE képvisel, egyszerűen, minden rituális meghatározottság nélkül történt az áldozat bemutatása, szorosan kapcsolódva a család életéhez és a helyi szentélyhez. Alkalmat a család életének különböző kiemelkedő eseményei szolgáltattak, magát az áldozatot pedig a család keretében, a helyi szentélyben mutatják be.

A következő szakaszban az áldozat elszakad természetes környezetétől és kötetlenségétől: ritualizálódik. A Deuteronomium szerint (D) az áldozatot egyetlen szent helyen kell bemutatni meghatározott rituális előírás szerint.

A kultusz gyakorlata a Papi-írásban éri el teljes rituális meghatározottságát. Ez a kultusz fejlődésének – harmadik – végső fázisa, amikor az áldozatbemutatás legapróbb részleteit is előírás szabja meg.

Az áldozat jellegében is változás figyelhető meg. A hálaáldozattal egybekapcsolt áldozati lakoma háttérbe szorul, viszont egyre jelentősebb lesz az egészen elégió áldozat és annak engesztelő jellege.

Az ünnepekre vonatkozó törvények

Az ünnepek tekintetében szintén felismerhető a történeti fejlődés. Az első szakaszban (JE) a földműveléssel függtek össze az ünnepek. A földműves élet egyes mozzanatait – főként a termény betakarítása – alkalmat adtak vallásos cselekményekre. Az ember számára a termőföld jelentette az élet alapját, ezért a kultikus cselekmény célja a föld áldásainak biztosítása volt. Ilyen alkalmakkor a nyáj és a föld termésének első zsengeit ajánlották fel áldozati adományként.

A második szakaszban (D) ezek az eredetileg földműves ünnepek Izrael múltjának nagy történeti eseményeivel kerültek kapcsolatba (Dt 16. f.).

A Deuteronomiumban az ünnepek történeti vonatkozása mérsékelt, a harmadik szakaszban, a Papi-írásban azonban elveszítik kapcsolatukat a természettel (Lev 23; Num 28. 29). Az ünnepek lényegében jelentős változás történik, mert teljesen kitölti őket az előírt áldozati rend, míg az áldozati lakoma kiszorul. Fontos szerepet kap a zsengek átadása a papnak.

A papságra vonatkozó törvényhozás

Ez esetben is az áldozatok helyéhez hasonló fejlődés figyelhető meg. Izrael történetének kezdetén (JÉ) mindenki mutathatott be áldozatot, s csak a nagyobb szentélyeknek voltak papjai (1 Sám 21, 2), tehát a laikusok és a klérus elválasztását nem tapasztaljuk.

A következő fejlődésfokot a Deuteronomiumban (D). A deuteronomiumi törvénykezés a vidéki szentélyeket helyteleníti, de papságukat, a levitákat papoknak tekinti és biztosítja valamennyiük számára a jeruzsálemi szentélyben az áldozat bemutatásának jogát (Dt 18, 6–8). Ez a rendszabály azonban meghiúsult a jeruzsálemi papság ellenállásán, akik nem engedték a megszüntetett szentélyek papjait, a levitákat, áldozatbemutatáshoz (2 Kir 23, 9). Ezekiel a levitákra vonatkozó rendszabályt a magaslatocon végzett szolgálat büntetéseként magyarázza (Ez 44, 4–14).

A Papi-írás a papok és leviták közötti megkülönböztetést természetesnek veszi. Nem lát a leviták szolgálatának korlátozásában büntetést, hanem Mózesig vezeti vissza a két szolgálat különbségét (Num 1, 1–4, 18). Ugyanezt a módszert alkalmazza a kultuszcentralizáció igazolására is, amikor bemutatja, hogy már a pusztában is egyetlen szentély volt. Csak a Papi szövegekben van szó a főpapokról. A főpapnak van kizárólagos joga az urim és tummim felett. Királyi öltözeke van és a királyhoz hasonlóan kenik fel. Ebben az ábrázolásban ő a fogság után kialakult teokrácia feje.

Adók és jogok

A fogság előtt nem létezik a papokat megillető kötelező adó, csak az áldozatbemutatás alkalmával kaptak adományokat. Jeruzsálemben ugyan adakoztak a templom fenntartására, de ez a templom tulajdona volt és nem a papoké.

A fogság után kezdődik el a papság számára adott kötelező szolgáltatás. A Papi-írás tesz említést a tizedről is (Num 18, 24), majd Nehemiás évenként egyharmad sekelben szabja meg az adót.

A törvények vizsgálatából és az egyes rétegek egybevetéséből az okmányok kronologikus sorrendje a következő: JE–D–P.

2° A Pentateuchus elbeszéléseinek vizsgálata

A kultusz törvényeinek elemzése után Wellhausen a Pentateuchus elbeszéléseit vizsgálja. A Pentateuchus törvényei és a kultusz Izrael vallási fejlődésének egy-egy állomását tükrözik a JE–D–P kronológiája szerint. Wellhausen az elbeszélésekben is kimutatja ugyanezt a jelenséget. Kiterjedt elemzése három lépésben történik, amelybe belevonja az Ószövetség történeti könyveit is. Sorrendben először a Krónikás történetírást (Krónikák 1–2, Ezdrás, Nehemiás), majd a deuteronomista redakció nyomán létrejött történeti művet (Bírák; Sámuel 1–2; Királyok 1–2) vizsgálja. Azt akarja megállapítani, hogy a két történeti mű a törvények elemzése során feltárt JE–D–P források melyikéhez tartozik. Kimutatja, hogy az Ószövetség nagy történeti műveinél is megtalálható a törvényekhez hasonló vallási fejlődés JE–D–P sorrendben. Csak a két történeti mű jellegzetességeinek bemutatása után fog hozzá a Pentateuchus (Wellhausen műveiben Hexateuchus) elbeszéléseinek vizsgálatához.

A Krónikás történetírás vizsgálata

Wellhausen először a Krónikás történetírást elemzi, s úgy találja, hogy a Krónikák 1–2, Ezdrás és Nehemiás könyve a Papi-írás hatása alatt áll, és Izrael vallásfejlődésének ugyanahhoz a korszakához tartozik. A Krónikás történetírás nem támaszkodik élő népi hagyományra, csak írott forrásokból merít, és a történelmet mesterséges szintézisben vázolja fel. Elbeszélésanyagát a kánoni történeti könyvekből, a Bírák, Sámuel 1–2 és Királyok 1–2 könyvből meríti, amelyet a Papi-írás kultikus-rituális szellemében átformál. Ebben a beállítottságban nem érvényesül az élő ábrázolás, és az eleven, életközeli történeti anyag merevvé, színtelenné válik. Az események részletei nem érdeklik, a szereplők egyéni vonásainak és jellegzetességeinek nincs helyük e szemléletben. Különösen kedveli a sematikus ismétlődő felsorolásokat, listákat és genealógiákat (pl. 1 Krón 1–9; 23–27). Elbeszélésanyagát eleve meghatározott kultikusrituális szempontok szerint rendszerezi, hogy így Izrael történetét egy nagy, mesterségesen kialakított szintézisbe foghassa.

Bírák, Sámuel 1–2 és Királyok 1–2 könyve vizsgálata

A Krónikás történetírás vizsgálata után Wellhausen az Ószövetség történeti könyveinek egy másik csoportját elemzi: a Bírák, Sámuel 1–2 és Királyok 1–2 könyvét. Ismét azt keresi, hogy ezek a könyvek Izrael vallási fejlődésének melyik korszakához tartoznak. Megállapítja bennük a Deuteronomista redakció nyomait, de úgy véli, hogy a könyvek történeti anyaga megkülönböztetendő a deuteronomista redakciótól. A történeti anyag olyan időből ered, amely közel volt az elbeszélte eseményekhez.

A deuteronomista redakció a fogság idején történt, s ez adta meg a történeti anyag tervszerű elrendezését és összefüggését. Wellhausen a deuteronomista redaktor munkájának nyomait az elbeszélések kronológiai kapcsolatában és a történeti forrásanyagba illesztett különböző terjedelmű fejtegetésekben látja. A Krónikához hasonlóan a deuteronomista redaktor is saját vallási eszméi szerint rendezte és foglalta össze történeti anyagát. Amíg a kultikus-rituális papi eszme a Krónikás esetében a történeti hagyományt a legkisebb részletekig átformálta, addig a deuteronomista redakció tevékenysége csak a felsorolt mozzanatokra szorítkozik. Ennek tulajdonítható elbeszéléseinek életközelsége és frissessége.

A Pentateuchus elbeszélései

Ezek után Wellhausen a Pentateuchus elbeszéléseit vizsgálja aszerint, hogy Izrael vallási fejlődésének melyik szakaszához tartoznak. Mivel a deuteronomiumnak nincs elbeszélésanyaga a Pentateuchusban, marad a Jehovista (JE) és a Papi-írás (P). Tanulmányozza az őstörténetet, a pátriárkai és a mózesi korról szóló elbeszéléseket, amelyek szintén megerősítik azt, amit a törvények elemzése kimutatott: az elbeszélések Izrael vallási fejlődésének első (JE) és harmadik (P) korszakából származnak.

A JE elbeszélései szemléletesek, élettel teliek. Nincs átfogó egyetemes szemlélet, az elbeszélések csak laza összefüggésben állnak. Az egyes történeteknek önmagukban van jelentőségük, mindegyik élő egység és meghatározott helyhez kapcsolódnak. Keletkezési motívumuk ritkán felismerhető. A P-hez tartozó részeket viszont az egyetemesség és összefüggő látás jellemzi. A természetes egymásutániség, az életszerű részletesség helyére a szempontok szerinti elrendezés és reflexió lép.

c) Wellhausen végső következtetései

A bemutatott elemzések Wellhausent általános következtetésekhez vezették. A törvények és elbeszélések a JE–D–P forrásokban Izrael vallási történetének egy-egy állomását tükrözik, amelyek egymás mellé állítva Izrael vallását egyetlen nagy folyamatként mutatják be. Wellhausen Izrael vallásának lényegét nem az egyes fokozatokban, hanem abban a fejlődésben látja, amely a legősibb törvényektől (JE) a törvénykezés végső állomásáig tart (P).

Ez a fejlődés a legősibbtől a legvégső állapotig úgy halad, ahogy a kultusz sokfélesége a kultusz centralizációja felé tart (áldozatok helye), – ahogy az áldozati szokások kötetlensége a ritualizálódás felé (áldozatokra vonatkozó törvények) –, s ahogy az ünnepek természethez való kapcsolódásától a természettől való teljes elválása (= Denaturierung Wellhausen szavai szerint) felé tart. Más szóval, a természethez kapcsolódó valóságosság egyre jobban az elvont szellemi monoteizmus felé halad.

Wellhausen szerint ez a folyamat azonban nem igazi fejlődés, a végpontot ugyanis hanyatlásnak tekinti. A Papi-írásban Izrael vallása absztrakttá lett, megmerevedett, elveszítette az élettel való kapcsolatát. Izrael történetének kezdetén egész nemzeti életét áthatotta a vallás, annak tudata, hogy Jahve Izrael Istene, Izrael pedig Jahve népe. Ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, és így különbözik attól a teokráciától, amely a Pentateuchusban jut kifejezésre. A vallásfejlődés során azonban az ősi szokások fokozatosan intézményesednek, rituálévá válnak, és ez a rituálé a teokrácia infrastruktúrájává lesz. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatból fakadó kultikus rend. Ezzel a teokrácia hierokráciává merevedik, amely a Papi-írásban kapja meg végső rendszeres megfogalmazását. Az eszme Ezekieltől indul ki, megvalósulását Ezdrás teremti meg, aki a Papi-írást, mint a Pentateuchus részét, törvénnyé tette. A Pentateuchus kialakulása tehát Izrael vallási fejlődésének következménye és végső eredménye. Hasonló folyamat figyelhető meg az elbeszélések esetében is.

Wellhausen szerint Izrael vallásának igazi tetőpontját a próféták jelentették, akik nem valamilyen elvont tan vagy törvény, azaz a betű közvetítői voltak, mert igazi életelemük koruk történelme. A prófétai kinyilatkoztatás – vagyis az igazi kinyilatkoztatás – valóságához tartozik, hogy Jahve minden intézményes közvetítő nélkül közvetlenül közli magát az egyénnel, a prófétaásra meghívott emberrel, akiben ez a kapcsolat energiákat szabadít

fel. Ezért „in abstracto a próféta személyétől elválasztva nincs kinyilatkoztatás, a kinyilatkoztatás az ő istenemberi énjében él” (Wellhausen).

d) A Pentateuchus keletkezése a Wellhausen-iskola tanítása szerint

Wellhausen elmélete – kezdeti ellenzés után – hamar meghódította a tudományos világot és széles körű elfogadásra talált. Követői további elemzésekkel igyekeztek rendszerét tökéletesíteni, és az egyes okmányokban újabb rétegeket állapítottak meg. A későbbi bővítések vagy az egyes szerzőknél található eltérések ellenére Wellhausen megállapításai a Pentateuchus forrásairól és keletkezéséről maradandónak bizonyultak.

A Pentateuchus (Wellhausen Hexateuchusról beszél, mert a forrásokat Józsué könyvére is kiterjeszti) kialakulását a Wellhausen-iskola röviden a következő lépésekben látja megvalósítani.

A Pentateuchus négy különböző időben és környezetben keletkezett okmány (J–E–D–P) összedolgozásából keletkezett. Wellhausen a JE elbeszélő anyagából a pátriárkai elbeszéléseknek nem tulajdonít semmilyen történeti értéket, míg Mózes és Józsué „epikus” korszakára a történetiség mércéje bizonyos határon belül alkalmazható. Az utóbbi epikus hagyomány ugyanis olyan elemeket tartalmaz, amelyek csak úgy magyarázhatók, ha alapjuk történeti tény. E hagyományok keletkezési ideje a bírák kora, de nincs kizárva a mózesi kor sem.

Az első okmány a Jahvista (J), melyet a Kr. e. IX. században Judában foglaltak írásba. Kialakulásának folyamatában több réteget különböztetünk meg (J¹, J²). – Az Elohista (E) forrás az északi királyságban, Izraelben keletkezett, a Kr. e. VIII. század elején. A Jahvistához viszonyított későbbi kialakulását többek között a benne található prófétai elemek is megerősítik. Az Elohista esetében is több, egymás után keletkezett és fokozatosan egybedolgozott réteget állapítottak meg (E¹, E²). – Szamária elfoglalása után (Kr. e. 722) az Elohista okmány Judába került, ahol a Jahvistával egybedolgozták, és így keletkezett az úgynevezett Jehovista mű. Az egybedolgozás során inkább a Jahvistát részesítették előnyben. A redakció 722 és 622 között, tehát a Deuteronomium publikálása előtt történt. – A Kr. e. VII. századból ered a Deuteronomium, amelyet Józija király idején a templom renoválásakor talált törvénnyel azonosít Wellhausen (Kr. e. 622) (2 Kir 22). Szerinte „pia fraus”, kegyes csalás történt, a jeruzsálemi papság írta és rejtette el a templomban, hogy a templom központi szerepét igazolják. Az iskola képviselőinek túlnyomó része

azonban egy valóban korábban elrejtett irat megtalálásának véli. A Deuteronomiumot összetett írásnak tartják és több réteget különböztetik meg (D_1 , D_2). A templomban talált törvény az alapírat (D_1), amelyhez további kiegészítéseket csatoltak. Végso lezárása nem biztos, lehet a fogság előtt, de utána is. – A Deuteronomiumot később egy redaktor bedolgozta a Jehovista (JE) egységébe (JED), amelynek során a JE is bizonyos átdolgozáson esett át. Ez a redakció még a JE Papi-írással történt összekapcsolása előtt, 620 és 445 között történt. – Az utolsó okmány a Papi-írás (P), alapjait a fogságban élt Ezekiel prófétára vezetik vissza és különböző írások egybedolgozásának tekintik. Legősibb része a királyság utolsó idejéből származó úgynevezett Szentség törvénye (Lev 17–26), melynek záró redakciója a fogságban történt. Másik réteget az úgynevezett *alapírat*nak (Pg = Grundschrift) nevezett szövegrészek képezik, amelyek elbeszéléseket tartalmaznak. A Papi-írás megszerkesztése a fogság után ment végbe Kr. e. 500–450 között, és kihirdetése Ezdrás tevékenységéhez kapcsolódik (Kr. e. 458-tól), de utána még további kiegészítő törvényeket is csatoltak hozzá. – A Pentateuchus okmányainak végso összedolgozását (J–E–D–P) egy Kr. e. 400 körül élő papredaktornak tulajdonítják.

e) A Wellhausen-elmélet értékelése

Wellhausen munkássága fordulópontot jelentett a Pentateuchus-kutatás történetében, kutatásai jogos tudományos igényeknek tettek eleget. A szöveg reális adottságai szükségessé tették azoknak az emberi feltételeknek megismerését, amelyek közrejátszottak létrejöttében, hogy feltárásukkal jobban megértsük vallási jelentését. Időálló megállapításai mellett azonban szükséges megemlíteni rendszerének tévedéseit vagy elégtelenségeit is.

1° Wellhausen szerint Izrael vallása, monoteizmus természetesen fejlődés eredménye: fokozatosan nőtt ki a politeizmusból, amelynek során Jahve, Izrael Istene a világ egyetlen Istenévé emelkedett. A fejlődés hordozója és tetőpontja a próféták működése, de végeredménye hanyatlás. Izrael vallása intézményesül, elszakad az élettől és a törvénné merevedik. A Pentateuchus ezt az immanens történeti folyamatot tükrözi.

Wellhausen megállapításai ellentétben állnak a zsidó és keresztény hagyománynak azzal a meggyőződésével, hogy Izrael hite és története a kinyilatkoztató Isten műve, aki az embert az üdvösségre vezeti. Nem vette

figyelembe a Jahve-hit és erkölcs páratlan voltát, amely eredetiségében visszavezethetetlen pusztán történeti tényezőkre. A Biblia lapjai olyan eseményekről tanúskodnak, amelyekben a kinyilatkoztató Isten szól az emberekhez, ígéreteket ad, s mindezt egy nép kiválasztásán keresztül valósítja meg. Mindkét hagyomány kizárja tehát, hogy a Pentateuchusban csupán természetes események leírását lássuk, vagy hogy azt a ritualizmusban és törvényben megmerevedő vallás hívta volna életre. Wellhausen felfogásában a Biblia – s így a Pentateuchus is – elveszíti vallás-erkölcs értékét.

2° Az ókori Kelet irodalmának felfedezése és kutatása csak a Wellhausen-elmélet megalkotásának idején kezdődött el. Wellhausennek tehát nem volt igazi lehetősége, hogy a Bibliát és az ókori Kelet irodalmát összehasonlítsa, s hogy a köztük levő kapcsolatot vagy különbséget megállapítsa. A Bibliát kizárólag Izrael életével összefüggésben vizsgálta, és a benne felfedezett vallási fejlődés okait is egyedül Izrael életerejében s a próféták tevékenységében vélte megtalálni.

A múlt század utolsó évtizedeitől folytatott kutatások egyre jobban ismertté tették az ókori Kelet világát, s vele együtt Izrael helyzetét ebben a világban. Fény derült a környező népekkel fennálló szoros politikai, kulturális kapcsolatokra és a vallási vonatkozású hatásokra is. Ezek az összefüggések arra mutatnak, hogy Izrael létét nem annyira vallási életének kibontakozásában vagy fejlődésében ragadhatjuk meg – mint Wellhausen vélte –, hanem a környező kultúrákkal való kapcsolatában. Izrael lényege inkább abban a módban nyilvánul meg, ahogyan történelme folyamán befogadja vagy elutasítja a környező világ kulturális és vallási hatásait egy tisztán történetileg meg nem magyarázható indításra.

Wellhausen a törvényhozást Izrael vallásfejlődésének végére tette és hanyatlásnak tekintette. Tetőpontnak a prófétizmust tartotta, majd ezután szerinte a vallás törvénné merevedett, intézménnyé vált és elvesztette az étellel való kapcsolatát. Ma viszont Izrael és az ókori Kelet ősi törvénykezése között már többrendbeli összefüggést ismerünk, amely jóval a prófétizmus előtti korra utal. A kutatás kimutatta, hogy a törvény az izraelita hagyomány ősi összetevője. Ennélfogva a törvényhozás korábbi a Papi-írásnál és a prófétizmusnál, s nem jelentheti Izrael vallási életének hanyatlását.

3° Az okmányok természetét ma másként látjuk, mint Wellhausen, aki ezeket egy-egy zseniális szerző vagy kisebb közösség szabadon alkotott

munkájának tartotta, mert nem ismerte az egyes szövegek kapcsolatát Izrael életével. A formatörténeti iskola mutatott rá arra, hogy a Pentateuchusban foglaltak mélyen Izrael életében gyökereznek, s bennük nem egy-egy próféta vagy kiemelkedő vallási zseni, hanem az egész nép hite jut kifejezésre. Az okmányokat nem lehet egyetlen vagy néhány ember alkotásának tekinteni. Összetettségük és ősi hagyományanyaguk miatt inkább „hagyományoknak” kell mondanunk őket, annak ellenére, hogy ismét felmerült a szerző(k) alkotó tevékenységének hangsúlyozása (a Jahvista mint történetíró).

5. A Pentateuchus-kritika Wellhausentől a 70-es évek közepéig

A századfordulótól kezdve a Pentateuchus-kutatás új fordulatot vett. A legújabb okmányelmélet további irodalomkritikai elemzésekkel igyekezett Wellhausen elméletét tökéletesíteni. A formatörténeti és hagyománytörténeti iskola ellenben a Pentateuchus szövegének irodalomkritikai elemzésén túl a hagyomány írásba foglalása előtti állapotára fordította a figyelmet, és kutatásuk az okmányok természetének ártérkékeléséhez vezetett. A forma- és hagyománytörténeti iskola elfogadta a J–E–D–P források létét, az utóbbi évtized kutatása azonban egyre inkább kétségbe vonja átfogó, zárt hagyományok létezését. Ismét előtérbe kerül a kiegészítő-elmélet elgondolása. A Pentateuchus kialakulása sokkal összetettebb folyamat, mint azt az okmányelmélet feltételezi.

a) A legújabb okmányelmélet

A legújabb okmányelmélet a Wellhausen-elmélet továbbfejlesztésére törekedett. A kutatók az okmányokat elsősorban összetettségük szempontjából vizsgálták. Az egyes okmányok létrejötténél már korábban is feltételezték, hogy az első szerzőtől megteremtett alapréteget később további hozzáadásokkal kiegészítették. Az újabb kutatások azonban rámutattak arra, hogy az egyes rétegek nem egy alapíratot és annak további kiegészítését jelentik, hanem két vagy több eredetileg önálló szerzőtől származó párhuzamos eseménysorról van szó, amelyeket egy-egy forráson belül egybedolgoztak. A figyelem elsősorban a Jahvista vizsgálatra terelődött.

R. Smend (1912-ben) megállapította, hogy a Jahvista nem egységes, és eredetileg két önálló, Jahve nevet használó forrásból jött létre. Ezeket J¹ és

J² jelzéssel látta el, tehát a Pentateuchus szerinte öt forrásból keletkezett a következő sorrendben: J¹–J²–E–D–P. Némi eltéréssel, de őt követik W. Eichrodt (1916), H. Holzinger (1922) és O. Eissfeldt (1922), aki a J¹ helyett egy úgynevezett *laikus forrást* (Laienquelle) tételez fel. G. Fohrer (1964) pedig az Eissfeldt által laikus forrásnak nevezett J¹-t *nomádnak* (Nomad) nevezi, a forrás szerinte kifejezetten nomád jellege miatt.

b) A formatörténeti iskola (H. Gunkel és G. von Rad)

A formatörténeti kutatás új irányt szabott a Pentateuchus-kritika munkájának. Elindulása H. Gunkel (1862–1932) nevéhez fűződik. Két munkájában (*Schöpfung und Chaos in Urzeit*, 1895; *Genesis* 1901) tartalmilag megadja a formatörténeti iskola módszerét és eszméit.

Schöpfung und Chaos

A Genezisről, a könyv első részéről tárgyal. Gunkel elfogadja a J–E–D–P források közötti megkülönböztetést. Figyelmét a Papi-írás – a Pentateuchus legkésőbbi rétege – teremtéstörténetének szenteli (Gen 1. f.).

A Genezis 1. fejezetével kapcsolatban a következőket állapítja meg:

- 1° A Gen 1. fejezete nem tekinthető egyetlen szerző szabadon és önállóan alkotott művének, mert már létező és a szerző által felhasznált ősi hagyományoktól függ.
- 2° Gunkel felsorolja a Gen 1. fejezetében azokat az elemeket, amelyek visszamennek Izrael kezdeteire, és rámutat az ókori Kelet kozmogóniáiban is megtalálható irodalmi párhuzamokra, motívumokra. Szerinte ezek az irodalmi motívumok nem tulajdoníthatók a babiloni fogság hatásának, mert az izraeliták már Kánaánba való letelepedésük kapcsán ismerték meg őket. Ezért a Genezis 1. fejezete irodalmilag nem függ a babiloni kozmogóniáktól. A hatnapos teremtéstörténetben található, eredetileg mitologikus elemeket a szerző úgy dolgozta fel, hogy azonnal megfosztotta őket mitologikus jellegüktől.

Mindebből az a felismerés következik, hogy a Wellhausen-iskolának az okmányok természetéről vallott tanítása felülvizsgálatra szorul. Okmányok helyett hagyományokról kell beszélni, amelyek nem egy-egy zseniális szerző vagy iskola önálló művei, hanem Izrael népi hagyomá-

nyára támaszkodnak. Gunkel Genesis című munkája még jobban alátámasztja ezt a felismerést.

Genesis

Gunkel nagy kommentárt írt a Genezishez. A kommentár bevezetőjében (I–CIII.) foglalja össze főbb téziseit.

- 1° A Genezis mondagyűjtemény. A monda Gunkel felfogása szerint népies, ősi hagyományozású, poetikus elbeszélés, amely a múlt személyeiről vagy eseményeiről szól.
- 2° A Genezis mondái eredetileg szájhagyomány formájában keletkeztek és éltek tovább, majd e népies szájhagyományt foglalták írásba.
- 3° A mondák eredeti formájukban önállóak, egymástól független egészek voltak, ezért a Genezis legkisebb egységének is az önálló mondat kell tekinteni. Minél rövidebb és zártabb egy monda, annál ősbibb – Gunkel felfogása szerint.
- 4° Az egyes mondákat még a szájhagyomány állapotában mondakörökbe, ciklusokba kapcsolták egybe, s így jöttek létre a pátriárkákról, Ábrahám–Izsák–Jákobról szóló mondakörök.
- 5° A Pentateuchus forrásait inkább redakciós folyamat eredményének, mint egy-egy szerző önálló munkájának kell tekintenünk, vagyis a források nem szerzőket, hanem hagyományköröket képviselnek. A források csak keretet alkotnak a hagyományanyag új összefüggésében.
- 6° A hagyományanyag elemei jelen állapotukban új összefüggésbe kerültek, eredetileg azonban függetlenek voltak most elfoglalt helyzetüktől. Mindegyiknek saját története, jelentése van, és meghatározott szerepet töltött be a közösség életében (*Sitz im Leben*).
- 7° Ezért minden legkisebb egységnek saját független formája van, melyet a jelenlegi szövegösszefüggésben is megtartott. A kutatónak törekednie kell ennek az eredeti, ősi formának megállapítására, és ezt kell a kutatás alapjának tenni.

A felsorolt elvek segítségével Gunkelnek sikerült túllépnie a leírt szövegen. Az irodalomkritikai elemzés helyett az írásba foglalás előtti állapotot, az eredeti ősi formákat kutatta. Megállapította, hogy az egyes forrásokat szájhagyomány előzi meg. A Genezis (s így a Pentateuchus) jelenlegi szövegében található akadozásokra, feszültségekre, ismétlésekre vagyis a Pentateuchus vizsgálatát elindító formai és tartalmi egyenetlenségekre a szájhagyomány sajátosságaiiban keresett magyarázatot. Mindezekre az

adottságokra viszont az okmányokban feltételezett tervszerű irodalmi tevékenység aligha volt képes választ adni.

A Pentateuchus-kutatás G. von Rad (1901–1971) „*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchus*” (1938) című munkája hozta ismét mozgásba. Gunkel formatörténeti kérdésfeltevését von Rad tovább fejlesztette és kiterjesztette a Pentateuchus egészére. G. von Rad a Pentateuchust egyetlen nagy egységnek és önálló műfajnak tekintette, s mint ilyenre alkalmazta a formatörténeti kérdésfeltevést, hogy megállapítsa kezdetét, Izrael vallási életében elfoglalt helyét (*Sitz im Leben*) és kibontakozását. A formatörténet problematikáján túl a hagyománytörténetre fordítja figyelmét. Nemcsak a Pentateuchus szövegeinek eredeti formáját keresi, hanem az eredeti forma és a Pentateuchus végső állapota között lezajlott hagyományfolyamatot próbálja megállapítani. G. von Radot tehát a Pentateuchus létrejötte, és a folyamatot meghatározó elvek érdeklik. A legkisebb egységek helyett a nagyobb összefüggésekre helyezi a hangsúlyt, mert szerinte a Pentateuchus kialakulásában ezeknek a nagyobb hagyományegységeknek van döntő szerepük, amelyek sokszor formatörténetileg különböző szövegeket fűznek össze. G. von Rad egyik érdeme a nagy hagyományegységek létezésének megállapítása és szerepük felismerése a Pentateuchus kialakulásában.

G. von Rad gondolatmenete a következő:

1° Kiindulásként röviden vázolja a Hexateuchus (von Rad a Pentateuchus helyett Hexateuchusról beszél) tartalmát:

A világot teremtő Isten meghívta Izrael ősatyját, és birtokul ígérte nekik Kánaán földjét. Amikor Izrael Egyiptomban megsokasodott, Mózes kivezette a népet a szabadságra, Isten hatalmának és kegyelmének csodálatos megnyilatkozásai közepette. Hosszú pusztai vándorlás után nekik adta a megígért földet.

A Hexateuchus itt körvonalazott tartalma röviden összefoglalja az üdv-történet legfontosabb mozzanatait. Egyes mondatai hittételként is felfoghatók, összességük pedig hitvallásnak, krédónak is nevezhető, mert benne Izrael történelméről vallott hite jut kifejezésre. Ez a krédó áll a Hexateuchus kialakulásának kezdetén, amelynek különböző műfajú szövegei a krédóban kifejezett alapgondolat irányításával jutottak el végső megformálásukig. A Hexateuchust ezért egységnek kell tekinteni, egységében pedig önálló műfajnak.

2° A kis történeti hitvallás, az üdvtörténet legfőbb eseményeinek rövid összefoglalása a Pentateuchus szövegében is megtalálható:

„Apám vándorló arám volt, lement Egyiptomba, s ott élt idegenként, kevesen követték, mégis nagy, erős és népes néppé vált. Amikor aztán az egyiptomiak rosszul bántak velünk, sanyargattak és kemény szolgaságba vetettek minket, akkor Jahvéhoz, atyáink Istenéhez kiáltottunk, s Jahve meghallgatta könyörgésünket, meglátta nyomorúságunkat, elnyomásunkat és szorongatásunkat. Jahve erős kézzel is kinyújtott karral kivezetett Egyiptomból, nagy rémületet támasztva jelek és csodák kíséretében. Erre a földre (Kánaán) hozott és nekünk adta ezt a tejjel-mézrel folyó országot.” (Dt 26, 5–9).

G. von Rad az idézett szöveget a legősibb és legrövidebb hitvallásnak tartja, amely feltételezi az üdvtörténet valamilyen kánoni formában való létezését. Eredeti helye a kultusz, amelynek keretében a hálaadást mondó személy rövid hitvallás formájában elmondhatta az üdvtörténet legfőbb eseményeit.

Hasonló „kis történeti krédó” található még a Dt 6, 20–24, és sok bővítéssel a Józs 24, 2b–13-ban. Mindhárom felsorolt krédó közös vonása, hogy hiányzik belőlük a Sínai hagyomány (szövetségkötés és törvényadás). Az üdvtörténet eseményeinek elbeszélésében ugyanazt a sémát, kronológiailag meghatározott felsorolást követik. Jellemzőjük, hogy nem egy hozzávetőleges történeti emlékeztést tartalmaznak, hanem a recitálás emelkedett és koncentrált formájában, kiemelt jelentőségű helyzetben, kultikus cselekmény keretében idézik fel az üdvtörténeti múltat. Az üdvtörténet legfontosabb adatainak ünnepélyes recitálása – akár mint közvetlen hitvallás, akár mint a közösséghez intézett parainetikus beszéd –, az izraelita kultusznak szilárd alkotórésze volt.

3° A Sínai hagyomány hiányzik az úgynevezett „kis történeti krédóból”, vagyis abból a hagyományból, melyet G. von Rad a honfoglalás hagyományának nevez. Később megállapítást nyert, hogy ez a hagyomány nem eredeti egység, hanem további önálló egységekből összetett: kivonulás Egyiptomból – pusztai vándorlás – honfoglalás. A Sínai hagyomány hiányát a kis történeti krédóból von Rad azzal magyarázza, hogy eredetileg egymástól függetlenek és önállóak voltak, mivel különböző körülmények között alakultak ki. A Sínai perikópa (Ex 19–24) nem tartozott a kivonulás elbeszéléséhez. G. von Rad először irodalomkritikailag igazolta ezt a megállapítását. A Sínai perikópát később illesztették be a pusztai vándor-

lás, pontosabban a Kádes hagyomány szövegébe, úgy, hogy azt kettéválasztották. Erről tanúskodik az a tény, hogy a Kádeshez fűződő események a Sínai perikópa előtt és után találhatók, és az, hogy egyes epizódok megismétlődnek. Sokkal fontosabbak azonban azok a tartalmi és szerkezeti sajátosságok, amelyek a Sínai hagyomány zárt, önálló voltát igazolják. Nem irányul a honfoglalásra, egyedül a teofánia és a szövetség uralja az elbeszélést. Témája tehát Isten jövetele népéhez és nem a nép vándorlása. Mindkét hagyomány szakrális, a kultuszban gyökerezik, egy-egy szentélyhez kapcsolódik. G. von Rad a honfoglalás üdvtörténeti hagyományát Gilgal szentélyével hozza összefüggésbe, és tartalmát a hetek ünnepéből (aratási hálaadó ünnep Ex 23, 16; 34, 22; Lev 23, 17) vezeti le. A Sínai hagyományt viszont az ősi szichemi szentélyből a szövetség szakrális megújításának ünnepéből származtatja, amely szerinte a Dt 31, 10 köv. alapján a sátoros ünneppel áll összefüggésben. A két hagyomány jelentése ennek megfelelő. A Sínai ünnepi hagyomány Isten népéhez való eljövételét, a honfoglalás ünnepi hagyománya viszont Isten üdvtörténeti vezetését ünnepli. A Sínai hagyományban Isten közvetlen, személyes kinyilatkoztatása, és elkötelezettségre szólító akarata szólal meg, míg a honfoglalás hagyománya Isten üdvözítő akaratára hivatkozva az Ígéret földjének birtoklását törvényesíti a hit fényében.

4° Az ősi, sokszor szétszórott hagyományokat egyetlen nagy kompozícióba a Jahvista gyűjtötte egybe és írta le. Ennek során a különböző hagyományokat kiragadta eredeti, a szentélyekhez fűződő szakrális vonatkozásokból és történeti összefüggésbe helyezte, azaz „historizálta”. Az egész kompozíció alapja a „kis történeti krédó”, vagyis a honfoglalás hagyománya lett, melybe más, eredetileg nem oda tartozó hagyományokat is beillesztett, de ezeket egészen a honfoglalás hagyományához rendelte. Beépítette a másik főhagyományt is, a Sínait. Ezzel a honfoglalás hagyomány szoteriológikus megerősítést kapott, és a Sínai kinyilatkoztatás fényébe került. Az ígért föld megszerzése az embert akaratának követésére szólító Isten üdvözítő tettének eredménye. A Jahvista kiépítette a pátriárkai hagyományt. A pártriárkai kornak Jákob személyében (Dt 26, 5 és 1 Sám 12, 8) már eredetileg is volt kapcsolódási pontja az ősi krédóban. Erre a hagyományban kánonivá lett alapra építette a pátriárkai elbeszéléseket, amelyeket szintén a honfoglalásra való tekintettel formált, az ígéret-beteljesedés távlatában. Ábrahámnak és a többi pátriárkáknak Jahve ismételt ígéretet ad, de ez csak Józ sue vezetése alatt, a honfoglalással teljesedik be.

A Jahvista úgy rendezi az elbeszéléseket, hogy Jahve vezetése nyilvánvalóvá váljon. Az őstörténet megszerkesztése is a Jahvista műve, amelyeket a pátriárkai hagyomány elé helyezett. Valószínűleg már létező részeket használt fel. Az őstörténet üdvtörténettel való összekapcsolásának célja az volt, hogy magyarázatot adjon Isten üdvtörténelmet munkáló tevékenységére Izraelben: Isten helyreállítani akarja a közte és az ember között a bűn által megrontott eredeti kapcsolatot (Gen 12, 1–3). Irodalmi tevékenysége során a Jahvista ezeket a hagyományokat átdolgozta és tervszerűen elrendezte úgy, hogy az egész anyag egy síkra került. Az egységes és átfogó elgondolás arra enged következtetni, hogy a kompozíció egyszerre, és nem folyamatos növekedés során jött létre. A Hexateuchus (Pentateuchus) végérvényes formáját tehát a Jahvista teremtette meg. Az E D és P későbbi hozzáadásai nem változtattak az alapvető szerkezeten.

A Jahvista célja az volt, hogy a „kis történeti krédót”, az üdvtörténetnek ezt az ősi megfogalmazását, teljesebb és kiépítettebb formában mutassa be, s változatlan érvényét tanúsítsa a kortársak számára. G. von Rad tehát a hagyományfolyamat vizsgálatában elfogadja a Pentateuchus forrásainak létezését (JEDP), de szerepüket csak a krédó által megszabott kereten és szándékán belül keresi, vagyis azt vizsgálja, milyen kérügmatikus célt követnek a források ennek az adottságnak keretében.

G. von Rad tézise új irányba terelte a Pentateuchus-kutatást. Kérdésfeltevése és egyes részmegállapításai a további kutatás számára iránymutatók lettek, de a Pentateuchus (Hexateuchus) keletkezésére vonatkozó megoldása a kis történeti krédó alapvető szerepének hangsúlyozásával tévesnek bizonyult. Igazolást nyert, hogy a kis történeti krédó nem tartozik a hagyomány legősibb rétegéhez, hanem a deuteronomisztikus teológia alkotása. Az ilyen jellegű hitvallások kialakulása később teológiai szisztematizálásból erednek. A krédó mint alapelem nem a fejlődés kezdete, hanem végső állomása.

c) Hagománytörténeti kutatás (M. Noth)

A Pentateuchus-kritika történetében továbblépést jelent a hagyománytörténeti kutatás. Már G. von Rad is a hagyomány történetére – a Pentateuchus szövegeinek eredeti formája és végső állapota közötti folyamatra – irányította a figyelmet. M. Noth viszont (1902–1968) „*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*” (1948) című munkájában kifejezetten a Pentateuchus hagyománytörténetének vizsgálatát tűzte ki céljául.

Noth szerint a Pentateuchus jelenlegi terjedelmes és összetett formája a benne tartalmazott hagyományok hosszú fejlődésének eredményeként jött létre. Ez a folyamat a szájhagyomány kialakulásától a nagy irodalmi művekben (JE) való összefoglalásig, s végül redaktorok irodalmi tevékenysége során a Pentateuchus nagy egészéig vezet. A hagyománytörténeti kutatás feladata abban áll, hogy ezt a folyamatot felfedje és kezdetitől egészen a végső állomásig kövesse. Noth érdeklődése elsősorban a hagyomány irodalom előtti állapota felé fordul. Szerinte a Pentateuchus megformálása felé vezető úton a döntő lépés a szájhagyomány fázisában történt, az írásba foglalás csak a már lényegében meglevő állapotot rögzíti. Az alapvető forma ugyanis nem egy szerző műve, és nem is a folyamat végén, hanem az elején jött létre. A redaktornak már csak a végső rendezés feladata maradt.

Noth gondolatmenete és főbb megállapításai a következők:

1° A Pentateuchus hagyománytörténetének a legfontosabb és legtermékenyebb szakasza az irodalom előtti állapot, a szájhagyomány állapota, amelyben már kialakult a Pentateuchus alapvető formája.

A Pentateuchus elbeszéléseinek tárgya Izrael, illetve azon törzsek összessége, amelyek később a történelem folyamán ezt a nevet viselték. Ez az irányultság Noth szerint már a szájhagyomány állapotában létrejött, s így az eredetileg legtöbbször helyhez és törzshöz kötött hagyományanyag összizraelita jelentést kapott. Az összizraelita szemlélet a Pentateuchus hagyománytörténetében kezdettől fogva adott, tehát nem az önálló elbeszélések fokozatos egységesítéséből megrajzolódott kép. Bizonyos az is, hogy a Pentateuchus nagy témái az ismertetett sorrendben szintén ebben a hagyománytörténeti fázisban alakult ki.

Az elmondottakból következtethetünk az irodalom előtti állapot időbeli meghatározására is. A Pentateuchus-hagyomány keletkezésének és kibontakozásának történeti előfeltétele a tizenkét törzsből kialakuló Izrael. Ez a folyamat a törzsek Palesztinában történt honfoglalásával veszi kezdetét. További támpontot nyújt az a tény is, hogy a Pentateuchus alapja és tartalmilag túlnyomó többsége mondaí termésként keletkezett. A monda keletkezése szorosan összefügg az egyes nemzetségek és törzsek életével, amelyben a közösség teremtetője. A hagyományozás elsősorban a kultusz keretében történt. Az állam megjelenésével a történetírás lép a monda helyére, s ezzel egyidejűleg „egy szerző” a közösség helyére. A monda-képzés számára döntő jelentőségű törzsek és nemzetségek is jelentősé-

güket veszítik, s az állam intézményei veszik át szerepüket. Mivel a királyság kialakulásával elkezdődik a kifejezett történetírás és a monda-képzés megszűnik, a Pentateuchus-hagyomány termékeny korszaka is befejeződik. Ezért a hagyománytörténet döntő folyamata a Palesztinában letelepedett izraelita törzsek körében játszódik le, a honfoglalás és az állam kialakulása közötti időszakban.

2° Noth a hagyományanyag részletes vizsgálata előtt – von Radhoz hasonlóan – a Pentateuchus egészét és fejlődését meghatározó alapot keresi. Amíg G. von Rad a kis történeti krédóban, addig Noth az izraelita törzsek hitében fellelhető fő témákban találja azt a lényeges elemet, amelyből a Pentateuchus kibontakozott. Ezek eredetileg a többé-kevésbé megformált és kultikus cselekmények alkalmával elmondott hitvallások tartalmát képezték. A Pentateuchus hatalmas és kiterjedt hagyománya számára ezek az alapvető témák szolgáltatták a keretet, amelyeket fokozatosan egymás mellé soroltak. A témák hagyományanyaggal való kitöltése is lépésről lépésre történt.

Noth üdvtörténeti elsőbbség szerint meghatározott sorrendben a következő fő témákat állapította meg a Pentateuchus szövegében: *kivezetés Egyiptomból*, – *bevezetés Palesztina földjére*, – *ígéret a pátriárkáknak*, – *vezetés a pusztában*, – *kinyilatkoztatás a Sínai-hegynél*. Az őstörténetet nem vette az írásbeliség előtti állapot témái közé, létrejöttét irodalmi tevékenység eredményének tekinti. A pátriárkai történetek alárendeltek a többi témának. A kiindulást a Mózes-történetekben kell keresnünk. G. von Rad kimutatta, hogy a Sínai hagyományt később illesztették a „honfoglalás” hagyományába, s ezért a többihez viszonyítva ennek a hagyománynak kellene elsőbbséget tulajdonítani. Noth szerint viszont a G. von Rad által honfoglalásnak nevezett hagyomány nem első és eredeti egység, hanem további önálló egységekből összetett: az Ígéret földjének elfoglalása, – kivonulás Egyiptomból – és a pusztai vándorlás elbeszélései. Közülük Noth az Egyiptomból való kivonulást tartja a Pentateuchus első és legalapvetőbb témájának, amelyből a Pentateuchus egész hagyomány-története megérthető.

A „*Kivezetés Egyiptomból*” témája. Az Ószövetség legalapvetőbb és leggyakrabban ismételt hitvallása: Jahve, Izrael Istene az, aki kivezette Izraelt Egyiptomból. A kivezetés volt Isten első nagy tette népével, s ez az esemény Izrael történetének kezdete. Az ősi földműves ünnepeket a kivezetésre vonatkoztatva historizálták. Az alapvető történeti események kate-

kizmusszerű összefoglalásában – a kis történeti krédóban – az Egyiptomból történt kivezetés jelenti Isten tulajdonképpeni nagy tettét (Dt 6, 21–23; 26, 8; Józs 24, 6–7). A „Jahve az, aki kivezette Izraelt Egyiptomból” kijelentés hamar szilárd formát öltött, amely tömörségében (leginkább participiumos formában) félreismerhetetlenül vonatkozásban van a himnikus stílussal. A hitvallás jellegű kijelentés különböző összefüggésben megtalálható az egész Ószövetségben. Tér és időbeli elterjedtsége, megszilárdult formája arra utalnak, hogy tartalma döntő jelentőségű volt Izraelben. Alapja a tengernél történt különleges esemény. Az ebben részt vett nemzetségek beleolvadtak a honfoglaló izraelita törzsekbe – nemcsak egy, hanem több törzsbe – átadták a megtapasztalt megmenekülést, amely fokozatosan valamennyi izraelita törzs legősbibb alapvető hitvallásává lett.

A nagy történeti esemény a rövid hitvalláson túl elbeszélés megfogalmazásához is vezetett, amelyet kultikus összejövetelek alkalmával adtak elő. Fő eleme az egyiptomiak tengernél történt megsemmisítése volt, de bevezetésként hozzákapcsolták az izraeliták egyiptomi tartózkodását, robotmunkára kényszerítését és Egyiptomból való kivonulásukat, amelyek az elbeszélés szilárd részeivé lettek. Az Egyiptomból való kivezetés elbeszélése lett az egész Pentateuchus-elbeszélés kristályosodási pontja. Mivel alapja ősi összizraelita hitvallás, ezért a Pentateuchus többi témái és hagyományai is erre irányultak.

A „*Bevezetés Palesztina földjére*” témája. Az Egyiptomból kivezetés önálló egész, de kétségtelen találunk benne vonatkozást egy további témával: Isten az Egyiptomból kiszabadított Izraelt arra a földre vezette, – amelyet a jelenben birtokol. Ennek hitvallásszerű kijelentésére az első zsengek kultikus felajánlásakor került sor (Dt 26, 1–11). Az izraelita törzsek honfoglalását a kiszabadításban hatalmasnak bizonyult Jahve akaratára vezették vissza, és ez a téma is összizraelita vonatkozást kapott.

Az általánosan megfogalmazott hitvallás elbeszéléssé is lett, s ezt konkrét elbeszélésanyaggal kellett kitölteni. Összizraelita honfoglalási emlék nem volt, viszont minden törzs saját elbeszéléssel rendelkezett területének elfoglalásáról. A kialakuló Pentateuchus elbeszélésebe a közép-palesztinai, az úgynevezett Ráchel törzsek hagyománya került, amelyek Kelet-Jordániából érkezve a Jordán alsó folyásán keresztül foglalták el területüket. Az Egyiptomból történt kivezetéssel összekapcsolva ez a hagyomány szintén összizraelita vonatkozást kapott, s egész Izrael honfoglalásának emlékévé lett. Ennek okát a közép-palesztinai törzsek súlyponti helyzetében

kell keresni. Az ő területükön volt az amfiktyonikus törzsszövetség ládászentélye, és a közös ünnepen az ő honfoglalási emléküket beszélték el.

Az „*Ígélet a pátriárkáknak*” témája. A pátriárkai hagyomány eredetileg független volt a Pentateuchus hagyományától, és elsősorban azokon a helyeken adták tovább, ahol az események lejátszódtak. Valószínűleg valamennyi törzs területén létezett pátriárkai hagyomány, amely a honfoglalás révén került kapcsolatba, sőt versenybe a Pentateuchus többi témáival. A nagyszámú utód és a haza ígéletének szempontjából, az ígélet és a beteljesedés összefüggésében lett a témák egyike. Az atyák Istenét azonosították az Izraelt megszabadító és hazát adó Jahvéval. Ezzel a Pentateuchus egésze nemcsak anyagában gazdagodott, hanem üdvtörténeti összefüggést is kapott az ígélet beteljesedése alapján. Lehetősége nyílt a tartalom teologikus értelmezése számára, Isten tervszerű üdvtörténeti cselekvésének bemutatására.

A pátriárkai hagyomány hosszú folyamat során, több fokozatban került a Pentateuchus-hagyomány keretébe, Jákob alakja volt az első, akit közvetlenül kapcsolatba hoztak a Pentateuchus témáival (lásd Dt 26, 5–9). Ő a tizenkét törzs ősatyja, aki Egyiptomba vándorolt családjával. Mint-hogy Jákob alakja a közép-palesztinai szentélyekkel (Bétel, Szichem) áll összefüggésben, ezért bekapcsolása a Pentateuchus kialakulásának közép-palesztinai szakaszában történt. József története hagyománytörténetileg későbbi elem. A Dt 26, 5-ből kitűnik, hogy a Jákob-hagyományt a többi témával József története nélkül kapcsolták össze. De Jákob családjának Egyiptomba vándorlása adta a motívumot a József-történet keletkezésére és kibontakozására, növekedése pedig még a közép-palesztinai szakaszban történt (József és Benjamin Ráchel törzsek). A Pentateuchus-hagyomány további fejlődését jelentette, amikor a déli törzsek saját hagyományukkal gyarapították. Ennek során kerültek a pátriárkák témájához az Izsákról és Abrahámról szóló elbeszélések, amelyek alapvetően újat már nem hoztak, de élő módon variálták a pátriárkának adott ígéretek témáját.

A „*Pusztába vezetés*” témája. A pusztai vándorlás nélkülözésekről és Isten segítségéről szóló elbeszélései egyik témához sem tartoznak, viszont feltételezik az Egyiptomból kivezetés és a Palesztinába bevezetés témáját s hozzájuk kapcsolódnak. A pusztai vándorlás témájának nincs kultikus gyökere, az egyes elbeszélések között viszont van kultikus tartalmú. Eredetét a déli törzseknél kell keresni, ők bővítették a Pentateuchus hagyományát ezzel a témával. Nem világos, mikor kapcsolták a két fő-

témához. Keletkezésük abból az igényből fakadt, hogy az Egyiptomból kivezetett törzsek sorsáról valamit elmondjanak. A déli törzsek ismerhették az Egyiptom és Palesztina közötti terület viszonyait, s ebből az ismeretből erednek a történetek.

A „*Sínai kinyilatkoztatás*” témája. G. von Rad meggyőzően igazolta, hogy a Sínai hagyomány önálló eredetű történet, amelyet másodlagosan és később kapcsoltak a Pentateuchus-hagyomány egészéhez. A Sínai hagyomány a szövetségekötés kultikus megjelenítéséből meríti tartalmát, amely a sátoros ünnepen történt. Az ünnepnek összizraelita jelentősége van.

Noth elfogadja von Rad megállapítását a Sínai hagyomány önállóságáról, de kételkedik kultikus „*Sitz im Leben*”-jében. Szerinte nehezen bizonyítható a G. von Rad által javasolt szövetségekötés ünnepe. Meglepőnek tartja, hogy egy ilyen összizraelita jelentőségű ünnep ellenére milyen keveset hallunk a Sínai eseményekről a Pentateuchusban és általában az Ószövetségben. Az is érthetetlen, hogy miért kapcsolódott ez a téma hagyománytörténetileg oly későn a Pentateuchus többi témái közé. Noth szerint a Sínai kinyilatkoztatás témája olyan hagyományt tartalmaz, amely mellett később új események, intézmények és elképzelések kerültek előtérbe. Ezért a kivonulás és a honfoglalás témái lettek a hit és a kiválasztottság megalapozói szemben a Sínai eseményekkel.

A Sínai kinyilatkoztatás témája összizraelita jelentőségű, de nem lehet pontosan meghatározni, hogy mikor kapcsolódott a Pentateuchus-hagyományhoz. Jogosult az a feltételezés, hogy a déli törzsek gazdagították vele a Pentateuchust, amikor a hagyományfolyamat fejlődése a közép-palesztinai törzsektől a déli törzsekhez került át. Feltételezhetően viszonylag későn került a többi téma közé, bár gyökerei az ősi múltba nyúlnak vissza.

3° A felsorolt nagy témák alapanyagát a hagyományozás folyamán különböző témájú elbeszélések tovább bővítették, amelyeket Noth részletes elemzéssel igyekezett megállapítani.

Ez a másodlagos hagyományanyag a következő: az egyiptomi csapások és a pászkaünnep; – epizódok a honfoglalás eseményeiből; – Baal Peor és Bileam; – Jákob Szichemnél; – Jákob Kelet-Jordániában; ; Izsák és Ábrahám; – éhség, szomjúság és ellenségek a pusztában; – a nép zúgolódása; – Káleb Hebronban; – Isten hegye; – a szövetség és elpártolás a Sínai-hegynél.

A másodlagos hagyományanyag jellemzője, hogy nem az adott alaptéma egyenes vonalú tartalmi továbbfejlesztése. A Pentateuchus alapvető témái hitvallások tartalmaként a kultusz területén keletkeztek, amelyek az ünnepi alkalmakkor megismételve, fokozatosan meghatározott formát öltöttek. A másodlagos hagyományanyag más környezetből eredt. Az elbeszélések a Palesztinában letelepedett törzsek mindennapi életének valóságából származtak, az állam keletkezését megelőző időszakból. A letelepedettek számára Palesztina újnak és szokatlannak tűnt, és ebben a környezetben szerzett élményeik kerültek a másodlagos elbeszélések anyagába. Az érdeklődés előterébe az adományozott új haza került, míg a krédóban a haza isteni adományozóját ünnepelték.

4° A Pentateuchus anyaga és főtémái a már ismertetett sorrendben a szájhagyomány állapotában alakultak ki. Az írásbeli rögzítés ennek a kész állapotnak átvételére és végső formálására szorítkozott. Az ősbibb források (J és E) egészében és részleteiben is tartották magukat a már kialakult anyaghoz és sorrendhez, míg a Papi forrás fokozottabban válogatott, rövidített és hozzáadta saját anyagát. A szerzők tulajdonképpeni munkája abban állt, hogy a hagyomány anyagát meghatározott teológiai vonatkozásba állították. Az írásba foglalással tehát a Pentateuchus-elbeszélés kikerült a témaképzés számára fontos kultusz területéről és a témákat elbeszélésekkel kitöltő népi hagyománykörből. Ehelyett a teológia, a reflexió és az összefüggő üdvtörténeti szemlélet világába lépett. A Pentateuchus-elbeszélés lezáró formája meghatározott individuális beszéd- és stílusjegyeket kap.

A két ősbibb írott forrás a J és az E. Mindkét forrás Noth szerint egy közös alapból (*gemeinsame Grundlage* = G) merített. A J és E hagyományelemekben való megegyezése arra utal, hogy a közös alap már szilárd és meghatározott formával rendelkezett, a főtémák és sorrendjük a ma ismert sorrendben léteztek. Keletkezési idejük megállapítására kevés támpontunk van, de kétségtelen, hogy az állam megalakulása utáni időre kell tenni megírásukat.

A Jahvista tevékenységének megítélésében G. von Rad és Noth nézete eltér. G. von Rad a Jahvistának tulajdonítja a Pentateuchus alapvető formájának kialakítását: a „kis történeti krédó” honfoglalás hagyományába „beépítette” a Sínai hagyományt, „kiépítette” a pátriárkai hagyományt és „elépítette” az őstörténetet, amellyel megteremtette a Jahvista forrás teológiai mélységét. Noth a Jahvista tevékenységét csak a teológia kiala-

kításában látja. Ő is az őstörténettel összefüggésben keresi a J teológiájának jelentését. Nemcsak abban, hogy Izrael őstörténetét összekapcsolja az emberiséggel, hanem a Gen 12, 1–3 beiktatásában is. Isten meg akarja menteni a bűne által önmagát elpusztító embert. Ezzel a Pentateuchus anyagát üdvtörténetté formálja. Az anyagot tartalmában és a témák sorrendjében a G-ből vette, egyedül az őstörténet a J irodalmi tevékenységének eredménye. Keletkezése Judában Dávid–Salamon korára tehető. Az Elohisták középpalesztinai eredetű.

A két ősbibliai forrás anyagát a viszonylag könnyebben megállapítható Papi szövegek leválasztása után lehet megkapni, de elhatárolásuk nem egyszerű. A Papi szövegek bedolgozásakor a JE sokat veszített anyagából és sorrendi változtatásokat is eszközöltek rajta. Másrészt nehéz az összegyűjtött ősi anyagban megállapítani a J- és E-től eredő szövegeket, amelyek csak rövidebb megjegyzésekre szorítkoznak.

A Jahvista és Elohisták forrás szétválasztása nehezen lehetséges. A J és E egybedolgozójának nem az volt a célja, hogy tartalmukat teljes egészében megőrizze és a kettőből egy kombinált elbeszélést készítsen, hanem a Jahvistát vette alapul és kiindulásul, az Elohistát pedig kiegészítésként használta. J az elbeszéléshozzával nemcsak alapja, hanem legnagyobb része is, ezért az E-ről a kép csak töredékes. Leginkább a Genézisben állapítható meg, a Pentateuchus többi részében csak hozzávetőlegesen.

A Papi szövegek esetében könnyebb a helyzet. Noth szerint a P csak elbeszélésekből áll: a Gen 1. fejezettel kezdődik és a Dt 34-ig, Mózes halálával végződik. A honfoglalás iránt nem érdeklődik. Mivel a Pentateuchusban a Papi szöveg képezi a keretet, az ősi forrásokban (JE) a honfoglalás irányába futó elbeszéléseket levágta, és a Mózes halála utáni részeket elhagyta. A Mózes halála előtti honfoglalás megmaradt, Nyugat-Jordánia elfoglalása viszont elveszett. A kultikus-rituális előírások nem tartoznak a P-hez. Noth a Papi forrás teológiájának lényegét a Sínai elbeszélésben keresi: a legitim kultusz kezdete egyben a tizenkét izraelita törzs kultuszközösséggé alakulását is jelenti. Izrael a kultusz által kapcsolódik Istenhez.

A Pentateuchus irodalmi keretét a Papi forrás alkotja. Ez a keret azonban sokkal jobban függ az írásba foglalt ősi hagyományanyagtól (JE), mint eddig gondolták. Az ősi hagyományt a P munkája alapjának és mércéjének tekintette, és saját anyagát is erre való tekintettel adta hozzá.

M. Noth a Pentateuchus-hagyomány kialakulását a tizenkét törzsből álló Izrael kialakulásával hozta kapcsolatba, amelyben döntő szerepet tulajdonított a királyság előtti kor szakrális törzsszövetségének, az amfiktüoniának. Tudományos körökben mindig is voltak ellenzői M. Noth amfiktüonia elméletének (összefoglalóan lásd *O. Bächli, Amphiktyonie im Alten Testament*, Basel 1977), de a 70-es évek második felétől egészen új elgondolások merültek fel Izrael kialakulásával kapcsolatban. Kérdéses tehát, hogy létezett-e a törzsek szövetsége a M. Noth által feltételezett amfiktüonia keretében, s ezzel egyúttal az is, hogy lehet-e a Pentateuchus-hagyomány kialakulásának folyamatát a királyság előtti Izrael háttéréből magyarázni. Emellett ma a kutatás általában tartózkodással fogadja a szájhagyomány írásbeliség előtti folyamatának olyan mértékű rekonstrukciója lehetőségét, amelyet M. Noth vázolt fel elméletében.

6. A Pentateuchus-kritika a 70-es évek közepétől

Wellhausen okmányelmélete maradandóan meghatározta a Pentateuchus keletkezésének és értelmezésének további kutatását. Az okmányok, ill. hagyományok létezését a forma- és hagyománytörténeti kutatás is elfogadta, noha a figyelem elsősorban a Pentateuchus-hagyomány írásbeliség előtti állapota felé fordult. Számításba vették az okmányok létezését, ugyanakkor azok mibenlétét módosították. *J. Wellhausen* az okmányok szerzőit „íróknak” tartotta, míg *H. Gunkel*, s őt követve a többi forma- és hagyománytörténeti kutató „gyűjtőknek” tekintette őket, akik anyagukat szájhagyományból merítették, azt új összefüggésbe helyezve és új teológiai hangsúlyokkal ellátva írásba foglalták. A szerzők többé nem egyedek, hanem hagyománykörök vagy iskolák, s az okmányok esetében is inkább hagyományokról vagy forrásokról beszéltek.

Az okmányelmélettel kapcsolatban azonban nem hiányoztak a kritikus hangok sem. Kezdetből fogva voltak kutatók, akik kétségbe vonták az okmányok, ill. források megkülönböztetésére alkalmazott kritériumok megbízhatóságát, vagy az egyes okmányok létezésének minden kétséget kizáró, egyértelmű bizonyíthatóságát (főként az Elohistaét) a Pentateuchus szövegéből. Az okmányelmélet képviselői is tisztában voltak a modell gyenge pontjaival, és folyamatosan törekedtek annak tökéletesítésére.

A Pentateuchus-kritika új szakaszát elsősorban az okmányelmélet modelljének teljes elutasítása jellemzi, a forma- és hagyománytörténeti modellét pedig annyiban, hogy a szájhagyomány írásbeliség előtti fejlődésének igazolhatóan bármilyen szerepe lenne a Pentateuchus kialakulásában. Az új megoldások módszertani és végkövetkeztetésbeli különbözőségeik ellenére megegyeznek abban, hogy az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés késői eredetű, csak a fogság alatt vagy után jött létre, és valami módon összekapcsolják a deuteronomista-deuteronomisztikus iskola tevékenységével. A kritika új szakasza nyitányának két olyan rövid egymásutánban megjelent monográfiát tekintik, amelyek egyenesen kétségbe vonták a Pentateuchus forrásainak (elsősorban a Jahvistának) létezését, és egy új modell kidolgozásának szükségét vetették fel: *H. H. Schmid Der sogenannte Jahwist* (1976), és *R. Rendtorff Das überlieferungs-geschichtliche Problem des Pentateuch* (1976). A nevezett két monográfiához még hozzá kell vennünk *J. van Seters Abraham in History and Tradition* (1975) című munkáját. A Pentateuchus-kritika főbb irányait a 70-es évektől a következőkben foglalhatjuk össze.

a) Irodalomkritika a korai Jahvista fenntartásával

Az ellenérvek és az új megoldási kísérletek nem tudták teljesen meg-ingatni az okmányelméletbe vetett bizalmat. A kutatók egy része továbbra is úgy véli, hogy az okmányok, ill. források még mindig legmegalapo-zottabb munkamódszert nyújtják a Pentateuchus keletkezésének és szerkezetének magyarázatára. Ezt a helyzetet tükrözi a szakirodalom is, az ószövetségi bevezetők (pl. *O. Kaiser* 1985³; *W. H. Schmidt* 1989⁴; *R. Smend* 1989⁴), kommentárok (pl. *Cl. Westermann*: Genesis BK I/2 1989 2 I/3 1982; *W. H. Schmidt*: Exodus II/1 1988; *J. Scharbert*: Genesis 1–11 NEB 1985 2; Genesis 12–50 NEB 1986; Exodus 1989 NEB; *Numeri* 1992 NEB; *L. Ruppert* Genesis Gen 1, 1–11, 26 Würzburg 1992), és monográfiák. Ezek a kutatók a forrásokkal kapcsolatos állásfoglalásuk-ban és munkamódszerükben természetesen különböző fokozatban érvé-nyesítik az újabb kutatások eredményeit, de abban megegyeznek, hogy elfogadják az összefüggő, valamennyi témát átfogó Pentateuchus el-beszélés korai (fogság előtti), azaz a salamoni korban való kialakulá-sát (salamoni Jahvista). Nagyjából két törekvés ismerhető fel közöttük. Az egyik irány továbbra is ragaszkodik a források klasszikus megkü-lönböztetéséhez, a legújabb okmányelmélet értelmében (pl. *L. Schmidt*,

W. H. Schmidt, H. Seebass, F. Kohata, S. Kreuzer, K. Berge). A kutatók másik csoportja szintén elfogadhatónak tekinti a „wellhauseni modellt”, de módosított formában. P. Weimar, E. Zenger és J. Vermeylen az okmányelméletet a kiegészítő elmélettel kombinálva és a klasszikus okmányokat ill. forrásokat átértelmezve, vagy anyagukat jelentősen csökkentve, a „wellhauseni modellt” új változatát képviselik. Céljuk a Pentateuchus-anyag diakronikus szerkezetének leírása és újra alapozása. Módszertanilag a szövegek szigorú irodalomkritikai elemzésével törekednek a Pentateuchus redakciója egyes fokozatainak és a fokozatokhoz tartozó szövegek meghatározására. Eltéréseik ellenére mindhárom szerző a salamoni korban keletkezett Jahvistát tekinti a Pentateuchus kiindulásának, de ennek a Jahvistának az anyaga jóval kevesebb annál, mint amelyet eddig ehhez a forráshoz tartozónak tulajdonítottak. Főként azoktól a teológiai részletektől kell eltekintenünk, amelyekben G. von Rad és M. Noth a salamoni Jahvista kérügmáját meghatározták. Számos, főként teológiai természetű szöveget most a Jahvista későbbi feldolgozásához, az ún. „Jehovista” redakció rétegéhez sorolnak, korban közel a fogsághoz. A legősibb Jahvista rétegben azonban megtalálhatók a Pentateuchus nagy témái, az őstörténettől egészen a honfoglalásig, amelyek átfogó összefüggésbe kerültek. A többi réteg, forrás mibenlétét és a redakciók számát illetően eltérések vannak a három szerző között.

E. Zenger és P. Weimar a következő módon mutatják be a Pentateuchus kialakulását:

1° A salamoni korban keletkezett a Jahvista történeti mű, az üdvtörténet első nagy összefüggése Izraelben, az őstörténettől egészen a honfoglalásig (Gen 2, 4b–Num 14). Középpontjában áll Jahve, aki népét vezeti és javára cselekszik. A Jahvista historiográfia vallási-társadalmi hátterét Juda vidéki lakossága Jahve hithöz elkötelezett köreiből kell keresni (különböző 200 évvel később Ámosz és Mikeás próféták).

2° Kr. e. 700 körül, az északi királyság, Izrael megsemmisülése után (722), a Jahvista történeti művet átdolgozták és kibővítették Elohistákkal, amelyek eredete az északi királyság. A hagyományosan Elohistának tulajdonított szövegek terjedelme jóval kevesebb, mint azt eddig feltételezték. Az Elohisták mint önálló, a Jahvistával párhuzamos forrás E. Zenger szerint sohasem létezett. P. Weimar árnyaltabban fogalmaz: szerinte az Elohisták önálló, nem terjedelmes elbeszélések sorából állt,

közöttük a kapcsolat tematikus természetű, s nem voltak folyamatos cselekménnyé összekötve, mint a Jahvista. Az Elohista egy redakciós réteg, s a Jahvista bővítésének minősíthető. E. Zenger az Elohista redakcióját helyenként pontosító javításnak, helyenként terjedelmesebb átdolgozásnak tekinti, amely elsősorban Ábrahám és Mózes alakját formálta újjá. Az Elohista részletek terjedelme ma már pontosan nem állapítható meg. A Jahvista ezen „kiadását” Wellhausen terminológiájában „Jehovista történelemkönyvnek” vagy „kibővített Jahvistának” nevezzük (jele JE, vagy E. Zenger szerint helyesebben Je). Végső célja Jahve kizárólagos tiszteletének előmozdítása. Az Elohista redakció az északi királyság bukása nyomán kialakult teológiai és politikai kérdésekre akart választ adni, s egyúttal Hiszkija király kultuszreformjának programja is.

3° Kr. e. 587 után történt a „Jehovista történelemkönyv *deuteronomisztikus redakciója*. Erre valószínűleg az 587-ben bekövetkezett nemzeti katasztrófa adott indítást, s egyúttal kísérlet volt annak megoldására. A deuteronomisztikus redakció egyesítette a Deuteronomiumot a JE-vel és egy deuteronomisztikus történelmet, amelyből létrejött egy nagy Deuteronomisztikus Történeti Mű a Gen 2, 4b-től a 2 Kir 25-ig. A deuteronomisztikus redakció folyamatosan ment végbe (legalább két rétege van), amely nemcsak több réteget hozott létre a Józs–2 Kir könyvekben, hanem deuteronomisztikus feldolgozást és bővítést eredményezett a Gen–Dt összefüggésben is.

4° A *babiloni diaspórában* a Kr. e. VI. század második felében keletkezett a Papi alapidat (Pg: priesterliche Grundschrift), önálló, autonóm forrás, terjedelme Gen 1, 1–Dt 34, 9b, Izrael történelmének új szintézise, amelyet papi-prófétai körökben dolgoztak ki. Ez a mű *Jeruzsálemben keletkezett* a fogságból visszatértek révén, ahol átdolgozták és további bővítéseket kapott (Ps). Ebből jött létre a Papi-írás (Pg+Ps).

5° A *fogság utáni időkben*, a Kr. e. V. században a többször bővített *Jahvista történetírást* (Gen 2, 4b–2 Kir 24, 30) összekapcsolták a *Papi-írással* (Gen 1, 1–Dt 34, 9), mégpedig úgy, hogy a Mózes halálával végződő Papi-írást vették alapul. Ez az egyesítés vezetett el a korábbi próféták (Józs–2 Kir 25) és a Pentateuchus szerkezeti szétválasztásához.

J. Vermeylen a következő módon látja a Pentateuchus kialakulását:

1° A *salamoni korban* keletkezett a *Jahvista történeti műnek* nevezett egységes irodalmi összefüggés (jele: J), a világ teremtésétől egészen

Mózesig terjedően, de Jahvistához tartozó szöveget találunk még Józs, Bír, Sám 1–2 könyvekben az 1 Kir 2. fejezetéig (Gen 2, 4b–Józs/Bír/1 Sám 1–2 Kir 2. f.?). Ennek a salamoni Jahvistának kialakulása nem egyszerre, hanem *két lépésben* történt, s háttérükben Dávid és Salamon korának történelmi körülményei állnak. Első tényleges irodalmi szakasza Kr. e. 1000 körül, Dávid uralkodása idején alakult ki, a királyi udvarban. A rövid önálló egységekből formált írás Ábrahám, Izsák, Jákob és József történeteit beszéli el, azzal a céllal, hogy a Hebronból uralkodó Dávid legitimitását igazolják azokkal szemben, akik ezt Saul házának védelmében kétségbe vonták. Ezek a szövegek Jahve választásának ingyenességét hangsúlyozzák, amellyel az ember képtelen szembehelyezkedni. J. Vermeyleen „*dávidi Jahvistának*” (jele: Dv) nevezi. Egy nemzedékkel később, Salamon idejében a „*dávidi Jahvista*” gyűjteményét további, más anyaggal egyesítették, s ennek eredménye a *salamoni Jahvistának nevezett történelmi mű* (jele: J). A Dv és J között nincs különbség sem stílusban, sem teológiai szemléletmódban, ezért a Dv nem azonosítható a legújabb okmányelmélet J 1, N vagy L-nak nevezett önálló okmánnyal. A Dv és J csupán politikai indíttatású céljukban térnek el egymástól. A dávidi Jahvista Dávid, a salamoni Jahvista Salamon legitimitását akarja igazolni. Dávid idősebb fia párthíveinek válaszol, akik az „ifjabb” Salomonnak a királyi hatalom törvénytelen megszerzését vetik szemére. Ezért emeli ki szerzője különösen a kisebbik kiválasztását, előnybe részesítését az idősebbel szemben. J. Vermeyleen még hozzáteszi azt is, hogy a Penta-teuchus kialakulásának kezdetén nyilvánvalóan megtalálható a szájhagyomány is, és a Dv és J merített is ebből a szájhagyományból. Ugyanakkor elismeri azt is, hogy sok hagyományosan J-nak tulajdonított szakasz későbbi eredetű, és rokon a deuteronomista iskolával.

2° A Kr. e. 750 és 587 közötti időszakban a Jahvista elbeszélést Elohisták szakaszokkal kiegészítve újra értelmezték. Ezek az Elohista típusú szakaszok sohasem voltak önálló, összefüggő okmány, de hosszabb múltra visszatekintő Elohista szájhagyományt sem feltételeznek, hanem a Jahvistát értelmező-kiegészítő részleteknek tekintendők. Olyan körökből erednek, amelyek fogékonyak voltak a klasszikus, „megtérésre szólító” próféták igehirdetésére, és az elohista redakció is a Jahvista történetírást ilyen szellemű átgondolásának eredménye. Főként erkölcsi, a személyes felelősség tekintetében igazítják ki az ősi írást. Célja nem politikai, hanem vallási természetű: Izrael Istene iránti hűséget emeli ki, amelyet a

pátriárkák alakjában mint követendő példában mutat be. Az Elohista redakció kora és eredete csak hozzávetőlegesen állapítható meg. Mint-hogy az Elohista teológiája feltételezi a klasszikus próféta-ságot, ezért nem lehet korábbi Ámosznál, ugyanakkor nem tükröződnek benne Juda és Jeruzsálem 587-ben bekövetkezett katasztrófájának drámai eseményei. Ezért az Elohista redakció nagyjából a Kr. e. 750 és a babiloni fogság közötti időben történt.

3° A *babiloni fogság idejétől folyamatosan* ment végbe az Elohista szakaszokkal újraértelmezett Jahvista történetírás *deuteronomisztikus redakciója* (jele: JEDtr), amelynek J. Vermeylen négy rétegét különbözteti meg: Dtr 585, Dtr 575, Dtr 560, Dtr 525. Ennek a redakciónak párhuzamait szerinte megtaláljuk a Józs–I Kir könyveiben és a főbb prófétai könyvekben, sőt néhány zsoltárban is.

4° A *fogság után* a JEDtr okmány további részekkel, *papi típusú szövegekkel* (jele: P) bővült két lépésben (P¹ és P²). J. Vermeylen a papi szövegeket nem tekinti önálló okmányoknak, hanem a JEDtr-t értelmező kiegészítéseknek, egy új teológiai szintézist képviselő redakciós rétegnek.

A két elgondolást kiértékelve megállapítható, hogy *E. Zenger* és *P. Weimar* jobban ragaszkodnak az okmányelmélethez, mint *J. Vermeylen*, aki inkább a kiegészítő elmélet egy változatát képviseli (a három szerző munkáit lásd a fejezet végén az irodalomnál).

b) Késői Jahvista a szerző(k) alkotó tevékenységének hangsúlyozásával (J. Van Seters, R. N. Whybray)

A 70-es évek közepétől *J. Van Seters* a Pentateuchus keletkezésének magyarázatára nem fogadja el sem az okmányelmélet, sem a forma- és hagyománytörténet megoldását. Elutasítja a valamennyi Pentateuchus-témát átfogó, párhuzamos elbeszélések – JEP okmányok vagy források – létét (okmányelmélet), valamint azt, hogy a szájhagyománynak, vagy a szájhagyomány préliteráris fejlődésének szerepe lenne a Pentateuchus létrejöttében (forma és hagyománytörténet). Ehelyett úgy véli, hogy a Pentateuchus kialakulása jobban magyarázható, ha azt egy reinterpretációs folyamat eredményének tekintjük, a kiegészítő elmélet értelmében. Szerinte az összefüggő Pentateuchus elbeszélés – ezt nevezi Jahvistának – csak későn, a babiloni fogság idején, későbbi álláspontja szerint a fogság után, alakult ki. Elméletét az *Abraham in History and Tradition* (1975),

In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History (1983), *Der Jahwist als Historiker* (1987) és a *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (1992), *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers* (1994) című munkáiban fejt ki fokozatosan új elemekkel kiegészítve alapgon-dolatát, hangsúlyozva a Javistának mint szerzőnek alkotó tevékenységét.

Az *Abraham in History and Tradition* című munkájában J. Van Seters az Ábrahám-hagyományt elemzi a Genézis könyvében, de következteté-sei a Pentateuchus egészére is érvényesek. Elméletének alappilléreit ebben a munkájában veti meg.

Mindenekelőtt a pátriárkai történetek (Ábrahám, Izsák és Jákob) korát vizsgálja meg szélesebb kortörténeti összefüggésben. úgy véli ugyanis, hogy a pátriárkai hagyomány irodalmi fejlődése és a fejlődés természete szorosabban összefügg a hagyomány korának kérdésével. Részletesen sorba veszi az elbeszélések azon elemeit, amelyekből a hagyomány ősiségét szokták bizonyítani. Ezek a következők: a pátriárkák életmódja, a Ge-nezis elbeszéléseiben szereplő személyek, népek, vidékek és helységek nevei, a pátriárkák társadalmi szokásai, s végül a Genézis könyve adatai-nak egybevetése a régészet középbronzkorszakból ismert eredményeivel. Elemzése végén arra a következtetésre jut, hogy a Genézis elbeszélései nem a Kr. e. II. évezred – az ún. „pátriárkai kor” – viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. I. évezred ismert körülményeinek felelnek meg. A pátriár-kai hagyomány ősisége, azaz a prémonarchikus korra visszavezethető eredete nem ellenőrizhető és nem is igazolható, ezért nem alkalmas az iz-raelita történelem kezdeti szakaszának rekonstruálására. Téves tehát min-den olyan feltevés, amely a Genézis elbeszéléseit ősi szájhagyományból eredezteti. Ez az egyik magyarázata annak, hogy J. Van Seters elutasítja a szájhagyomány bármiféle alkotó szerepét a Pentateuchus kialakulásában.

J. Van Seters részletesen kimutatja könyve első részében, hogy a pátriárkák Genézis könyvében leírt nomadizmusa nem a letelepedés előtti kor valóságos viszonyainak felelnek meg, és nem is hozható kapcsolatba a Kr. e. II. évezred politikai körülmé-nyeivel vagy a népesség vándormozgalmaival. Ehelyett ezek az elbeszélések jól ismerik az I. évezred kiterjedt arám településeit Szíriában, Felső- és Alsó-Mezopotámi-ában, az arab nomádok fenyegető jelenlétét a kultúrterület határán. Az elbeszélések kevés nomád részlete, a tevékre és sátrakra való utalás, a pátriárkák vándorlása a Ne-geb vidékén, a letelepedett lakossággal való kapcsolatuk a Kr. e. I. évezred szociális és társadalmi viszonyait tükrözik, amikor megjelennek és jelentőségre tesznek szert a tevés és sátras beduinok. Kánaán őslakó népeinek archaikus megnevezése (kánaáni-

ták, amoriták, hettiták, filiszteusok stb.) sem a Kr. e. II. évezred állapotait adja vissza, hanem egy jóval későbbi kor idealizáló, eszmei jellegű névhasználatára vezethető vissza. Ábrahám és apjának Tárénak kivándorlása a nyugat felé vezető úton a kaldeus Urból, és a kaldeus Ur összekapcsolása Háránnal, az újbabiloni birodalom viszonyainak felel meg. A palesztinai helységnevek olyan településeké, amelyeknek a királyság idején volt tényleges jelentősége. – A kutatók rendkívül sokat foglalkoztak a pátriárkai elbeszélésekben található jogi természetű szokásokkal (házasság, örökösödés, adoptáció stb.) és megpróbálták azokat kapcsolatba hozni az ókori Keleten feltárt, és a Kr. e. II. évezredből származó törvényszövegekkel. Az egybevetés eredménye J. Van Seters szerint korántsem szolgáltat bizonyítékot a hagyomány időbeli meghatározásához. A felállított párhuzamok bizonytalanok, s abban a néhány esetben, amelyben a párhuzam biztos, a II. és I. évezredben egyaránt megtalálhatók, az egyes elemek inkább az I. évezred közepe joggyakorlatához illenek. – A biblikus régészek törekvése, hogy a pátriárkákat összefüggésbe hozzák a középbronzkorszak (K. B. I. és II.) viszonyaival, nem járt sikerrel. A bibliai elbeszélések olyan városokat és körülményeket írnak le, amelyek nem léteztek a középbronzkorszakban, sem Palesztinában sem Transzjordániában. A pátriárkákat a Genézis elbeszélései szoros kapcsolatba hozzák Beersebával, de ez inkább a hagyomány késői eredete mellett szól, minthogy Beerseba csak a vaskorszakban, a judai királyság idején lett jelentős, virágzó település.

J. Van Seters az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzéséből következtet a valamennyi témát átfogó Pentateuchus-összefüggés – szóhasználatában a Jahvista – kialakulására. Az Ábrahám hagyomány irodalmi formájának keletkezése ugyanis egyúttal a Jahvista keletkezésének vetülete is. Munkamódszerében elutasítja az okmányelmélet valamint a forma- és hagyománytörténet modelljét.

J. Van Seters könyvének második részében elemzi irodalmilag az Ábrahám-hagyományt, előtte azonban fontos módszertani megállapításokat tesz, amelyeket a továbbiakban következetesen alkalmaz vizsgálódása során. Röviden bemutatja az okmányelméletet és az okmányok létezésével kapcsolatos problémákat. Helyette a Pentateuchus kialakulásának magyarázatára a kiegészítő elmélettel rokon modellt ajánlja: azaz a Pentateuchus egy reinterpetációs folyamat eredménye, amelyben az egymást követő szerzők közvetlenül függték az előző művétől, s azt a saját munkájába beépítették, ill. újraértelmezték. – Nagyobb figyelmet szentel a forma- és hagyománytörténet módszerének. Mindkét módszer az írott szöveg mögött álló szájhagyománynak döntő szerepet tulajdonít a Pentateuchus keletkezésében. Amint a pátriárkai hagyomány történeti vizsgálata kimutatta, hogy ősisége nem igazolható, ugyanígy a hagyomány jelenlegi formájából sem lehet következtetni préliteráris, azaz szájhagyománybeli állapotára. Mindkét módszer – forma- és hagyománytörténet – a mondából indul ki, amelyben a szájhagyomány formát öltött. J. Van Seters szerint azonban éppen a monda mibenléte kétséges. A monda szerepét a Pentateuchus, köze-

lebbról a Genézis eredetében *H. Gunkel* állította előtérbe, de csak pontatlan – de mind a mai napig használt – meghatározást adott róla: népies elbeszélés poétikus formában a múlt személyeiről vagy eseményeiről. Az azóta eltelt kutatás több szempontból is kimutatta *H. Gunkel* mondával kapcsolatos megállapításainak gyengéit. *J. Van Seters* kiemeli, hogy *H. Gunkel* szerint a monda egyik eleme a folklorisztikus poétikus forma, amelyet eredetibbnek tart a prózánál. A Genézis elbeszéléseiben található folklorisztikus jellegzetességek kimutatásában *H. Gunkel* gyakran hivatkozik *A. Olrik* epikus törvényeire, amelyek összefoglalják a népies elbeszélés általános jellegzetességeit (*A. Olrik* „epikus törvényeit” lásd részletesebben: Irodalmi formák a Pentateuchusban). *J. Van Seters* szerint azonban *A. Olrik* törvényeiben megállapított karakterisztikumokból a Genézis elbeszéléseiben valójában csak nagyon kevés fordul elő, de az igazi problémát abban látja, hogy e törvények nem nyújtanak eligazítást a monda korának meghatározásához. A folklór feltehetően az írásbeliség előtt keletkezett, amikor a szájhagyomány volt a közlés eszköze, de nem szűnt meg az írásbeliség megjelenésével, hanem a kettő sokáig egymás mellett létezett. Ezért, ha egy elbeszélésben meg is állapíthatók a monda folklorisztikus formái, ez még nem jelenti azt, hogy valóban ősiek, az írásbeliség előtt keletkeztek. – A monda természetének meghatározásánál nem segít a skandináv saga-ra való hivatkozás sem (a témát lásd részletesebben: Hagyományformák a Pentateuchusban). *A. Jolles* az izlandi saga-val kapcsolatos kutatásai során megállapította: a monda igazi alapformája az izlandi saga, amelynek valamennyi lényeges eleme a szájhagyományra megy vissza. Ezeknek a sagáknak három csoportját különbözteti meg, közülük a családi monda a legősibb és legeredetibb, a többieknek is alapformája. Olyan társadalmi környezetben keletkezett, amelynek alapegysége a család, s nagyobb átfogó szervezet, az állam még nem létezett. *A. Jolles* az izlandi saga-val foglalkozott de kitért bibliai témákra is, amennyiben megállapította, hogy a Genézis pátriárkai mondái a családi mondák köréhez tartoznak. *A. Jolles* megállapításai nagy hatással voltak többek között *M. Noth*, *G. von Rad* és *Cl. Westermann* munkásságára. *J. Van Seters* félrevezetőnek tartja, hogy a bibliai monda értelmezését összekapcsolták az izlandi saga *A. Jolles* szerinti magyarázatával, minthogy ez az izlandi saga jellegének helytelen magyarázata. Példaként említi ugyanis, hogy több tekintélyes kutató ezeket a saga-kat elsődlegesen irodalmi alkotásoknak tekinti, s úgy vélik, hogy csak kis mértékben áll háttérükben szájhagyomány. Ezen túlmenően szerinte a „családi monda” teljesen téves elnevezés, mert noha a család ügyeit beszéli el, jellegében mégsem családi. Az izlandi saga-ban a család ugyanis mindig egy nagyobb politikai összefüggéshez tartozik. Formailag nézve nem kis epizodikus egységek, hanem egy komplex irodalmi összefüggés részei. Alapítan tehát az izlandi saga-t a monda értelmezésének vitájába bevonni, s egyúttal az izraelita hagyományra alkalmazni. Mindezek előrebocsátása után *J. Van Seters* megállapítja: ennyi bizonytalanság után a mondat nem lehet mint formatörténeti kategóriát a Genézis elbeszéléseinek, de általában az Ószövetség kutatásában alkalmazni, sem felhasználni annak megítélésére, hogy irodalmi művek alapja szájhagyomány-e, vagy sem. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzése ugyan rámutat az elbeszélések szájhagyományból ismert folklorisztikus formáira és elemeire, de messze kisebb mértékben mint azt *H. Gunkel* nyomán gondolták, és semmi esetre sem úgy, mint az írásbeliség előtti kor szájhagyományának letéteményét. Azt sem le-

het megállapítani, hogy a szájhagyomány elbeszélésformái mikor kapcsolódtak Ábrahám alakjához. Megtörténhetett bármikor, amikor a hagyomány már írott formát öltött. – Ezzel a megállapítással J. Van Seters negatív ítéletet mond a hagyománytörténet lehetőségéről is. H. Gunkel indítása, hogy a Genézis elbeszéléseinek háttérében szájhagyománnyal áll, az egész Pentateuchus irodalmi formáját megelőző szájhagyomány kutatásához vezetett, amelynek legkiemelkedőbb képviselője M. Noth. M. Noth úgy látja, hogy a Pentateuchus alapformája már a szájhagyomány állapotában kialakult, s a hagyomány írásbeliség előtti szintjéből rekonstruálni lehet Izrael korai történetét és vallását. J. Van Seters szerint azonban megalapozatlan minden olyan kutatási módszer, amely a hagyomány írásbeliség előtti történetére támaszkodva próbál magyarázatot adni a Pentateuchus keletkezésére. – Módszertani megállapításaiban J. Van Seters kitér a Pentateuchus-hagyomány első átfogó irodalmi megfogalmazásának – a Jahvistának – időbeli meghatározására is. A hagyományosan korai, az egyesített monarchia idejét, közelebbről Salomon korát célzó időmeghatározást kétségesnek tartja, mert az egész irodalmi összefüggés nem Dávid és Salomon korának viszonyait, hanem jóval későbbi kor igényeit tükrözi. Pontosabb meghatározást csak az Ábrahám-hagyomány elemzésénél nyújt.

J. Van Seters elemzése átfogja az Ábrahám-hagyomány egészét, de különleges figyelmet fordít a dublettekre (kettős történetek). Először a dublettek azon csoportját elemzi, amely a pátriárkák feleségét idegen királyok általi eltulajdonítását beszéli el (Gen 12, 10–20; 20; 26, 1–11). Szorosan kapcsolódnak hozzájuk Ábrahám/Izsák és Abimelek Gerár királyának szövetsége (Gen 21, 22–34; 26, 12–33). A dublettek másik csoportja Hágár menekülése, ill. Hágár és fiának elűzése (Gen 16; 21, 8–21). Az utóbbi elbeszélés csak Izsák születése ígéretével és születése történetével elemezhető (Gen 18, 1–15; 21, 1–7). Továbbá két csoportnak nincsenek ugyan dublettjei, de formájukban hasonlóságok találhatók, és alapvető szempontokban kapcsolatban állnak más történetekkel: Lot-Szodoma történet (Gen 13, 1–13; 18, 16–19, 38), amely egy bevezető itineráriummal kapcsolódik össze, végén pedig Izsák születésének ígérete; Izsák áldozata (Gen 22) és Ábrahám feleséget keres Izsáknak (Gen 24) összefüggnek Izsák születésével és gyermekkorával. Megvizsgálja még Ábrahámnak utódra és hazára adott isteni ígért történetét (Gen 15), a körülmetélés szövetsége történetét (Gen 17), Sára temetését (Gen 23) és a négy király hadjáratát (Gen 14).

J. Van Seters a dublettek elemzését alapvető jelentőségűnek tekinti, mert ennek révén fény derül az Ábrahám-hagyomány, de az egész Pentateuchus irodalmi formájának kialakulására. A dubletteket eddig az okmányok, ill. források egyik hagyományos bizonyítékának tekintették, még-

pedig egy közös szájhagyománybeli elbeszélés Jahvista és Elohista változatának. J. Van Seters viszont a dublettekből kimutatja, pl. a pátriárkák feleségeinek idegen királyok által való elvételének három elbeszéléséből (Gen 12, 10–20; 20; 26, 1–11), hogy nem párhuzamos források bizonyítékai, hanem egymást követő három redaktor munkájából erednek, amelynek során mindegyik redaktor a megelőző változat elbeszélését használta fel és újra értelmezte. A dubletteken túlmenően felsorolt valamennyi szöveg elemzése után megállapítja az Ábrahám-hagyomány kialakulásának természetét és folyamatát, amely egyúttal az egész Pentateuchus-elbeszélés keletkezésének vetülete is.

Eszerint a Pentateuchus nem közös szájhagyományra támaszkodó, egymástól független forrásokból alakult, amelyeket redaktorok dolgoztak egybe, hanem folyamatos reinterpretáció eredménye a kiegészítő elmélet értelmében, J. Van Seters szerint a következő lépésekben:

1° A *kiindulásnál* a hagyomány „*pré-Jahvista 1*”-nek nevezett, ősibb írott, a Jahvistát megelőző fokozata áll. Ezt a „*pré-Jahvista 1*”-et további – az okmányelmélet összefüggésében Elohistának tulajdonított részletekkel egészítették ki. Így jött létre az ősibb írott „*pré-Jahvista 2*”-nek nevezett fokozata. Önálló Elohista-hagyomány azonban nem létezett.

2° A *Jahvista nagyredakció* teremtette meg a minden Pentateuchus témát átfogó elbeszélés-összefüggést a *fogság idején*. Ennek időpontját és a Jahvista mibenlétét J. Van Seters későbbi munkáiban még módosította (fogság utáni időszak, a Jahvista mint történetíró önálló alkotótevékenységének kiemelése). A Jahvista az írott formában átvett anyagot – a „*pré-Jahvista 2*” fokozatot – újra rendezte, és céljának megfelelően további történetekkel és epizódokkal kiegészítette. Ezzel a *Jahvista új értelmet kap*: nem az okmányelméletből ismert párhuzamos okmányok, ill. források egyike, hanem a Pentateuchus történetének döntő fokozata.

3° A folyamatot a Jahvista papi redakciója, majd további „*post-papi*” *kiegészítésekkel* való bővítése zárja. A papi szövegek ez esetben sem egy önálló forrás részei, hanem redakciós tevékenység eredményei.

A Pentateuchus-összefüggés – azaz a Jahvista – kialakulása késői eredetű, a fogság idején jött létre. J. Van Seters a késői eredet mellett részben könyve első részében, a pátriárkai hagyomány kortörténeti összefüggésben végzett vizsgálatából érvel: a hagyomány Jahvista formája ugyan ősi kort rajzol meg, mégis a Kr. e. I. évezred viszonyait tükrözi, számos vonatkozásban az újbabiloni korszakét. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzé-

se ugyancsak megerősíti a késői eredetet. Többek között a prófétai formák használata, amelyeket későinek ítél. A Jahvista korára eligazítást nyújt az a mód, ahogyan Izrael választottságának hagyománya kifejezésre jut az Ábrahám-történetekben. A babiloni fogság idején került előtérbe Izrael közösségi azonossága s annak összekapcsolása az Ábrahám-hagyománnyal. A Jahvista a kétségbeesett fogsági közösséghez fordul a pátriárkáknak adott töretlen isteni ígérek hangsúlyozásával, s kiemeli Ábrahám alakját mint reménységük és sorsuk jobbra fordulásának zálogát. Ezzel a pátriárkákhöz ragaszkodás lesz Izrael azonosságának biztosítéka. Az Ábrahám-hagyomány ilyen látásmódja a fogság prófétájával, Deutero-Izajással rokon, s a Jahvistát közelebb állítja hozzá mint a Deuteronomistához, Jeremiáshoz vagy Ezekielhez. Érdemes megjegyezni, hogy J. Van Seters a Jahvista szerepének hangsúlyozásával bizonyos mértékben közelít G. von Rad álláspontjához, azzal a különbséggel, hogy a Jahvista korát négy vagy öt évszázaddal későbbre teszi.

J. Van Seters későbbi műveiben tovább fejlesztette a Jahvista természetéről és keletkezéséről alkotott megállapításait, amikor azt összeveti az ókori világ történetírásával, és kapcsolatba hozza a Biblia más historiográfikus jellegű írásaival. Az *„In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History”* (1983) című művében az ókori Közel-Kelet, a görögség és a bibliai történetírás jellegzetességeit vizsgálja, majd egybeveti őket. A Biblia történeti hagyományából elsősorban a deuteronomisztikus történetírással foglalkozik, és kitér a Jahvista és a Deuteronomisztikus Történeti Mű (J. Van Seters a DtrH jelzést használja) kapcsolatára s megállapítja: *a Jahvista a DtrH bevezetője*. A *„Der Jahwist als Historiker”* (1987) című tanulmányában tovább lép, amikor az ókori történetírás gazdag hagyományának és jellegzetes formáinak hátterében az alkotó irodalmi tevékenységét hangsúlyozza. Szerinte a *Jahvista történetíró*, aki művében a nemzet történelmét írja le. Ezekre a megállapításokra épít a *„Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis”* (1992) című munkájában, amelyben kitér a Jahvista mint történetíró tevékenységének vizsgálatára a Genezis könyvében. Meghatározása szerint a Genezis nem más, mint archaiológia vagy prológos Izrael történetéhez. A *„The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers”* (1994) című monográfiájában pedig már az Exodus – Numeri könyvében vizsgálja meg a Jahvista történetírói munkásságát.

A fentebb említett munkák alapján J. Van Seters megállapításait a következő három gondolatkörben foglalhatjuk össze:

1° J. Van Seters a *Jahvista irodalmi tevékenységét*, annak mibenlétét és célját az ókori Közel-Kelet és a görögség történetírásával való egybevetése révén akarja pontosabban meghatározni. Szerinte eddig komolyabban nem fordítottak figyelmet Izrael és az ókori Közel-Kelet történetírásának összehasonlító vizsgálatára. Ennek az az oka, hogy a kutatók Izrael történelmi látásmódját és a történelemhez való viszonyát a környező népekéhez hasonlítva egyedülállónak tekintették. Ezt az álláspontot J. Van Seters elutasítja és B. Albrektson megállapítására hivatkozik: az istenileg irányított történelem eszméje ismert az Izraelt környező népek-nél is. Kétségtelen viszont, hogy a hellenista kor előtt sehol sem találunk az ókori Közel-Keleten az Ószövetség történeti könyveihez hasonlítható elbeszélő történelmet, kivéve az antik görög historiográfiát. J. Van Seters a Kr. e. VI. és V. századi görög történetírók műveiben, Herodotoszéban, az őt közvetlenül megelőző kortárs történetírókéban talált az Ószövetség-hez mérhető írott történelmet. Ezt a tényt eddig is elismerték, de a Pentateuchust sohasem vetették egybe a görög történetírókkal, mert értelmetlennek tartották. A Pentateuchus alapjának tekintett Jahvistát ugyanis több évszázaddal ősbibliai keletkezésűnek tekintették a görög történetírás legkorábbi műveinél. Ez a probléma J. Van Seters szerint megoldódik, ha a Jahvista keletkezését a Kr. e. VI. századra tesszük, mint azt ma vele együtt több kutató vallja.

A görög (és az ókori keleti) történetírás és a Pentateuchus-összefüggést megeremtő Jahvista (de a többi ószövetségi történeti könyv) között sok és feltűnő hasonlóságot találunk témában, stílusban és a szerkesztés módszerében, a források természetében és használatában. Mindezeket J. Van Seters nem próbálja valamilyen történelmi kölcsönhatással vagy kapcsolattal igazolni, bár ilyen lehetőség fennállt Fönícián és az égei civilizáción keresztül, csupán a hasonlóságokra és azok természetére alapozza következtetéseit. Elsősorban *Herodotosz*, ezenfelül *miletoszi Hekataiosz* (Kr. e. 549 körül) és *leszboszi Hellanikosz* (Kr. e. 480 körül) munkáira hivatkozik.

Az első összehasonlítást lehetővé tevő közös vonás a két történetírás között, hogy a görög historiográfia és a Jahvista is a *nemzeti múltat* írják le, *nemzeti történelmet* írnak. *Herodotosz* Historiája azonban annyiban különbözik a Jahvistától, hogy nem foglalkozik a világ és az emberiség kezdetével, hanem inkább a történeti idő múltját

val, s így inkább hasonlít a deuteronomista történetíráshoz. Herodotosz elődei és kortársai között azonban találunk olyan történetírókat, akiknek munkái ugyan töredékesen maradtak ránk, de összehasonlíthatók a Pentateuchusszal, így pl. a *miletoszi Hekataiosz* (szül. Kr. e 549 körül Miletoszban). *Hellanikosznak* számos írása van, amelyekben a távoli múlt mítoszait és legendáit rögzítette, s azokat genealogikus és kronologikus kapcsolatba helyezve összekötötte a jelen történetek, epizódok vagy történelemmel. Megírta számos tartomány és város történetét, többek között Attikáét és Athénét a távoli múlttól saját koráig. Addig csak összefüggés nélküli anekdoták léteztek az athéni múltból. Ezeket a hagyományokat szilárd és folyamatos rendbe kapcsolta. A hiányokat genealógiákkal, etimológiákkal és a pánhellén tradícióval töltötte ki, kapcsolatba hozva azokat kora athéni intézményeivel. Hellanikosz módszerében sok rokon vonás található a Pentateuchusszal. – A görög történetírás és a Jahvista történeti mű között további vonás a két historiográfia *irodalmi módszerében* mutatkozik, *tartalmában és formában, stílusban és a szerkesztés módjában, a források természetében és használatában*. J. Van Seters elsősorban Herodotosz Historiájára támaszkodik elemzésében, minthogy ez a mű egészében fennmaradt. – Tartalmi párhuzamok közül érdemes a már említett mítikus, történelem előtti távoli múlt leírását érdemes szemügyre venni. A témák – mint az ősi kor a civilizáció kezdeteivel, a fél-istenek hősi kora, a nagy vízáradat, városok alapítása, kiemelkedő ősök és királyok története, vándorlás egyik vidékről a másikra és letelepedés a törzsterületen, törvények és intézmények kezdete – mindkét történetíráshoz jellemzők. – A *szerkesztés tekintetében* mindkét történetírásban különös jelentősége van a *genealógiáknak* (nemzetségtáblák), a *geográfiának és etnográfának* és az itineráriumnak. A genealógiáknak a görög történetírásban rendteremtő szerepe van a mítoszok és legendák szövevényében. Sok korai görög história genealógiák és történetek kombinációja. A Jahvista is alkalmazza azokat mint a szerkesztés eszközét a történeti anyag tagolására, vagy összekötő kapocsként a különböző hagyományegységek között. Az ókori történetírásban ezenfelül a nemzetségtáblák a hagyomány és eredet jogfolytonosságának kifejezései. A mezopotámiai és egyiptomi historiográfiában különleges nyomatéka van a királyság genealógiai folytonosságának, akárcsak a Sámuel és Királyok könyvében. A görög királyság, a nemesi családok, sőt Athén esetében és polgárság számára fontos volt, hogy eredetüket visszavezessék a névadó ősökig. Ugyanez a helyzet a Jahvista esetében is. A királyság bukása után különleges jelentősége lett annak, hogy Izrael mint egész a pátriárkáktól ered. A bibliai nemzetségtáblákat a Genézis könyvében szájhagyományból eredeztetik. A görög és mezopotámiai történetírásban viszont a genealógiák tudományos tevékenység eredményei. A nemzetségtáblák egész Jahvista történetírást meghatározó szerepe nagyon hasonló a görög történetíráshoz, s ez arra enged következtetni, hogy aligha eredhetnek családi vagy helyi szájhagyományból. – A *geográfia és etnográfia* a görög történetírók kedvenc érdeklődési területe, amikor a népeket és városokat földrajzi helyzetükkel összefüggésben írnak le, s gyakran kisebb-nagyobb exkursus jellegű kitérésre adnak alkalmat. A Jahvistánál is megtaláljuk a geográfiát, pl. a négy folyó leírása a paradicsomkerttel kapcsolatban (Gen 2, 10–14), vagy az etnográfiát a népek táblájánál a bibliai őstörténetben (Gen 10. f.), amelybe beépül városok alapításának rövid kitérése (Gen 10,

10–12). A Jahvista etnográfia folytatódik a pátriárkák történetében, amelyben a Jahvista Izrael környező népekhez való viszonyát és kapcsolatát genealogikus formában mutatja be. A két történetírásban a párhuzamok ez esetben is arra indítanak, hogy a görög historiográfiához hasonlóan a Jahvistánál is irodalmi alkotásoknak tekintsük a geográfiára és az etnográfiára épült irodalmi szakaszokat. – Az *itinerariumok* egy út vagy vándorlás leírásai az útvonal helységeinek felsorolásával. Az ókori keleti és görög történetírásban kedvelt irodalmi eszköz, gyakran nagyobb irodalmi alkotások részei. A görög történetíróknál sok esetben a geográfia továbbfejlesztése, városokról, vidékekről, városlapítókról szóló elbeszélésanyag formálásának eszköze. Az *itinerarium* a Pentateuchusban is ismert, különösen azok, amelyek a pusztai vándorlással függnek össze. Legtöbbjüket a Papi forráshoz sorolják, de néhányuk a Jahvistához tartozik. Sokszor az a szerepe, hogy eredetileg egymástól független hagyományanyagot összekapcsoljon vagy tagoljon. J. Van Seters az *itinerariumok* esetében is felveti, hogy azokat irodalmi alkotásoknak kellene tekinteni. *Cl. Westermann* a pátriárkai történetek *itinerariumait* a pátriárkák nomád időszakával hozza kapcsolatba, és az *itinerariumok* kombinációját elbeszélésekkel ősi szájhagyománynak tartja. Az ókori történetírásból vett példák éppen az ellenkezőjét javallják, azt, hogy ezek irodalmi alkotások és magasrendű társadalmi környezetet feltételeznek. – Különösen érdekes párhuzam adódik a görög történetírás és a Jahvista között a *források használata természetének*, s főként *egyetlen irodalmi alkotással szerkesztésüknek kérdésében*. J. Van Seters ez esetben Herodotosz irodalmi módszerét elemzi, *azt, ahogyan sokréti anyagát egészébe kapcsolja*. Az a véleménye, hogy Herodotosz irodalmi módszerének ismerete sokat segíthet az izraelita történetírás helyesebb megértéséhez. Herodotosz sok különböző műfajú szóbeli és írott hagyományt használ fel, akárcsak az izraelita történetírás vagy a Jahvista a Pentateuchusban. A források sokfélesége megmutatkozik a mű szerkezetében is, az egyes hagyományegységeket összekötő formulák (*parataxis*) kapcsolják láncolatba, kitérésekkel megszakítva. Megfigyelhető, hogy sokszor majdnem változtatás nélkül hagyja forrásait, nemegyszer a népi hagyomány laza összefüggésében, úgy, hogy azok alig illeszkednek a mű tematikájába. Más esetekben viszont teljesen átdolgozza forrásait azzal a céllal, hogy belesimuljanak műve egészébe, s annak jelentését adják vissza. Akár így, akár úgy, mindkét esetben Herodotosz szerzői szándékát hordozzák magukon. J. Van Seters hangsúlyozza, hogy Herodotosz *Historiája* egyetlen elbeszélő mű ugyan, de nem törekedett arra sem, hogy munkájának uniformizált stílust adjon. Meghagyta a források eredeti stílusát, a különbségeket nem dolgozta el. Herodotosz sok írott forrást felhasznál, amelyeket meg is nevez, de jóval több anyagáról elmondja, hogy utazásai során megismert szóbeli hagyományból szerezte. Sok kutató úgy véli, jöllehet forrásokra hivatkozik, ezek egy része fikatív, azaz ő maga találta ki. Felhasznált motívumokat, részlethagyományokat, s történelmi neveket összekapcsolva ő alkotta történeteket, a kor különböző stílusában. Vitatott az ilyen természetű elbeszélések terjedelme, annyi azonban bizonyos, hogy a hagyományozott anyag és Herodotosz saját következtetései és spekulációi sokszor keverednek egymással. J. Van Seters felveti a kérdést, nem lehet-e hasonló eljárásra gondolni az izraelita történetírás, közelebből a Pentateuchus esetében is?

Elemzés alapján J. Van Seters a következő gondolatot veti fel: Herodotosz Históriájában az irodalmi anyag természete, sokfélesége és alkalmazott szerkesztési módszere sok tekintetben megfelel a Pentateuchusban a Jahvistáéval (és az Ószövetség történeti könyveivel). Herodotosz esetében mégis egyetlen műalkotásról beszélünk. Az alkotó szerzőt nézzük, aki anyagát így használta fel, s ezáltal az ő munkája. A stílus és műfaj sokfélesége, a szerkezet lazasága a szerző akaratából ered. Senki sem gondol arra, hogy Herodotosz művével kapcsolatban felvesse a hagyomány- vagy formatörténeti megközelítést. Az Ószövetség, közelebbről a Pentateuchus esetében éppen ellenkezőleg, a sokféleségből nem egy szerző akaratára, hanem fokozatos növekedésre következtek. A művet atomizálták, forrásokra bontották, a részek „Sitz im Leben”-jét, önálló életét elemezték, függetlenül a mű szerzőjétől. Egységes alkotás helyett egymást követő redakciók és hagyománytörténeti folyamat eredményének tekintik. Ennek a megközelítésnek helytelenségére éppen Herodotosz műve mutat rá. A Pentateuchus esetében is nem az alkotó szerző akaratából létrejött egységes műalkotást kellene felismerni?

2° J. Van Seters részletesen megvizsgálja a Jahvista történetírói tevékenységét a Genézis könyvében, amely műfaját tekintve *archaiológia* vagyis *prológos Izrael történetéhez*. A Jahvista célja az, hogy elbeszélje az emberiség kezdeteit (Primeval History) az őstörténetet, továbbá Izrael és szomszédainak eredetét. A DtrH ismeretében állította össze művét, és ősök történetével bevezetőt teremtve, a nemzeti történelemhez, azt egy szélesebb összefüggésbe állította. Az ókori historiográfia szabályai szerint ezáltal megveti történeti művének alapját és megadja a történelem megértéséhez szükséges elveket. J. Van Seters a Jahvistának tulajdonítja a Genézisben valamennyi nem papi szöveget, kivéve a Gen. 14. fejezetét. Minthogy a Genézisben sok tartalmi és módszertani párhuzamot találunk a görög és mezopotámiai történetírás ama hagyománya között, amely a mitikus, történelem előtti távoli múlt emlékét (Antiquarian Tradition) beszéli el, segítséget nyerhetünk belőle a Jahvista irodalmi tevékenységének megértéséhez. Az ókori történetírók, mint nemzetek és államok hagyományainak őrzői, sok legendát és mítoszt használnak fel, genealogikus kronológiába foglalva azokat. Ide tartoznak azok a témák, amelyek az ősi múltról szólnak, a teremtetésről és a nagy vízáradatról, a civilizáció kezdeteiről, a félistenek hősi korszakáról, városok alapításáról, kiemelkedő ősök és királyok történetéről, király-

listákról, az ősök vándorlásáról egyik vidékről a másikra és letelepedésükről a törzsterületen, törvények és intézmények kezdetéről stb. Mindezek az elemek megtalálhatók a Genézisben is, ezért a Jahvista művének tisztázásához elengedhetetlen az antik történetírás irodalmi jellegzetességeinek ismerete.

Az *őstörténet* (Gen 2–11) arról tanúskodik, hogy a Jahvista ismerte és munkájában támaszkodott arra a keleti (mezopotámiai) és nyugati (görög) tradícióra, amely a történelem előtti távoli múlt emlékét adta tovább. Így pl. a vízőlön történetében a mezopotámiai, míg Kain és Ábel (Gen 4), az Isten fiai és az emberek leányai összeházasodásának (Gen 6, 1 köv.), Noé lerészegedésének (Gen 9, 20 köv.) történetében és a népek táblájának (Gen 10) leírásában a görög hagyományt követi. Az *őstörténet* genealógiákra épített szerkezete szintén nyugati tradíció, a görög historiográfia öröksége. Ezzel szemben a paradicsom és a bűnbeesés története (Gen 3–4) a Jahvista eredeti alkotása keleti motívumok és Ezekiel 28. fejezetének felhasználásával. Az *őstörténeti* hagyományokat nemcsak felhasználta, hanem az eredeti forrásokhoz viszonyítva alapvetően módosította is. Ebben a tekintetben kiemelkedő történetírói és alkotó tevékenysége két vonatkozásban mutatkozik meg. Egyrészt abban a módban, ahogyan a különböző eredetű (keleti–nyugati) és tematikájú *őstörténeti* hagyományokat ötvözte, belehelyezve őket a genealógikus keretműbe. A módosítás elsősorban a bűn és ítélet (büntetés) teológiai távlatában érvényesül, amely végigvonul az egész *őstörténeten*. A deuteronomisztikus történetírásból (DtrH) ismert szemléletet – a nép bűne és az isteni büntető ítélet – a Jahvista történetíró kiterjeszti Isten egyetemes uralmára: Jahve az egész emberiség teremtmője, de ítélője is, azaz a nemzeti partikuláris etikát az egyetemes erkölcs szintjére emeli. Amíg tehát a DtrH Izrael fogságig tartó történelmének nemzeti, prófétai látásmódját tükrözi, addig a Jahvista inkább Deutero–Izajás egyetemes látásmódjával áll rokonságban. – A Genézis mint archaiológia vagy prológos elbeszéli *Izrael és szomszédainak eredetét* is. A Jahvista a páttriárkai történeteknél már létező hagyományokat használt fel, amelyeket genealógiák, továbbá a haza és az utód ígéretének segítségével egy közös eredet-hagyományba integrált. – Eszerint a Jahvista már mint létező hagyományt használja fel a Gen 34 (benn az 5. 7b. 13b. 27–29. 31 = P kiegészítés) és a Gen 28. fejezeteket, továbbá a Jákob–Ézsau–Lábán elbeszélések részeit (25, 21–34; 29, 31–30, 34; 35, 16b–18) és a Gen 31, 44–54; 32, 2–3. 22–32 közelebből meg nem határozott alapréteget. Az irodalomkritikai elemzés a Gen 28, 10–22-ben egy ősbibb önálló elbeszélést mutat ki a 11–12. 16a. 17–19a versekben, és terjedelmes Jahvista bővítéseket a 10. 13–15. 16ab. 19b. 20–22 versekben. Jákob-elbeszélés lényegi elbeszélő része azonban a Jahvista műve. A Jahvista még egy önálló József-történetet is felhasznált (a 39. fejezet nélkül és eredeti befejezéssel a 46, 1a. 5b. 28–30; 47, 5–6a. 11–12. 29–31; 50, 1–7. 14. 22a), amelyben kiemelte Juda kedvező szerepét, és az elbeszélés lezárását is gazdagította. A történeti műbe való bekapcsolásra szolgálnak a 41, 50–52; 46, 1–5a; 48, 1–2. 8–22; (49); 50, 22–26. – A Genézis páttriárkai történeteiben a genealógia és az ígéret az elbeszélő keret, illetve a kompozíció eleme, amelyhez még hozzájárul a szereplők vándorlása is. A genealógia szerkezet-teremtő szerepe, és egy ős vagy alapító

hős vándorlása egyik vidékről a másikra, hogy ott elkezdődjön egy nép élete, az ókori eredet-hagyomány ismert eleme. A haza ígérete eredetileg az egyiptomi szolgaság és a kivonulás nemzedékéhez szólt mint a szabadulás és a honfoglalás elővételezése, sőt a Hóreb hegyénél kötött szövetség is feltételezi. Az ígéret témáját a Jahvista vitte át a pátriárákra azzal a szándékkal, hogy a pátriárákban bemutatott eredetet a kivonulás-honfoglalás hagyomány prologusává tegye, s ezzel a nemzeti tradíció azonoság-tudatát átformálja. A haza és az utód többszörösen megismételt ígérete az Ábrahám- és Jákob-hagyomány összedolgozásának eszköze. A két pátriárka közötti kapcsolatot Izsák teremti meg, és története Ábrahám életének másolataként készült. Az Ábrahám-, Izsák- és Jákob-genealógia már létezett a hagyományban, de most az ígéretekkel kombinálva arra szolgál, hogy az atyák Istenét Ábrahám, Izsák és Jákob Istenévé tegye.

J. Van Seters a Genézis elemzésének eredményeként amellel érvel, hogy a Jahvista történeti mű a fogság időszakának terméke. Az az állítás, hogy a Salamon korában kibontakozott izraelita írásbeliség teremtette meg a történetírás ilyen nagyszabású alkotását, ma már nem tartható. A fogság időszaka volt az a kor, amikor a judai szellemi hagyományok nyitottá váltak a környező világ hatására, és egyedül ezzel magyarázható a babiloni anyag jelenléte is az őstörténetben. Az egész műben a diaszpóra világhoz szóló kihívás olvasható ki: felszólítás az Izrael földjéhez kötődő nemzeti vallásnak olyan világvallássá való átformálására, amelyben a választott népnek és az Ígéret földjének még van jövője a nemzeti állam megsemmisülése után is. A Jahvista műve ilyen indíttatásra teremti meg az emberiség és a nép eredetének bemutatásával a nemzeti hagyomány gyökeres revízióját és újraértelmezését.

3° J. Van Seters a *Jahvistát mint történetírást a Deuteronomisztikus Történeti Műhöz való viszonyában is meghatározza*. A Jahvista történeti mű három részre bontható a benne található három különböző hagyománycsoport szerint. Az első rész a világ és az emberiség kezdeteiről szól. A második rész a pátriárkai kort írja le, a nép ősatyjának idejét, amikor Izrael meghatározott helyet kapott a világban. Izrael etnikai kezdetéről szól, mégpedig annak az ősi elképzelésnek formájában, hogy minden ember névadó vagy heroikus őstől származik. Az elbeszélések leírják az Izraelt körülvevő népek eredetét és Izrael rokonságát ezekkel a népekkel. A harmadik rész a nemzeti történelem kezdete, amely az első nagy vezetőnek, Mózes életének keretében bontakozik ki. A nép nemzeti kezdetét mint vándorlást beszéli el, Egyiptomból a törzsek hazájába, Jahve csodálatos vezetésétől kísérve. Ez egyúttal az az idő, amikor Izrael vallá-

sos és nyilvános élete számára törvényeket kap. *Mindez bevezetőként szolgál Izrael ezt követő történelméhez*, a honfoglalástól a királyság idejének végéig; más szóval *a Jahvista történeti mű a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetője*.

A Jahvista és Deuteronomista Történeti Mű viszonyának – a Józsué könyve és a Bír I. fejezete hovatartozásának – kérdésére J. Van Seters a „*Search of History*” című munkájában tér ki. Miként lehet magyarázatot adni arra, hogy a két történeti mű fedie egymást (Józsué könyvében és a Bír I. fejezetében)? A kutatók között két alapvető vélemény alakult ki. Az egyik szerint a honfoglalás a Pentateuchus-hagyomány része, ezért a Józsué könyvét a Pentateuchushoz kell számítani, s Hexateuchusról kell beszélni (G. von Rad). A másik vélemény szerint Józsué könyve a Deuteronomisztikus Történeti Műnek nevezett önálló nagyobb egységhez tartozik, amely Izrael történetét beszéli el a honfoglalástól a királyság végéig. Bevezetője a Deuteronomium és hozzá tartozik a Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyve. Ezért Pentateuchus helyett Tetrateuchusról kell beszélni (M. Noth). J. Van Seters szerint nem szükségszerű a két vélemény közötti választás. A honfoglalás eredeti változata a Deuteronomisztikus szerző alkotása. Egy korábbi prédeuteronomisztikus forrás, ill. honfoglalás-elbeszélés létét ugyanis nem lehet igazolni. J. Van Seters kimutatja ugyan a Jahvista nyomát a Józsué könyve végéig (a papi redakcióét a Józsué könyvében és a Bír I. fejezetében), amelye(k)t a deuteronomist honfoglalás-elbeszélés későbbi módosító hozzáadásaként értelmez. A Jahvistának (és a Papi írónak) nem kellett saját honfoglalás-modellt készíteni a Tetrateuchus kompozíciója kiegészítésére. Amikor a Jahvista elkészítette a honfoglalás és a letelepedés történetét, azt egyszerűen ráépítette az ősi deuteronomisztikus honfoglalás-elbeszélésre, mégpedig úgy, hogy kiegészítette és módosította ott, ahol azt saját szempontjából kívánatosnak találta. A Józs 24. fejezete a Jahvista mű zárófejezete, a Pentateuchus Jahvista változatának összefoglalása, amelyben hallgatóit – akár a fogságban, akár otthon Palesztinában – hitre szólítja: inkább szolgáljanak Jahvének, mint „az idegen isteneknek a folyón, akár az amoriták isteneinek, ahol laknak” (Józs 24. 18).

A Jahvista mű tehát közvetlen vonatkozásban áll a Deuteronomisztikus Történeti Művel és utána keletkezett. J. Van Seters eredeti elgondolásához, a fogság idejéhez viszonyítva a Jahvista későbbi eredetű. A deuteronomisztikus történelmet kiegészítve, a történelmet a világ kezdetéig terjesztette ki. Izrael közösségi azonosságáról a deuteronomisztikustól eltérő felfogást vall, ezért a történelem más szakaszaival foglalkozik. A Jahvista az eponim ősök történetével a fogsággal szétszóródott népnek akar szilárd etnikai azonosságot nyújtani, melyet még egyetemesebben fejez ki időbelileg, geográfiaileg és a föld valamennyi nemzetéhez való pozitív viszonyában.

R. N. Whybray a „*The Making of the Pentateuch*” (1987) című munkájában J. Van Setershez hasonló nézetet vall a Pentateuchus keletkezéséről, azzal a különbséggel, hogy jobban kiemeli a Jahvista szerzői tevékenységét. Művében elutasítja az okmány-elméletet, a forma- és hagyománytörténet (beleértve R. Rendtorff) modelljét. Főként az angolszász kutatás eredményeire támaszkodva állítja, hogy az irodalmi szerkezet lazasága, stílusbeli különbözőségek, ismétlések, az ún. logikai ellentmondások stb. a Pentateuchus elbeszélésében nem a mű fokozatos növekedésének következménye, hanem mindezekben az ókori világ (izraelita és görög) irodalmi módszerének jellegzetessége érvényesül. Szerinte nem a modern ember logikai követelményeihez kell mérni a Pentateuchust, amikor azt irodalmilag elemezzük. Elfogadja J. Van Seters megállapításait, de következetesebben állítja a Jahvista kreatív szerepét: a Jahvista a Pentateuchus végső formájának szerzője. Véleménye szerint a Papi szövegek a Pentateuchusban korábbiak a Jahvista irodalmi tevékenységénél. Mindent összegezve a következőket mondja a Jahvistáról: a Jahvista kiemelkedő szerző, műve – Izrael népe eredetének története – az ókori történetírás kiemelkedő alkotása. Arra törekedett, hogy munkája mint bevezető, kiegészítse a Deuteronomisztikus Történeti Művet, a nemzeti történelem későbbi periódusának leírását. A Jahvista bőséges anyagot használt fel, amelynek többsége a késői (nem szükségszerűen ősi) izraelita hagyomány része. A szerző munkájában a kor történetírásának szabályait érvényesítette. A felhasznált anyag az ő szerzői szándékából került munkájába, amelyet feldolgozott valószínűleg saját invencióinak hozzáadásával, de nem kívánt egy teljesen kiegyenlített elbeszélést készíteni, hanem meghagyta a forrásaiból adódó következtetlenségeket, egyenetlenségeket és ellentéteket.

J. Van Seters elmélete az ókori historiográfiával való összehasonlítás révén új megvilágításba helyezi a bibliai történetírást, benne a Pentateuchus értelmezését is. Az összehasonlításnak kérdéses pontja azonban az, hogy J. Van Seters elsősorban arra a Kr. e. V. századi görög történetíráshoz hivatkozik (Hellanikosz, Hekataiosz, Herodotosz), amely majd száz évvel későbbi, mint a Jahvista feltételezett keletkezési ideje (fogság ideje, vagy J. Van Seters későbbi munkái alapján a kora fogság utáni korszak). Emellett az is válasszra vár, hogy a két történetírás között milyen módon jöhetett létre kapcsolat, közelebből, hogyan jutott volna a Jahvista a görög történetírás anyagához. Túlzott szkepszise a szájhagyomány, ill. a fogság

előtti korból eredő átfogó írott források lehetőségében nem indokolt. Alapos érvek szólnak amellett, hogy a királyság idején elkezdődött az Izrael kezdeteiről szóló hagyomány írásba foglalása. Nehezen elképzelhető, hogy Izrael mint állam több évszázados fennállása alatt ne történt volna meg valamilyen formában a kezdetekről szóló hagyomány írásbeli összefoglalása, s csak a fogság idején vagy az után támadt volna erre igény. Juda királysága pusztulásának és a fogság korának viszonyai mint az izraelita történetírás kizárólagos indítéka túlzottnak tűnik. A Jahvista mű más történeti korszak eseményeiből is magyarázható. A Deuteronomisztikus Történeti Mű és a Tetrateuchus-elbeszélés egymáshoz való viszonyának kérdésében *N. Lohfink* meggyőzően kimutatta, hogy a Deuteronomium feltételezi a Tetrateuchus-elbeszélés ismeretét (*Die Väter Israels im Deuteronomium*, 1991). Ezért kérdéses, hogy a Jahvista műve csupán a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetője lenne, s időben utána keletkezett volna.

c) Késői Jahvista hagyománytörténeti, tematikus és lingvisztikus adottságok újraértékelése alapján (H. H. Schmid, M. Rose)

A biblikus kutatás okmányelmélettel kapcsolatban felvetett kételyeinek a 70-es évek közepén *H. H. Schmid* a „*Der sogenannte Jahwist*” (1976) című munkájában adott hangot. Nemcsak részletkérdéseket vizsgált meg, hanem az okmányelmélet egészét vonta kétségbe, egyszerű és világos okfejtéssel kimutatva annak gyengéit és ellentmondásait, ugyanakkor nem dolgozott ki új elméletet a Pentateuchus keletkezésének magyarázatára. Munkájának alapkérdése a Jahvista korának újbóli meghatározása. *H. H. Schmid* a Jahvistán a Pentateuchus keletkezéstörténetében azt az elsőként létrejött átfogó irodalmi összefüggést érti, amely az őstörténettől honfoglalásig valamennyi Pentateuchus témát felöleli. Ez az összefüggés redakciós kapcsolatot teremt a különböző hagyományok, ill. hagyományegységek között, s azokat akár burkoltan, akár saját hozzáadásokkal teológiaiilag feldolgozza és újraértelmezi. A kutatás általában a Jahvistát mint legősibb Pentateuchus-forrást a Kr. e. X. századból, Dávid és Salamon korából, vagy a IX. századból eredőnek tekint. *H. H. Schmid* szerint bármelyik időpontot is fogadjuk el, a mellettük felhozott érvek bizonyító ereje nagyon is kétséges. A bibliai szövegekből merített támpontok történeti kiértékelhetősége vitatható, de legjobb esetben is

csak egy-egy hagyomány vagy hagyományszakasz korára, és nem az azokat hordozó átfogó forrásokra nyújtanak támpontot.

G. von Rad a Kr. e. X. századot Salamon „felvilágosodott” korát tartja a Jahvista keletkezése hátterének. H. H. Schmid hosszabb fejtegetésben rámutat, hogy a „salamoni felvilágosodás” nem volt felvilágosodás, ellenkezőleg, a kánaánita hatás elárasztotta Izraelt, amelyet csak fokozatosan küzdött le a deuteronomista/deuteronomisztikus teológia, teljesen csak a fogság után.

H. H. Schmid szükségesnek tartja a Jahvista korát újra meghatározni, és munkájában kimutatja, hogy az általában elfogadott salamoni kor nem lehetséges, hanem a Jahvista jóval későbbi keletkezésével kell számolni. Bizonyítéku olyan szövegekre hivatkozik, amelyeket elismerten Jahvistának tartanak. Ezeket szerinte leginkább a M. Noth által Jahvistához sorolt szövegösszefüggések tartalmazzák (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 29–35 old.), s közülük választja ki az elemzésre szánt legfontosabbnak tekintett szakaszokat: Ex 3–4; 7–10; 14; 15; 17; Num 11; 12; Ex 19–24; 32–34; Gen 15 és a pátriárkai ígéretet. Ezek a szakaszok téma szerint a következők: Mózes meghívása, egyiptomi csapások, átkelés a tengeren, epizódok a pusztai vándorlásból, Sínai perikópa, ígéretet a pátriárkáknak. Módszere abban áll, hogy gondosan elemzi az egyes szakaszok témáját, stílusát és irodalmi műfaját. Minden egyes alkalommal beigazolódik, hogy ezek a szövegek irodalmi és teológiai sajátosságai feltételezik a VIII. és VII. századi klasszikus prófétizmust és közel állnak a deuteronomista-deuteronomisztikus teológiához.

H. H. Schmid a szövegek elemzésén kívül hagyománytörténeti megfontolásokkal is alátámasztani törekszik a Jahvista késői datálását. A Pentateuchusból kiemel három fő hagyomány-egységet: a Sínai-, kivonulás- és pátriárkai hagyományt. Rámutat, hogy ezek a hagyományok a Jahvistánál fontos szerepet játszanak, ezzel szemben a deuteronomista-deuteronomisztikus irodalom előtti időszak hagyományában alig találjuk nyomukat, elsősorban az északi királyság hagyománykörében, és csak csekély szerepük van. A Sínai hagyományra vagy a Sínaira a fogság előtti prófétaánál egyetlen alkalommal sincs utalás. A deuteronomista előtti irodalom három alkalommal említi a Sínait (Bír 5, 5; Zsolt 68, 9. 10; Dt 33, 2), de ezeket sem befolyásolja a Pentateuchus-elbeszélés. Csúpn azt említik, hogy Jahve a Sínain lakik s onnan jön a teofániára, viszont nem utalnak a Pentateuchus-elbeszélésből ismert körülményekre (szövetség-

kötés, parancsadás, Mózes stb.). Ha Jahvistát a salamoni korban feltételezzük, érthetetlen, hogy a Sínai eseménynek 200 éven át nincs hatása, és csak a VII. és VI. században jelenik meg egyszerre a deuteronomista-deuteronomisztikus eszmevilágban. A kivonulás-hagyomány esetében is hasonló a helyzet. Nyoma sincs annak, hogy Salamon idején délen a kivonulás-téma teológiaiilag kidolgozott lett volna. Izajás és Mikeás sem említik, viszont a nagyjából kortárs északi próféták ismerik (Ám 2, 9; Oz 11, 1). A tényt csak úgy lehet magyarázni, hogy a kivonulásnak a nevezett próféták idején északi hagyománya volt és csak a déli és északi hagyományok deuteronomista-deuteronomisztikus összekapcsoláskor lett délen a Jahve-hit hordozó eleme. Érthetetlen az is, hogy Mózes szerepét az Exodus–Númerin kívül csak a Deuteronomium, a deuteronomisztikus hatású irodalom (Jer 15, 1) és a fogság utáni prófétai szövegek (Mik 6, 4; Iz 63, 11 köv.; Mal 3, 22), és néhány más fogság utáni írás említik. Célzást tesz még rá Oz 12. 14. Hogyan lehetséges, hogy a salamoni Jahvista ekkora jelentőséget tulajdonít Mózesnek, de utána csak évszázadok múlva van hatása? A pátriárkák esetében hasonló problémával találkozunk. Mindez csak úgy lenne magyarázható, ha a Jahvista korát nem Salamon időszakára, hanem a deuteronomista-deuteronomisztikus kör közelébe helyezzük, amikor a különböző észak–déli hagyományok összekapcsolódása végbement.

H. H. Schmid mindent összegezve arra a következtetésre jut, hogy a „Jahvista” névvel jelölt történeti mű nem keletkezhetett a salamoni időszakban, feltételezi a fogság előtti próféciát, és a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyományképződés s irodalmi tevékenységhez közel áll. A Jahvista történeti mű irodalmilag és teológiaiilag többértű. G. von Raddal ellentétben H. H. Schmid a Jahvistát nem tartja kiemelkedő teológusnak, s szerinte egyetlen gyűjtő, író és teológus értelmében vett Jahvista helyett a „J” csak redakciós és értelmező folyamatot jelöl.

H. H. Schmid nem határozza meg a Jahvista és deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykör közötti viszony típusát, sem a kettő között fennálló kronologikus rendet. Ezt azért kerüli, mert nemcsak a Jahvista, hanem a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykör esetében is folyamatokról van szó, s kölcsönhatásuk meghatározása bonyolult probléma. A Jahvistát azonban a fogság összefüggésébe (akár előtte, akár alatta) helyezte, s ezzel olyan teológiai áramlat tanújának tekinti, amelynek történeti környezete Juda királyságának végnapjai és nem Salamon korszaka. Ennek következménye van Izrael vallás- és szellemtörténetéről alkotott

felfogásunkra is. Amennyiben a Jahvista történetteológia nem korábbi mint a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyományköré. Ez azt jelenti, hogy a történetteológiai gondolkodás viszonylag késői jelenség Izrael valástörténetében. A prófécia viszont korábbi, mint a történelem teológiai jelentőségének felismerése, s így a prófécia nem a történetteológia következménye, hanem annak előfutára és feltétele. Így az is következik, hogy a klasszikus próféta-ság nem tekinthető felszólításnak a prémonarchikus valásossághoz való visszatérésre, sőt a hagyományos nemzeti vallásosságot egyenesen kétségbe vonja Jahve és Izrael új típusú kapcsolatának jegyében. Mindez nem jelenti, hogy a Jahve-hitnek eddig ne lett volna tapasztalata Jahve hatékony segítségéről a sorsát kísérő eseményekben, de átfogó üdvtörténeti szemlélet nem alakult ki. A Deuteronomiumban, a Deuteronomisztikus Történeti Műben és a Jahvistában a történelmi Jahve-tapasztalat lényegesen új szerepet játszik. A múlt nagy Jahve-tapasztalataira való visszatekintés azt a megalapozást nyújtotta Izrael hite számára, ami eddig hiányzott. Az atyáknak adott ígéretekkkel, a kivonulással, a pusztai vándorlással, Sínai teofániával megalapozást nyer az a hit, hogy Jahve Izrael Isten, és Izrael Jahve népe. Így csak most lesz a történelem az izraelita vallás hordozó elemévé és jogosulttá válik a „történetteológia” fogalma. A Jahve-hit ilyen megalapozását a királyság pusztulással való fenyegetettségének és a kezdődő fogságnak a tapasztalata hívta elő. Az állam fenyegetettsége és végül elvesztése, a nemzet megsemmisülésének élménye vallási katasztrófa is volt. A drámai történelmi események kétségbe vonták Jahve tekintélyét, ezért a történelemben kellett igazolást nyújtani a hit számára. Ezt tette a Jahvista, amikor feldolgozta Izrael előtörténetének hagyományait, bemutatva Jahve viszonyát a történelemhez. A Jahvistánál, akárcsak a deuteronomista-deuteronomisztikus szemléletben, Izrael bűnös voltának döntő szerepe van, amelyet a fogság előtti próféták igehirdetése készített elő. Amikor a múlt visszatekintő szemléletében a Jahvista a bűnt következményeivel együtt bemutatja, azt mindig Jahve töretlen üdvözítő akaratával együtt gondolja. H. H. Schmid így találja meg a Jahvista megfelelő hátterét Izrael történetében.

A Jahvista és a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykör (közelebből a Deuteronomisztikus Történeti Mű) kapcsolatára és kronologikus viszonyára M. Rose (H. H. Schmid tanítványa) keresett megoldást „*Deuteronomist und Jahwist*” (1981) című munkájában. Tézisét összefoglalóan „*La croissance du corpus historiographique de la*

Bible – une proposition” (RThPh 118, 1986, 217–236 old.) cikkében ismerteti.

M. Rose munkamódszerének bemutatását egy megállapítással vezeti be. A Pentateuchus kialakulásának magyarázatát – a források létét és megkülönböztetésének kritériumait – a biblikus kutatás mindig az összefüggés kezdetétől, a Genézis könyvéből kiindulva próbálta megalapozni. Az egész Pentateuchus-elbeszélést átfogó források, elsősorban a Jahvista létét azonban minden kétséget kizáróan nem sikerült igazolni. M. Rose szerint nem a kezdettől, hanem a „végétől” kiindulva kell megállapítani, hogy milyen modell adódik a Pentateuchus magyarázatára. A „vég” két dolgot jelent számára: egyrészt a Pentateuchus-hagyomány utolsó témáját a honfoglalás-elbeszélést, másrészt a Pentateuchus utolsó könyvét a Deuteronomiumot.

A biblikus kutatás régóta foglalkozik a honfoglalás-téma és a Deuteronomium hovatarozásával. Egyes kutatók szerint a Pentateuchus-összefüggés – ill. az összefüggést először megteremtő Jahvista – befejező témája a honfoglalás. Minthogy a honfoglalás-elbeszélést jelenleg József könyvében találjuk, ezért helyesebb lenne a Pentateuchus helyett Hexateuchusról beszélni (G. von Rad). Más vélemény szerint a Deuteronomium eredetileg nem tartozott a Gen–Ex–Lev–Num egységéhez, hanem egy másik nagyobb egységnek, az ún. Deuteronomisztikus Történeti Műnek volt bevezetője. Ez a mű összefoglalja Izrael történetét, attól kezdve, hogy Izrael az Ígéret földjének elfoglalására készül, egészen a babiloni fogságig. Magában foglalja a következő szövetségi könyveket: Dt–József–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir. Az egész mű prológos a Dt 1–3. fejezete. Ebben az esetben viszont Tetrateuchusról kellene beszélni a Pentateuchus helyett (M. Noth). M. Rose az utóbbi véleményt követve elfogadja a Deuteronomisztikus Történeti Mű létezését, ugyanakkor – mint az egész elemzéséből kiderül – magyarázatot ad a Jahvista és a honfoglalás téma kapcsolatára is.

M. Rose a Deuteronomisztikus Történeti Műből és a Tetrateuchusból kiemel olyan szövegeket (Dt 1–3; József könyve), amelyek ugyanarra a hagyományra vonatkoznak, s azokat szisztematikusan összehasonlíttja egymással. Így egybeveti a József 2–6. fejezetekből a József 5, 10–12-t az Ex 16, 35-el, a József 3, 13–15-t a Num 22, 22–35-t az Ex 3, 1–5-el; a József 3, 1–5-t az Ex 3, 16–20, Ex 34, 10 és Num 14, 11–25-el; a József 4, 19-t az Ex 13, 20 és Ex 16, 35-el; a József 2, 17. 20-t a Gen 24, 8-al. A József 9–10 fejezeteket a Gen 34. fejezettel; végül a Dt 1–3. fejezetekből a Dt 1, 9 köv.-t az Ex 18, 13 köv. és a Num 11, 4 köv.-el; a Dt 1, 19–46-t és a József 14, 15-t a Num 13 köv.-el; a Dt 2 köv.-t a Num 21. és a Bír 1, 11. fejezetekkel.

A szövegek egybevető elemzésének első témakörében (Józs 2–6; 9–10) M. Rose arra a következtetésre jut, hogy Józsué könyvében nem igazolható a Jahvista honfoglalás-elbeszélés. Józsué könyvének honfoglalás elbeszélése eredetibbnek és önállóbbnak mutatkozik a Tetrateuchus szövegekhez viszonyítva, sőt hagyománytörténeti hatása is felismerhető a Tetrateuchus Jahvista szövegein, amely különösen a Mózes–Józsué és a Sás-tenger–Jordán párhuzamban jelentkezik. Mindezekből a megfigyelésekből a Jahvista történeti mű új körvonalai rajzolódnak ki. A Jahvista történeti mű nem a teremtéstől a honfoglalásig tartó elbeszélés mint eddig gondolták. Ha Jahvista teológiailag úgy is tekintett a honfoglalásra mint tetőpontra, számára már a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretében rögzített és adott elbeszélés volt.

A második témakörben a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetőjének (Dt 1–3) és a Tetrateuchus azonos hagyományra vonatkozó szövegeinek egybevetéséből M. Rose megállapítja: a Tetrateuchus „Jahvista” szövegeinek egyetlen szakaszáról sem mutatható ki, hogy alapul vagy mintául szolgált volna a történeti bevezető megformálásához. Más szóval a Dt 1–3. fejezetek nem tekinthetők a Jahvista összefoglalásának. Ellenkezőleg, a Jahvista szövegek a Dt 1–3. fejezetek ősbib formájának (ősbib deuteronomisztikus rétegének) elbeszélő átformálásai. Mózes beszédében a Hóreb hegyétől a Jordánig tartó deuteronomisztikus itinerarium elsődleges a Tetrateuchus elbeszéléseiben ábrázolt itinerariumhoz viszonyítva.

A végétől („vom Ende her”), azaz a honfoglalás-elbeszélésből és a Dt 1–3. fejezetekből kiindult elemzés eredményeként M. Rose arra a következtetésre jut, hogy a „Jahvista” szövegek feltételezik a Deuteronomista Történeti Mű szövegeit, s későbbieknek kell datálni őket a Deuteronomisztikus Történeti Mű első kiadásánál. Mindebből merőben új, az eddig elfogadott tudományos állásponttól eltérő helyzet áll elő mind a Deuteronomisztikus Történeti Mű, mind a Jahvista mű eredetére, terjedelmére és céljára vonatkozólag.

M. Rose a következő módon vázolja fel a Pentateuchus keletkezésének hagyománytörténeti útját: a Jahvistához vezető úton az első állomás a babiloni fogságban keletkezett legősibb történeti mű – természetesen többször átdolgozva (M. Rose két, ősbib és egy későbbi réteget különböztet meg benne) – az ún. Deuteronomisztikus Történeti Mű. a Deuteronomiumtól egészen a 2 Királyok könyvéig. Ennek a jellegzetes történetírásnak kerete az ősbib deuteronomista réteg, amely több mint kompiláció. Valóságos

irodalmi alkotás, amely a felhasznált, különböző természetű anyagot rendezi és egy adott teológiai szemlélet alapján értelmez. A Deuteronomista szerző nemcsak szájhagyományt, hanem már létező irodalmi gyűjteményeket is felhasznált. A történeti műben felismerhető hagyománytörténeti útból következtethetünk arra a módra is, ahogyan a szerző folyamatosan halad visszafelé Izrael történetében, egészen a királyságot megelőző időszakig. Minél inkább visszafelé megy, annál kevesebb hagyományt szólal-tat meg, s ezt egyre fokozottabban saját nyelvi és teológiai eszközeit érvé-nyesítve mutatja be. Ezen a módon követi vissza Izrael történetét egészen a honfoglalás saját (kora) fogsági korában aktuális témáig. A deuterono-mista szerző a honfoglalástól a királyság koráig, egészen a haza elveszté-ség terjedő elbeszélés elé helyezte a Deuteronomiumot, teológiájának és történelemértelmezésének kulcsát. A Dt 1–3. fejezete, az egész ősbib deuteronomisztikus mű nyitánya, Mózes beszédének formájában foglalja össze programját: az üdvösségszerző engedmesség modelljét. A honfog-lalást mint a haza birtoklását, vagy elvesztését a (deuteronomiumi törvény iránti) engedmesség vagy engedetlenség révén feltételelessé teszi. A nemzeti történelemre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy minden nemzeti siker és sikertelenség az engedmesség vagy engedetlenség leegyszerűsített vi-szonylatába került. Ez a leegyszerűsített összefüggés hosszú távon nem volt alkalmas arra, hogy feleletet nyújtson Izrael nagy kérdéseire. Egyrészt történelmi szempontból: a nemzeti katasztrófa nem váltotta ki a megtérés-nek azt a mértékét, amelytől várni lehetett volna a nemzeti sors engedel-mességgel járó üdvös fordulatát. Másrészt az engedmesség-engedetlen-ség modellje további teológiai elmélyítést kívánt. Ez adhatott indítást az ősbib deuteronomisztikus mű átdolgozására, amelyet M. Rose későbbi deuteronomisztikus rétegnek nevez, és véleménye szerint teológiailag rokon a Jahvistával, minthogy ugyanazon teológiai iskolához tartoznak. Sőt felveti a két szerző, a Jahvista és Deuteronomista azonosságának lehetőségét is.

További lépés a Jahvista mű keletkezése a babiloni fogság végén vagy röviddel utána. A mű megalkotásakor a részleteknél felhasználhattak ősbib hagyományokat, de a Tetrateuchus (Gen–Num) első formájának igazi szerzője a Jahvista. Elbeszélése nem független alkotás, hanem a Deutero-nomisztikus Történeti Mű bevezetőjének készült (M. Rose a Deuteronomi-sztikus Történeti Mű és a Jahvista viszonyának kérdésében közel áll J. Van Seters álláspontjához). Célja az ősbib deuteronomisztikus mű teoló-

giai szemléletének (engedelmesség-engedetlenség) kiigazítása volt azáltal, hogy Jahve ingyenes üdvtörténeti cselekvését hangsúlyozza. Folytatja az ősi deuteronomisztikus mű visszatekintő történetírói vonalát, de azt tovább vezeti. Egyrészt elbeszéléseibe új témákat vesz fel Izrael történetéből: teremtés, pátriárkák, exodus. Az ősi deuteronomisztikus mű ezért kezdődik a honfoglalással, mert ezeknek a témáknak korábban nem volt teológiai súlyuk a haza birtoklásához mérten, s csak a későbbi deuteronomisztikus réteggel kerültek a Deuteronomiumba. Másrészt a Jahvista új teológiai tapasztalatokat érvényesít az új témák elbeszélésében. A Dt 1–3. fejezetekben a pusztai vándorlás mint a honfoglalás előtti időszak jelenik meg, de csak utalások formájában. A Jahvista műben viszont – az Exodusban és a Numeriben – önálló, részletes elbeszéléssé válik, teológiailag pedig a Jahvista szerző új tapasztalata tükröződik. A pusztai vándorlás témájában a nép zúgolódása engedetlenség-engedelmesség összefüggéséhez tartozik a Jahvistánál is, de már kifejezésre jut fenntartása, hogy a nép engedelmességre tér Jahve iránt. A pusztai vándorlás korát nem engedetlenség alkalmi esetei jellemzik, hanem a pusztában vándorló nép folytonos lázadásának kora Jahve és Mózes ellen. Azaz a nép teljességgel képtelen, hogy Isten üdvözítő tervének partnere legyen. Az Exodus és Numeri könyve elbeszéléseinek vezető gondolata az ember alapvető esendősége, vele szemben hangsúlyozza a Jahvista teológia: a történelem valamennyi üdvözítő eseménye isteni cselekedet, minden emberi közreműködés nélkül. Az Exodus könyvében különösen az „én vagyok Jahve, aki kivezettelek téged Egyiptomból, a szolgaság házából” kijelentésben fogalmazódik meg az ingyenes isteni üdvözítő cselekvés, de kifejezetten a Genézis könyvében a pátriárkák elbeszéléseiben, az ígéretek témájában érvényesül. Minden emberi cselekedetet megelőző pátriárkai ígéretek Isten kegyelmének jelei, amelyek különleges nyomatékot kapnak, ha az őstörténettel összefüggésben nézzük őket. A Gen 1–11. fejezetében az emberi cselekvést mindig bűn kíséri, az Isten elleni lázadás sorozata, amelyhez egyenesen ellentétes képet nyújt a pátriárkai történetekben az isteni ígélet témája.

Az eddig elmondottakból a következő hagyománytörténeti folyamat állapítható meg: a Deuteronomiumtól a Királyok könyvéig tartó ősi deuteronomisztikus történetírást később átdolgozták (újabb deuteronomisztikus réteg), eléje helyezték a Jahvista művet, a Tetrateuchus első formáját, s így kialakult egy átfogó történeti mű a Genézistől egészen a 2 Királyok könyvéig. Ezt az átfogó historiográfiát az isteni kegyelem teológiája jellemzi,

Jahve embert üdvözítő történeti tettei, az ember üdvösséges cselekedetei helyett.

Ebben a folyamatban további magyarázatra vár a Papi-írás, a papi irodalmi réteg léte a Pentateuchus szövegében. A Papi-írás a Jahvista historiográfia versenytársa, amelynek teológiájával szemben ismét számba veszik az ember pozitív lehetőségeit az üdvösség terén, mégpedig a kultusz vonatkozásában. Úgy tűnik a Jahvista teológiai kiigazítása nem felelt meg bizonyos köröknek, ezért a papság köreiből új prológust készítettek a Deuteronomisztikus Történeti Műhöz. A Papi-írás szerzője nem találta szükségesnek, hogy kiigazítsa az ősbiblia deuteronomisztikus történetírás engedelmesség-engedetlenség témáját, de a Jahvista teológiáját igen, amelyet megtett a Genézistől egészen a Numeri könyvéig. A Papi szerző nem fogadja el a „sola gratia” teológiáját és az emberi cselekvés negatív ábrázolását az üdvösség összefüggésében. Számára a kultusz Isten és ember együttműködésének pozitív jele, az emberiség és a világ számára. A Papi szerző arra szorítkozik, hogy kiigazítsa a Jahvista művét, de nyilvánvalóan felhasználta ősbiblia hagyományanyagot is, amelyből néhány részletet már írásban rögzítettek, hogy megformálja saját historiográfiáját. Minthogy stílusa tipikus, e mű terjedelme meghatározható, a Genézistől a Numeriig terjed, József könyvében a papi szövegek jelenléte kérdéses. A Deuteronomisztikus Történeti Műhöz készült két – Jahvista és Papi – bevezetőt később egybe dolgozták.

M. Rose modellje megoldást ajánl a Jahvista mű befejezésének sokat tárgyalt problémájához, ti., hogy a Jahvistának volt-e honfoglalás-elbeszélése vagy sem. A kérdéssel nem szükséges tovább foglalkozni, mert a Jahvista már ismerte a honfoglalás-elbeszélést a Deuteronomisztikus Történeti Műhöz tartozó József könyvéből, és nem akarta ezt egy saját elbeszéléssel helyettesíteni, mert művének más horizontja van. A nemzeti történelmet egy egyetemes és antropologikus távlat irányába akarta kiszélesíteni. M. Rose felveti a „kis történeti krédó” G. von Rad modelljéből ismert tételét. Lehetségesnek tartja, hogy a deuteronomista történeti krédók szolgáltak alapul a Jahvista mű (Tetrateuchus) kompozíciója számára. Természetesen nem abban az értelemben, mintha a „kis történeti krédó” Izrael korai időszakából eredne, hanem úgy, hogy Izrael történetének a Deuteronomiumból ismert terve csapódott le bennük. H. H. Schmidhez hasonlóan M. Rose is az izraelita történetírás késői, a fogság ideje körüli eredetét vallja, noha elismeri, hogy a Deuteronomisztikus Történeti

Mű és a Jahvista is felhasznál a királyság idejéből eredő írott hagyományokat. Szerinte kiigazításra szorul az a tudományos megközelítés is, miszerint Izrael alapvető hitélménye a kezdetben megtörtént, s aki megérti a kezdeti kinyilatkoztatást, megérti az egész történeti kinyilatkoztatást. Izrael Kánaánban való letelepedésével olyan periódus veszi kezdetét, amely a vallási dekadencia időszaka a kánaánita befolyás miatt. A prófétaság egész tevékenysége nem volt más mint az igaz múlthoz való visszatérés. Izrael egész történetét a kezdetekhez mérték hozzá, a kezdetekhez való hűség alapján mérlegelték. A Pentateuchusra vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy a kezdetben eldőlt egész szerkezete és teológiája. Következtetésképpen a kutatásnak az irodalmi folyamat kezdetére kell figyelmet fordítani. Ezzel szemben M. Rose azt vallja, hogy a hagyományozás folyamata (redakciók) és a végső állapot (végső redakció) teológiailag ugyanolyan jelentős mint a kezdet. A végső redaktor (és a többi redaktorok) hűségesek voltak a hagyományhoz, s így modellt jelentenek a tradíció mai megközelítése számára is.

H. H. Schmid kétségtelen felhívja a figyelmet a Jahvista teológiai és irodalmi összetettségére, továbbá késői, a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörhöz és a prófétai igehirdetéshez közel álló elemekre. A Jahvistának tulajdonított szövegek elemzéséből levont következtetései azonban számos részletükben vitathatók és gyakran nagyon általánosak. Egy egy szöveg deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörrel való rokonságának vagy attól való függésének kimutatása ma szigorúbb analízist követel. Kétséges továbbá az is, hogy a Jahvista keletkezését kizárólag a fogság összefüggésében kell és lehet-e magyarázni. H. H. Schmid szerint Juda királyságának pusztulása és a fogság helyzete olyan hitkrízist váltott ki, amelyben felmerült Izrael mint Jahve népe jövőjének és Jahve történelem feletti hatalmának kérdése. Erre akart feleletet adni a Jahvista, amikor Izrael múltjának nagy üdvtörténeti eseményeire és azokban Jahve tetteire hivatkozik. Ilyen hitkrízist kiváltó történeti körülmények és a nyomukban felmerült kérdések azonban a fogság előtt is kimutathatók, és a Jahvista szövegei teljesen más helyzetekre is alkalmazhatók mint kizárólag a fogság ideje. Végül M. Rose elméletének alapkérdése a Deuteronomisztikus Történeti Mű és a Jahvista Tetrateuchus egymáshoz való viszonya. Megállapításával ellentétben kétséges, hogy a Jahvista mű a Deuteronomisztikus Történeti Mű prológusa lenne. Nyomatékos érvek ugyanis amel-

lett szólnak, hogy a Deuteronomium feltételezi a Tetrateuchus létezését és nem fordítva.

d) *Formatörténet az okmányok, ill. források teljes elutasításával*

(R. Rendtorff, E. Blum)

A forma- és hagyománytörténeti kutatás a Pentateuchus szövegén túl a szájhagyomány állapota felé fordult, a források létezését (J–E–D–P) azonban nem vonta kétségbe. G. von Rad és M. Noth beleépítette azokat a Pentateuchus keletkezését magyarázó elméletükbe. R. Rendtorff elfogadja M. Noth megállapításait a Pentateuchus nagy témáiról, amelyek a hagyomány kristályosodási pontjai voltak, elutasítja viszont az okmányok létezését. Téziseit a Pentateuchus keletkezéséről a „*Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*” (1976) című monográfiájában foglalta össze.

Művében kifejtett megállapításai a következőkben foglalhatók össze:

1° R. Rendtorff szerint az okmányelmélet által a Pentateuchusban feltételezett több párhuzamos, és az egymást követő redakciók során egybedolgozott elbeszélésfonal (J–E–P) létezése nem igazolható. A teljes Pentateuchust átfogó és az egész hagyományanyag egységben látását feltételező redakció csak a hagyománytörténet viszonylag késői szakaszában mutatható ki.

Kijelentésének igazolására felhasználja a forma- és hagyománytörténeti kutatás egyes megállapításait és munkamódszerét, amelyet következetesen kíván alkalmazni vizsgálódásai során. Szerinte is hosszú fejlődés eredményének kell tekinteni a Pentateuchus összetett és terjedelmes anyagát. A folyamat kezdete a szájhagyomány, s ebben is a legkisebb egység az elbeszélés. A Pentateuchus kialakulásának folyamatában azonban a döntő jelentőséget azoknak a nagyobb egységeknek tulajdonítja, amelyek a különböző korú és műfajú hagyományanyagot integrálták. A nagyobb egységek meghatározásánál a M. Noth által megállapított „témák” vezetnek, de azokat M. Noth-tal ellentétben nem helyezi el irodalom előtti állapotba. Feladatául tűzi ki a hagyományfolyamat vizsgálatát a legkisebb egységektől a nagyobbakon át a jelenlegi összefüggésig. Ezen keresztül kívánja igazolni azt a megállapítást, hogy a források nem léteznek. A legkisebb egységből való kiindulás nem a forrásokhoz vezet el, hanem ellenkezőleg, a források feltételezésének tagadásához.

Rendtorff minden érdemük elismerése mellett kifogásolja G. von Rad és M. Noth egyes megállapításait, illetve módszertani hiányosságait. Nothnak elsősorban azt veti szemére, hogy célját, a hagyományfolyamat vizsgálatát, a legkisebb egységtől a jelenlegi összefüggésig nem hajtotta végre következetesen. Ennek során hiányolja a nagyobb egységek vizsgálatát is.

G. Von Rad, s egyben M. Noth legfőbb hibájául rója fel a források létezésének elfogadását. Von Rad szerint a Hexateuchus, illetve Pentateuchus alapstruktúrájának kialakításában a Jahvistának van döntő és végérvényes szerepe. A hatalmas ősi hagyományt elrendezte, s ez munkássága által lett irodalomná, amelyhez a további források már semmi lényegeset nem adtak. Noth a Jahvista szerepét bizonyos módosítással fogadja el. Az alapstruktúra már adott volt, a Jahvista munkája csak az anyag teológiai értékelésében állt. Rendtorff szerint a forma- és hagyománytörténeti kérdésfeltevés ellentétben áll a források feltételezésével.

2° Rendtorff szerint az eddigi kutatásból hiányzik a nagyobb hagyományegységek alapos elemzése, következésképpen nem ismerjük a legkisebb és nagyobb egységek létrejötte közti hagyományfolyamatot sem. Ezért a nagyobb egységek megállapítását és kialakulását tűzte ki vizsgálata közvetlen céljául. A következő egységeket állapítja meg: őstörténet (Gen 1–11); – páttriárkai elbeszélések (Gen 12–50) – kivonulás (Ex 1–14 [15]); – Sínai perikópa (Ex 19–24); – Izrael a pusztában (Ex 16–18; Num 11–20); – honfoglalás (Num).

A felsorolt hagyományegységeket Rendtorff külön-külön megvizsgálja (legrészletesebben a páttriárkai elbeszéléseket). Elemzi szerkezetüket, összetettségüket és teológiai sajátosságukat. Megállapítja, hogy olyan hagyományelemekkel, szerkezeti sajátosságokkal rendelkeznek, melyek a másokban nem folytatódnak, s kapcsolatuk nem eredeti, csak másodlagos. Arra a következtetésre jut, hogy az egységeket külön-külön önállóan alakították ki, még mielőtt a Pentateuchus mai összefüggésébe kerültek volna. Kialakulásuk nem egyszerre, hanem hosszabb szerkesztő és értelmező folyamat során jött létre. Mindegyik létrejöttét önálló teológiai szándék vezette, s ezért nem egy-egy a Pentateuchus egészére kiterjedő forrásról (pl. Jahvista teológiája, Papi szerző teológiája), hanem egy-egy egység teológiájáról kellene beszélni (pl. őstörténet, kivonulás stb. teológiája). Nem lehet tehát szó az egész Pentateuchuson átfutó elbeszélésfonálról. Átfogó átdolgozás nyomai csak későn találhatók, s ezek sem érintik az elbeszélések már meglevő állagát.

Biblia őstörténet (Gen 1–11). Önállóságát és szerkezeti egységét hamar észrevették, azonban rétegeire bontva mégis a forrásokhoz sorolták. A

Pentateuchus többi részével a Gen 12, 1–3 segítségével próbálták kapcsolatba hozni. A Gen 12, 1–3 az őstörténetet azonban csak a pátriárkai elbeszélésekkel hozza összefüggésbe, s így kölcsönös vonatkozásukat a többi egységtől függetlenül kellene vizsgálni.

Pátriárkai elbeszélések (Gen 12–50). A pátriárkai elbeszélések a többi egységre nézve példának tekinthetők, ezért Rendtorff ezeket vizsgálja meg a legrészletesebben. Megállapítja rendkívül összetett voltukat, és arra következtet, hogy hosszabb hagyománytörténeti folyamat során alakultak ki. A sokrétű hagyományanyagot a pátriárkáknak adott isteni ígérek fogják nagy egységbe. Ígéretbeszéd határolják le és kapcsolják össze az egyes pátriárkák elbeszéléseit. Az ígéretbeszédekben azonban más-más ígéretelem lép előtérbe, – tehát különböző formák állapíthatók meg – amely pátriárkák szerint is változik.

R. Rendtorff bemutatja, hogy a pátriárkai hagyomány az Ábrahám-, Izsák- és Jákob-ciklusokból és a József-történetből áll. Az Ábrahám-ciklus további részekre bontható: Ábrahám–Lót csoport, Negeb csoport, önálló elbeszélések csoportja. A rendkívül összetett pátriárkai hagyománynak egységesítő eleme az ígéretbeszéd, amely legnagyobb szerepet Ábrahám történetében játszik, ahol fokozottabban áthatja a részeket. A Jákob-történetben is a szerkezet eleme, amíg Izsák esetében csak két ígéretbeszéd van a szövegösszefüggéssel való vonatkozása nélkül. A három gyűjteményt egy azonos ígéret fogja egybe, amelyben a pátriárkák áldás lesznek az emberiség számára (Ábrahám Gen 12, 3; 22, 18; – Izsák 26, 4; – Jákob 28, 14).

A Pentateuchus többi egységében az ígéret nem játszik döntő szerepet. Az Exodusnak az ígéret nem lényeges alapeleme, a közvetlen isteni beszéd is ritkább mint a pátriárkai történetekben, és a Genezis ígéretbeszédeinek tartalma itt alig fellelhető.

Az Exodusban van ugyan utalás a pátriárkai történetekre, de ezek hagyománytörténetileg csak későbbiek, a pátriárkai és a mózesi hagyomány összekapcsolására szolgálnak. A két hagyomány kapcsolatát a pátriárkák Istenének, azaz az „atyák Istenének” és Mózes Istenének, Jahvénak azonossága teremti meg. Az összefüggést nem az ígéret azonossága, hanem a kinyilatkoztatás folytonossága teremti meg. Mindez arra utal, hogy a mózesi hagyományt más szempontok szerint dolgozták fel és értelmezték, mint a pátriárkai történeteket, tehát a két egység alapvető megfogalmazása és feldolgozása szerint nem tartozott össze.

Kivonulás (Ex 1–14 [15]). Nem tapasztaljuk benne az elbeszélésegy-
ségek fokozatos összeépülésének jeleit. Feltűnő az Ex 1–14 belső szerkezeti

egysége. Más kritériumok alapján kell vizsgálni, mint a pátiriarkai elbeszéléseket. Az Ex 1–4. fejezeteket kisebb egységnek kell ugyan tekinteni, de megjelenik benne az egész 1–14. fejezet alap- és összetartó motívuma.

Sínai perikópa (Ex 19–24). Önállóságát főként G. von Rad hangsúlyozta. Megállapítását, hogy a Sínai perikópa a kivonulástól és honfoglalástól független kultikus hagyomány, s csak később kapcsolták egybe az említett hagyományokkal, sokan vitatják. Viszonylagos zártsága és önállósága azonban kétségtelen.

Izrael a pusztában (Ex 16–18; Num 11–20). Önálló egységnek kell tekinteni. Alapmotívuma a nép „zúgolódása”. A jelenlegi veszélyekkel teli helyzet és az egyiptomi jobb körülmények közötti különbséget mutatja be. A zúgolódás-motívumnak azonban nem célja az előző egységekre utalni, Jahve nagy tetteit pedig alig idézi.

Honfoglalás. A Pentateuchus jelenlegi keretében a Numeriben található elbeszélések Kelet-Jordánia elfoglalásáról. A honfoglalás hagyományának nagyobb egysége Józsue könyvében olvasható. A századforduló óta vitatott, hogy Józsue könyvét a Pentateuchus részeként kell-e tekinteni (Hexateuchus). Rendtorff függetlenül a Józsue könyvének hovatartozásáról kialakult vitától, a honfoglalást a Pentateuchus többi hagyománya mellé sorolja és önálló egységnek fogadja el.

3° A Pentateuchus nagy egységei a jelenlegi összefüggésben is megőrizték eredeti önállóságukat. A Pentateuchus egészének szerkezetéből és szándékából azonban átfogó, minden egységre kiterjedő átdolgozás nyoma ismerhető fel. Az első átfogó átdolgozás Rendtorff szerint a Deuteronomistáé volt. Felteszi a kérdést, hogy a deuteronomista redakción kívül volt-e olyan hagyománytörténeti állapot, amikor az egységeket egészzé kapcsolták össze. Elsősorban a Jahvista és Papi hagyomány minbenléte érdekli.

Az okmányelmélet a Jahvista létén áll vagy bukik, amely ha kérdéssé válik, az okmányelmélet is meginog. Az okmányelmélet képviselői szerint ez a legősibb forrás, és az elbeszélő anyag legnagyobb része tőle ered. A hagyományanyag szerkezetét és összefüggését is ő teremtette meg, s a többi forrást is a Jahvistán keresztül értelmezik. Rendtorff szerint az egész Pentateuchust átszövő Jahvista forrás léte nem igazolható. Az egyes hagyományegységek önállósága és egymástól független szerkesztése, a hagyományanyag összetettsége és egyenetlensége lehetetlenné teszi összefüggő Jahvista szövegek kielemezését. A Jahvista stílus felismerhetősége is

vitatható. Aligha lehet megállapítani, hogy a Jahvista mit adott az ősi hagyományanyaghoz. – Rendtorff elvitatja a Jahvista teológiai teljesítményét is, amellyel kapcsolatban az utóbbi időben egyre több nehézség merült fel.

Rendtorff foglalkozik a papi szövegekkel is. Kérdés most is az, hogy létezik-e a Pentateuchusban a teremtéstől kiinduló papi elbeszélésfonal.

Az exegéták között vitatott a papi szövegek befejezése: Mózes halálának elbeszélésével érnek-e véget (Dt 34), vagy pedig átnyúlnak József könyvébe is. – A kutatók jelentős részének véleménye szerint a Papi réteghez csak az elbeszélések tartoznak, a törvények nem. – Noth szerint a Pentateuchus forrásait egy bedolgozó redaktor a papi szövegeket használta keretként, és ebbe helyezte az ősi források anyagát.

Rendtorff tagadja összefüggő Papi hagyomány bizonyíthatóságát, és ezzel létezését is. Főként az Exodusban alig lehet ilyen átfogó réteg létezését kimutatni. Megvizsgálta a Papi szerzőnek tulajdonított részeket, de nem talált összefüggő réteget.

Először a kronologikus részleteket elemzi. Kétségtelenül létezik a Pentateuchusban egy kronologikus szisztéma. Két csoportra oszthatók az adatok: egy személy életkora egy bizonyos esemény időpontjában, másrészt a halál közeledtével adatok az életkor egészéről. Rendtorff a kettő között nem lát összefüggést. A kronológia nem tekinthető az átfogó elbeszélésfonal részének, inkább redakciós-átdolgozó rétegnek. – A pátriárkai elbeszélésekben Rendtorff úgynevezett „teológiai darabokat” talált (Gen 17; 27, 46–28, 5; 35, 9–13; 48, 3 köv. 5 köv.), amelyeket a papi réteghez sorolnak. A négy részlet kétségtelen vonatkozásban áll egymással és azonos teológiai hangsúlyt juttatnak kifejezésre. Közös jellemzőjük, hogy Isten El Shaddaj néven szerepel – „én vagyok El Shaddaj” formában –, továbbá, hogy ezek a részek az ország és a megsokasodás ígérete után szerepelnek. De ezek sem alkotnak összefüggő réteget, hanem a már meglevő elbeszélést egészítik ki, és új hangsúlyt adnak neki. Nem részei a pátriárkai történeteknek létrejöttükkor. – A pátriárkai hagyomány és az Exodus összekapcsolásánál a deuteronomista redakció szövegei mellett a papi szövegekhez tartoznak: Ex 2, 23–25 és 6, 2–9, amelyek a két hagyományt egybefűzik, Jahve pátriárkákkal kötött szövetsége alapján.

A megvizsgált papi szövegek nagyobb összefüggésről tanúskodnak, de nem alkotnak folyamatos elbeszélést. Papi forrás helyett inkább papi szövegekről kell beszélni. Nem korlátozódnak egyetlen nagyobb egységre, de nem is találhatók mindenhol a Pentateuchusban, hanem annak részleges újraértelmezését jelentik.

Másként áll a deuteronomista redakció rétege. Ez a réteg a szövegek egész sorát jelenti, amelyek az egyik hagyományegységből a másikra utalnak. Megtalálhatók a Pentateuchus valamennyi hagyományában: pátriárkák – kivonulás – Sínai perikópa – Izrael a pusztában – honfoglalás (Gen 50, 24; Ex 13, 5. 11; 32, 13; 33, 1–3a; Num 13. f.; 14, 23; 33, 11). A deuteronomista redakció jelentőségét Rendtorff abban látja, hogy megteremti a Pentateuchus egészének összefüggését: a honfoglalást összeköti a pátriárkákkal és a kivonulással. Isten hazát ígér a pátriárkáknak, és az izraelitákat erre a megígért földre vezeti be.

4° Mindezek után felvetődik a kérdés, mikor keletkezett a Pentateuchus? Figyelembe véve a mű hagyománytörténeti adottságait, Rendtorff több szempontot is mérlegel. Szerinte a Pentateuchus első átfogó feldolgozása a deuteronomista redakció, amely már feltételezi, hogy a redaktor az egész hagyományanyagot egységben látta. Megoszlának azonban a vélemények a Deuteronomium keletkezési idejének meghatározásában. Egyes kutatók alapanyagának eredetét a Kr. e. VIII. századra vezetik vissza, míg mások a fogság-fogság utáni időre gondolnak. A papi hagyományból eredő részek szintén a fogság, illetve a fogság utáni korból származnak. Továbbá megfontolandó az a tény is, hogy a Pentateuchus nagy témái és a Deuteronomium a fogság előtti időszakban nem kapnak hangot az Ószövetségben. Ebből arra lehet következtetni, hogy ezek a témák ebben az időben még nem játszanak döntő szerepet, másként a próféták is hangsúlyozták volna őket. Rendtorff számol azzal az ellenvetéssel is, hogy nem is volt központi jelentőségük, azért még ismertek lehetnek. Mindent összevéve a Pentateuchus keletkezése csak megközelítően határozható meg. Rendtorff elveti azt a felfogást, amely a Pentateuchus elbeszélésanyagának jelentős részét ősi hagyománynak tulajdonítja és eredetüknek korai időpontot jelöl meg, ehelyett egy árnyaltabb szemléletet részesít előnyben. A Pentateuchus kialakulásának hosszabb folyamatával számol, és a részek egésszé kapcsolódását későbbre datálja.

R. Rendtorff megállapításait tanítványa E. Blum alkalmazta, a pátriárkai elbeszélésekre a *Die Komposition der Vätergeschichte* (1984), a Pentateuchus többi részére pedig a *Studien zur Komposition des Pentateuch* (1990) című monográfiájában.

A pátriárkai elbeszélések elemzése alapján E. Blum megerősíti R. Rendtorff felismerését, hogy a deuteronomista és papi redakció előtt nincs bizonyíték a Gen 12–50 és az Exodus–Numeri elbeszéléseinek kapcsolá-

ra. A Gen 12–50 hosszú hagyományfolyamat során alakult ki, mielőtt még a Pentateuchus más egységeihez kapcsolták. Ez azt jelenti, hogy a pátriárkák története eredetileg nem volt része a Mózes korának eseményeit is tartalmazó szélesebb elbeszélés-összefüggésnek, más szóval nincs bizonyíték a Jahvista és Elohista forrás vagy hagyomány létezésére.

E. Blum a pátriárkai történetek elemzésében R. Rendtorff hagyomány-történeti módszerét alkalmazza, vagyis végigkíséri a szöveg fejlődésének útját, eredetétől a legkisebb egységektől a kisebb és nagyobb gyűjteményekbe való bedolgozásukon át a hagyomány végső, mai állapotáig. A Gen 12–50 fejezetekből a legnagyobb egységet, a Jákob-hagyományt (Jakob-überlieferung) veszi kiindulásul, amelynek alapköve néhány önálló elbeszélés (Gen 25, 29–34; 27; 28, 11–19; 31, 45–54). Minthogy bennük Arám, Edom és Izrael ősatyjairól van szó, eredetük olyan kortól veheti kezdetét (*terminus a quo*), amikor már ezek mint etnikai valóság léteztek. Az Ézsau és Lábánon felülkerekedő Jákob, Izrael Edomhoz és Arámhoz való viszonyát jeleníti meg. Jákob és Ézsau kapcsolatában Jákob/Izrael egyértelmű elsőbbségét állítják, egyes részletekben birodalmi tudattal (Gen 27, 29. 40a.), arra utalva, hogy a szöveg csak akkor jöhetett létre, amikor Dávid elfoglalta Dávidot. Ezeket az elbeszéléseket három egymást követő redakció során újraértelmezve és bővítve, létrejött az ún Jákob-elbeszélés (Jakoberzählung: Gen 25, 9–34; 27–33).

Jákob-elbeszélés egyes elemei, mint a bételi szentély legitimitásának hangsúlyozása, Penuél szerepének kiemelése, az Izrael név ünnepélyes bevezetése, József különleges helyzete Jákob fiai között, meghatározott történelmi háttérre utalnak, az északi királyságra Izraelre, I. Jerobeám uralkodásának kezdetére. A Jákob-elbeszélés a politikai konszolidációra törekvő északi királyság számára készült „program-iratként” értelmezhető.

Jákob-elbeszélésből egy sor judai orientáltságú szöveg és a Kr. e. VIII. században, az északi királyságban keletkezett József története hozzáadása révén jött létre a Jákob-történet (Jakobgeschichte: Gen 25–50). Ez a feldolgozás Kr. e. 722 után, Szamária elfoglalását követő időben történt, Jozija uralkodása idején, amikor feltámadt Juda hatalmi igénye az egykori északi királyság Izrael területére. Ezek a judai orientáltságú szövegek (pl. Gen 34; 35, 21. 22a; 38; 49) Juda elsőbbségét állítják testvérei között, sőt uralmát felettük (lásd Gen 49, 8. 10).

A Gen 12–50 kompozíciója – Ábrahám Izsák és Jákob története – Kr. e. 722 és 587, tehát a két királyság, Izrael és Juda pusztulása közötti időszak-

ban kezdett formát öltetni, amikor a Jákob-történethez hozzákapcsolták az Ábrahám–Lót ciklust. E. Blum azonban hangsúlyozza, hogy ez csak az első lépés volt, mert az Ábrahám ciklus lényeges részei (pl. Gen 12; 16; 21, 8–21; 22; 26) a fogság korától kerülnek a kompozícióba.

A pátriárkák története végül a fogság utáni korban kerül kapcsolatba Pentateuchus többi, közelebről az Exodus–Numeri elbeszéléseivel, a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörhöz (jele: D, a következőkben ezt a jelet használjuk) tartozó és papi redakció révén. Mindkét redakció egy sor olyan szöveget dolgozott be a Gen 12–50 összefüggésébe, amelyek a hagyomány D és papi feldolgozásban már ugyanezt az anyagot tárgyalják. Közülük az első a D redakció, amelynek kulcsszövegei a pátriárkai történetekben E. Blum szerint a Gen 15 és 24. Megállapít egy sor D redakcióhoz tartozó szöveget, amelyek a pátriárkai történetek és a Pentateuchus többi része közötti irodalmi összefüggést megalapozzák, és egy ilyen feldolgozást igazolnak. Mindenekelőtt a Gen 35, 1 köv. és a Józs 24. fejezet szoros kapcsolatára utal, továbbá a József szichemi sírjáról való hagyományra, amely a Gen 33, 19-től a Gen 59, 25; s Ex 13, 19-en át a Józs 24, 32-ig terjed. A D redakció Kr. e. 530 körül történt. A másik nagy fogság utáni feldolgozás a papi redakció, amelynek szövegei a Gen 12–50 összefüggésében két rétegre bonthatók: a teológiai jellegű „El Shaddaj szövegek”, központi szövege a Gen 17, és a pátriárkai történetek toledot kerete. A papi redakció feltételezi a kora fogság utáni (VI. század vége?) D feldolgozást, ezért a Pentateuchus-hagyomány papi „továbbírása” a fogsági utáni kor későbbi időszakába nyúlik. A pátriárkai történetekben néhány, a D hagyományhoz közel álló szöveg (Gen 18, 17–19. 22b–32; 20; 21, 22–24. 27. 34) még későbbi kiegészítés.

E. Blum a „*Studien zur Komposition des Pentateuch*” (1990) című monográfiájában kutatását kiterjeszti a Pentateuchus többi részére is (Exodus–Numeri), és ez esetben is arra a következtetésre jut, hogy a mózesi kort átfogó kompozíció fogság utáni eredetű, és az ezt megelőző összefüggő Jahvista és Elohista elbeszélés léte ez esetben sem igazolható.

Az Exodus–Numeri szövegeinek elemzése során két alapkompozíciót állapít meg, amelyek a Pentateuchus anyagát és alapszerkezetét meghatározzák. Az egyik egy átfogó „papi kompozíció” vagy P-kompozíció (jele KP), a másik egy vele egyesített, de nagyjából ugyanahhoz az időszakhoz tartozó hagyomány, a „papi előtti kompozíció” (vor-priesterliche Komposition). Minthogy ez szoros kapcsolatban áll a deuterono-

misa/deuteronomisztikus hagyománnyal, ezért E. Blum „deuteronomisztikus kompozíció”-nak vagy D-kompozíciónak (jele KD) nevezi.

A D-kompozíció elemeit E. Blum az Ex 1–15 (a szabadulás története) és az Ex 19–34 (az Isten hegyénél és pusztában) szövegeinek vizsgálata során határozza meg. Olyan egymással összefüggésben álló szakaszok létét fedi fel (Ex 3, 1–4, 18; 4, 29–31; 5, 22–6, 1; 11, 1–3; 12, 21–27; 13, 3–16 és a 14. fejezet részei, továbbá az Ex 19, 3b–8; 20, 22; 24, 3–8; 32, 7–14; 33–34), amelyek tartalmi és nyelvi tekintetben közel állnak a deuteronomista/deuteronomisztikus hagyományhoz. Megtalálhatók továbbá Numeriben (11, 4 köv.; 12. fejezet részei; 14, 11–25) és a Deuteronomiumban (31, 14–15. 23; 34, 10), s kapcsolódnak a Genézis „eskü” szakaszaihoz is, amelyeket E. Blum a pátriárkai történetekről írt tanulmányában a KD-hez számít. Ennek a kompozíció rétegnek mibenléte úgy jellemezhető, hogy már létező hagyományokat vett át, s azokat tematikus és elbeszélő tömörségben feldolgozta. Ez a feldolgozás a szakaszok közötti kapcsolat-teremtésben, értelmező kiegészítések hozzáadásában, az átvett hagyományanyag formálásában nyilvánul meg, amely új hangsúlyokat és értelmet adott a kompozíció révén létrejött összefüggésnek.

A fogságot követő időben keletkezett D-kompozíció felöleli a pátriárkai történetek túlnyomóan elbeszélő anyagát, a mai Pentateuchusban található kivonulás-, Sínai- és pusztai vándorlás már említett módon feldolgozott hagyományát, amelyet kompozicionális kapcsolatok eszközével összefüggésbe hozott a már létező deuteronomisztikus történetírással. Ezzel létrejött Izrael történetének Ábrahámától egészen a fogságig terjedő ábrázolása, amely a fogság utáni próféciaival együtt osztja a dávidi nagybirodalom helyreállításának reményét (Gen 12, 2; 15, 18), s próféciát a Mózes-Tórának, a Mózesnek adott kinyilatkoztatásnak alá- és után rendeli (vö. Num 11. f.). A KD-t tehát csak Izrael története foglalkoztatta, Ábráhámmal kezdődött és őstörténete (Gen 1–11) nem volt. Az őstörténet és a pátriárkai történetek összekapcsolása csak a papi szintjén mutatható ki. A KD végét illetően két adottságot kell mérlegelni. Egyrészt az Ábrahámától Mózesig terjedő „Tóra-összefüggés” viszonylagos önállóságát, azaz nem a Deuteronomisztikus Történeti Mű bevezetőjének szánták. Másrészt a KD a Deuteronomium végén (31, 14. köv. 23) hangsúlyt kap József Mózesről kapott megbízatása a nép vezetésére arról tanúskodik, hogy a kompozíció nyitott a Mózes utáni történeti út folytatása iránt, azaz a Józsefvel kezdődő és a fogságig tartó elbeszélés irányába. Ezt a meg-

fontolást még megerősítik a pátriárkáknak a haza birtoklására adott isteni ígérek, amelyek beteljesedése ugyancsak a Mózes utáni kor irányába utal. Ezért a KD feltételezi az Deuteronomisztikus Történeti Mű létét és azt bekapcsolja saját szerkezetébe. E. Blum szerint a kompozicionális szakaszokban felismerhető közelség a deuteronomista/deuteronomisztikus hagyomány teológiájához és nyelvezetéhez azonban nem jelenti, hogy a D kompozíciót a „klasszikus” fogsági deuteronomisztikus iskolával azonosítsuk, hanem csak ennek örökösének tekinthető a fogság utáni időben.

Mózes E. Blum a KD-vel kapcsolatban az Exodus–Numeri összefüggésében foglalkozik a kompozíció és a hagyomány viszonyának kérdésével is. Leszögezi, hogy a szövegek elemzésénél az ősbibliai feldolgozott hagyományok természetének és jellegzetességének meghatározására csak abban a fokban törekszik, ahogyan ezek a D-kompozíció szintjén állnak. A diakronikus kérdésfeltevés tehát megáll az átfogó D-kompozíciónál, s nem áll szándékában a feldolgozott hagyományok korábbi vagy későbbi viszonyának értékelése. A pátriárkai történetek esetében az elbeszélések anyaga D-hagyományozó(k)nak nagyobb összefüggésekben állt rendelkezésére. Az ősbibliai kompozíciók és elbeszélések körvonalai még kirajzolódnak a Pentateuchus mai szövegében. A KD az Exodus–Numeri, azaz a Mózes-hagyomány esetében is már adott hagyományokra nyúl vissza, nemcsak tartalmi értelemben vett hagyomány-nyagra, hanem jelentős részében meghatározott szövegekre is, de más a helyzet mint Genézis könyvében, mert a Bileám elbeszélést kivéve (Num 22–24. fej.) nagyobb egységek diakronikus önállóságának nincs jele bennük. Az Ex 1–14 (15) és az Ex 19–34 részegységek ugyan szerkezetileg lekerékítettek, de ennek csak az átfogó kompozíció szintjén és nem a diakronikus egység tekintetében van jelentése. Ezenfelül az Exodus–Numeri elbeszélései a szereplők (Mózes, Izrael, Jahve), a hely (Egyiptom, kivonulás és vándorlás a Sínai pusztában) és időrend tekintetében folyamatosságban vannak, a pusztai vándorlás pedig nem tekinthető önálló kompozíciós összefüggésnek. Ezért csak az a feltételezés marad kézenfekvő, hogy a hagyományt nagyobb elbeszélés-összefüggésben emelték a KD-be, amely Izrael egyiptomi tartózkodásával és a kivonulással kezdődött, és átfogja az Isten hegyénél való tartózkodást a pusztai vándorlás időszakával. Végig megállapítható benne Mózes vezető szerepe, ezért célját és rendeltetését tekintve egy „Mózes elbeszélés” egy (korai) Vita Moses lehetőségére gondolhatunk. – Felmerül a kérdés, hogy időbelileg milyen korú ez a KD-be integrált szöveganyag? E. Blum nem fogadja el a forráselmélet hagyományos korai datálását, és szerinte aligha helyezhető el a késő királyság időszaka elé. Alátámasztja ezt a feltételezést az Ex 32. fejezete (az aranyborjú története) és benne az aranyborjú készítéséért kilátásba helyezett isteni büntetés (Ex 32, 34 köv.), amely az északi királyság Kr. e. 722-ben bekövetkezett bukására utal, a kultuszba bevezetett borjú-képmással összefüggésben. Ugyancsak a 722 utáni időre utal a Szövetség-könyvének (Ex 20, 22–23, 19/33) intézményes és szociológiai háttere. Ez az időbeli meghatározás csupán a D-kompozíció háttérében meghúzódó nagyobb szövegösszefüggés eredetére vonatkozik, s ezért még semmit sem mond az exodus és hagyomány koráról. Sok érv

szól ugyanis a korai eredet mellett az utóbbi időben egyre jobban elterjedt általánosító késői datálás ellenére.

A mai Pentateuchus alapszerkezetét meghatározó papi kompozíció (KP; P-kompozíció) E. Blum szerint természetét tekintve nem „forrás”, és nem is „redakció”. Mibenlétét hat kulcsszakasz (Ex 6; a csapások ciklusa; elbeszélés a sás-tengeri csodáról; lázadás a pusztában: Num 16; zúgolódás Meriba vizénél; az őstörténet) elemzésének segítségével mutatja ki. A P-kompozíció tehát sajátos papi hagyományokat, más nem papi (papi előtti) hagyományokkal együtt integrál saját szintézisébe, megtartva azoknak eredeti jellegét és teológiai jelentéstartalmát. Ugyanakkor saját szintézisébe emelte azokat saját teológiai hangsúlyával, kiemelve az átvett anyagtól való különbségét vagy vele való ellentétét, némelykor kiegészítve azt.

A P-kompozíció körvonala (a teremtéstől Mózes haláláig) messze-menően megfelel a Pentateuchus szerkezetének, de még nem azonos a végső redakcióval. A KP gazdag elbeszélő és jogi hagyomány egymásba szövése, amelyet a tradícióval a legmegfelelőbbben Tórának nevezünk. A D-kompozíciótól eltérően eleve nem Izrael történetével, hanem a világtörténelemmel, és nem Isten Izrael felé fordulásával, hanem Isten teremtéshez való viszonyával foglalkozik. Isten Izraelhez való viszonya csak Isten egész teremtéshez való viszonyának összefüggésében nyeri el értelmét, s ez kihat Izraelnek mint Isten népe történetének és intézményes rendjének minden részletére. Az őstörténet szerint Isten és ember kapcsolatában törés következett be, és az így létrejött távolságot akarja Isten (legalább részlegesen) megszüntetni, amikor Ábrahámmal és a tőle származó néppel Izraellel új kezdetet indít el az emberi történelemben. A P-kompozíció szemléletében Izrael kultuszközösség, s Isten a kultusz közösségében találkozik népével.

E. Blum a KP-t összefüggésbe hozza a perzsa közigazgatás azon gyakorlatával, amely helyi közösségek vagy etnikai csoportok normáit elismerve „helyileg érvényes birodalmi jog” szintjére emelte, s ezzel ezeknek a csoportoknak korlátozott autonómiát adott. A perzsa közigazgatás a zsidó közösség számára a Pentateuchus P-kompozíció által képviselt anyagát tette érvényes birodalmi joggá. A KD és a P-kompozíció megformálását a Pentateuchusban egyaránt a perzsa korra (leginkább a Kr. e. VI. század vége, V. század eleje, I. Dáriusz uralkodásának ideje [552–

486]) kell elhelyezni, s keletkezésük is már a birodalmi joggá emelés jegyében történhetett. A két hagyomány, a KD KP-be történt bedolgozása egy belső zsidó kompromisszum kifejezése. A KD, azaz a deuteronomista/deuteronomisztikus Tóra-hagyomány a judeai népesség körében meszszenenően elfogadott volt és széles társadalmi bázissal rendelkezett. Ez a hagyomány ugyanakkor kihívást jelentett a papi érdeklődés és hagyomány képviselői, az „ároni”-papi körök szemében, mert a szemléletbeli különbségeken túlmenően a kultikus rend és intézmények tekintetében hiányosnak tűnt. Egy önálló és a deuteronomista/deuteronomisztikus hagyománnyal versengő papi hagyomány kialakításának viszont nem lehetett esélye a birodalmi jogra emelésnek. Az ősi, és a népesség körében tekintélynek örvendő KD kizárása nem felelt volna meg a perzsa hatóság szándékának, s ezért feltehetően a perzsa hatóság nyomásának eredményeként jött létre az a konszenzus, amely a D-kompozíció P-kompozícióba emelésében jut kifejezésre. A konszenzusnak kompromisszum jellege van, amely abban a módban nyilvánul meg, ahogyan a P-kompozícióba mélyreható változtatás nélkül átvették a már létező és nem egy szempontból eltérő hagyományt, amely ezért folyamatosság nélkül illeszkedik a KP megkülönböztető saját-ságába.

A Pentateuchus végső, kánoni formájának kialakulásáig még egy sor további kiegészítés történt, többek között a D-családhoz tartozó ún. „Józsue 24 feldolgozás” (Gen 33, 19; 35, 1–7; 50, 25 köv.; Ex 13, 19; Józs 24, 32), és a mal’ak szakaszok (Ex 14, 19a; 23, 20 köv.; 32, 34a; 33, 2 köv.; 34, 11–27; Bír 2, 1–5), amelyek a papi főkompozíció tovább vezetéseit a Pentateuchusban és Józsue könyvében.

R. Rendtorff és E. Blum tehát elutasítják a valamennyi Pentateuchus-témát átfogó okmány, elsősorban a korai Jahvista létezését. Szerintük az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés késői eredetű, a minden részletre kiterjedő deuteronomista/deuteronomisztikus és papi redakció eredménye. R. Rendtorff hagyománytörténetnek nevezi módszerét, de E. Blummal együtt lényegesen eltér a M. Noth nevével fémjelzett eljárástól. Mindketten elfogadják, hogy a Pentateuchus anyagában vannak korai eredetű hagyományok, s ez néhány részletben meg is állapítható, de a Pentateuchus hagyományegységeit vagy részhagyományait egyikük sem próbálja a préliteráris fázisba helyezni, összefüggésbe hozva az izraelita törzsek történetével. Nem foglalkoznak a száj- és írott hagyomány megkülönböztetésével, kizárólag az írott szöveget elemzik az

irodalomkritika módszerével. E. Blum fokozottabban is kiemeli, hogy nem lehet felismerni olyan hagyományt, amely ősibb lenne Izrael királysággal kezdődő nemzeti történeténél. Ezért kétséges, hogy esetükben a szó igazi értelmében vett hagyománytörténetről beszélhetünk-e. Módszerük inkább egy módosított töredékelméletnek tekinthető, amelyben különleges jelentőséget kap a hagyományanyagban összefüggést teremtő redakció szerepe. R. Rendtorff óvatos a Pentateuchus-kompozíció egyes állomásainak időbeli meghatározásánál, míg E. Blum a hagyományfokozatok irodalmi körülírásánál megkísérli, hogy azokat időbelileg elhelyezze Izrael történetében. Kérdés azonban, hogyan fejlődhettek az egyes nagy hagyományegységek évszázadokon át önállóan, egymástól függetlenül, és csak későn, a fogság idejéért kerültek egymással átfogó összefüggésbe.

7. A katolikus egyház és a Pentateuchus-kritika

A kezdődő Pentateuchus-kritika munkájában katolikusok is részt vettek (*Richard Simon* 1678; *Jean Astruc* 1753). Megállapításaik azonban nem találtak kedvező visszhangra a katolikus teológusok körében, mivel azokban a hagyomány és a hit veszélyeztetését látták. Az elkövetkező időkben a Pentateuchus-kutatást szinte kizárólag a protestáns teológusok folytatták, a katolikusok nem kapcsolódtak be a munkába. A XIX. század végén *Wellhausen* elmélete meghódította a tudományos világot. A katolikus biblikusok körében vegyes fogadtatásra talált. Néhányan igyekeztek számot vetni az addig elért eredményekkel, mert jogosultnak tartották az irodalomkritika kutatásait és megállapításait. Szolid érvekkel megkíséreltek választ adni a Pentateuchus szövege által felvetett problémákra (pl. *A. van Hoonacker*, *F. Hummelauer*; *F. von Hügel*; *M. J. Lagrange*; *F. Prat*), de a teológusok jelentős része elutasította a Wellhausen-iskola eredményeit. Továbbra is igazolni próbálták a zsidó és keresztény hagyomány álláspontját, amely szerint a Pentateuchus szerzője Mózes, mivel a hagyományos felfogás nem látott lehetőséget a kritika érveinek és a hagyomány kapcsolatának megteremtésére.

A Wellhausen-elmélet hatása végül hivatalos állásfoglalásra kényszerítette a katolikus egyház tanítóhivatalát, melyben kétségtelen közrejátszott a modernizmus sajátos problémája is. A hivatalos megnyilatkozásokat a Wellhausen-elmélet negatív elemei határozták meg:

a kinyilatkoztatás kikapcsolása Izrael vallásának és a Pentateuchus kialakulásának történetéből – másrészt a Pentateuchus történetiségének kétségbevonása. A katolikus biblikus tudományt váratlanul érték a századfordulón a kritika által felvetett kérdések. A sugalmazásban megnyilvánuló emberi tevékenység jelentőségének felismerése, valamint az isteni és emberi tevékenység összefüggésének kiegyensúlyozott magyarázata még nem érett meg. Ilyen körülmények között az egyházi tekintély elsősorban a hit és erkölcs biztonságát akarta védeni. A tanítóhivatal a Mózes személyében képviselt, Izrael és az egyház számára elsődleges fontosságú vallási értékeket akarta védeni, melyeket a kritika munkássága háttérbe szorított. Az adott esetben a status quo biztosítására törekedett.

A döntéseket a XIII. Leo pápa által 1902-ben alapított *Commissio de re Biblica* hozta. A Commissio két válasza általánosságban megerősítette a Biblia, s így közvetve a Pentateuchus történetiségét is („De citationibus implicitis in S. Scriptura” 1905. febr. 13.; – „De indole historica s. Scripturae” 1905. jún. 23.). Hasonlóképpen állítja a Genézis első három fejezetének történeti jellegét („De caractere historico priorum capitum Geneseos” 1909. jún. 30.). A felsorolt döntések szellemében közvetlenül is nyilatkozott a Commissio a Pentateuchus mózesi szerzőségéről, megerősítve a hagyományos álláspontot.

I. Kétely: Vajon a kritikusok által felhozott érvek a Pentateuchus névvel jelölt szent könyvek mózesi szerzőségének elvitatására olyan súlyosak-e, hogy – mindkét szövetség további számos tanúságát egybevéve, továbbá a zsidó nép mindenkori meggyőződése, s az Egyház szilárd hagyománya és a szövegekből merített benső bizonyítékok ellenére – jogot szolgáltatnak-e annak állítására, hogy ezeknek a könyveknek nem Mózes a szerzője, és legnagyobb részben a mózesi kornál későbbi forrásokból állították össze. – *Válasz:* nem.

II. Kétely: Vajon a Pentateuchus mózesi szerzősége szükségszerűen az egész műre vonatkozóan olyan irodalmi munkásságot követel-e, miszerint teljesen azt kell tartanunk, hogy Mózes az egészet és a részleteket a saját kezével írta vagy másoknak diktálta, – avagy azoknak az elmélete is megengedhető, akik szerint ő (ti. Mózes) isteni sugalmazás indítására, az általa kigondolt művet egy vagy több szerzőnek megírására átengedték, úgy, hogy gondolatát hűségesen visszaadják, semmit se írnak akarata ellenére és semmit se hagyjanak el, és végül, hogy az

ilyen módon elkészített művet – amely ugyanazon Mózes vezetésével készült, és amelyet sugalmazott tekintélyével jóváhagyott – az ő nevében adják tovább.

Válasz: az első részre vonatkozóan: nem,

a második részre vonatkozóan: igen.

III. Kétely: Vajon a Pentateuchus mózesi szerzőségének fenntartásával megengedhető-e az a feltevés, hogy Mózes forrásokat használt művének elkészítésére, ti. írásos dokumentumokat vagy szájhagyományokat, amelyekből a magának kitűzött célnak megfelelően, és az isteni sugalmazás indítására sokat merített, és azokat – szó szerint vagy értelem szerint összevonva vagy kibővítve – művébe dolgozta. – *Válasz:* igen.

IV. Kétely: Vajon a Pentateuchus lényegi mózesi szerzőségének és sérthetetlenségének fenntartásával megengedhető-e az olyan feltételezés, hogy a hosszú évszázadok során nem kevés változtatáson esett át, mint: hozzáadások Mózes halála után, amelyeket vagy sugalmazott szerzők helyeztek el, vagy a szövegbe illesztett glosszák és magyarázatok, az ősi beszédmódból az újabb beszédmódra átvitt szavak vagy formák megváltoztatása, végül a másolóknak tulajdonítandó hibás olvasások, – amelyeket a szövegkritika szabályai szerint szokás vizsgálni és értékelni. – *Válasz:* igen, tiszteletben tartva az Egyház ítéletét. (De mosaica autentia Pentateuchi, 1906. jún. 27.)

Mint látható, a Commissio hagyományos megfogalmazásban hozta döntéseit, amelyeket nem is próbált megindokolni, ahogy a Pentateuchus-kritika érveit sem megcáfolni. Világos, hogy a döntések nem adtak kielégítő választ a felvetett problémákra, de az elmondottak alapján nem is ez volt elsődleges céljuk. Nem kívánták a kérdéseket végérvényesen lezárni és a további kutatás lehetőségét megakadályozni. Gyakorlatilag azonban hosszú időre visszafogták a kutatást a katolikus szentírástudomány területén.

A Commissio döntései óta eltelt időszak lépésről lépésre a katolikus álláspont tisztázásához vezetett. Az egyetemes bibliakutatás eredményeként, az előző vizsgálódások – főként a Wellhausen-iskola – számos megállapítását revideálták, ugyanakkor bizonyos, előzőleg csak hipotézisnek tartott elképzelések helyesnek bizonyultak. Világossá vált az emberi tényező sugalmazásban elfoglalt fontos szerepe, és az a tény,

hogy ennek elismerése, illetve megismerése nem vonja kétségbe az isteni sugalmazást, sőt, általa jobban érthetővé válik a Bibliában kinyilatkoztatott isteni igazság. Ezt a változást tükrözik a tanítóhivatal újabb megnyilatkozásai.

A katolikus biblikus tudomány számára új távlatot nyitott a „*Divino afflante Spiritu*” (1943) enciklika, amely régóta létező kérdéseknek és kutatási törekvéseknek nyújtott elismert alapot: kutatni kell minden egyes szentírási könyvvel kapcsolatba azt az irodalmi műfajt, amelyben a könyv írói kifejezték mondanivalójukat. Ezzel közvetve lehetőség nyílt a Pentateuchus bátrabb tanulmányozására, melyben fontos lépést jelentett a *Commissio de re Biblica válaszelevele* Suhard bíborosnak, Párizs érsekének a *Gen 1–11. fejezeteinek műfajára* vonatkozóan (1948).

A II. Vatikáni Zsinat további indítást adott a kutatás számára. Közvetlenül nem foglalkozott a Pentateuchus-kérdéssel, de olyan általános elveket szögezett el, amelyek további lehetőségeket biztosítanak a modern biblikus kutatás eddig elért eredményeinek és eszközeinek felhasználására (*Dei Verbum* 3. fejezet 1965). A Pápai Biblikus Bizottság *Sancta Mater Ecclesia* kezdetű instrukciója (1964) és a *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (a Biblia magyarázata az Egyházban) című dokumentuma jogosultnak tartja a történetkritikai módszer alkalmazását a bibliakutatásban.

Mindezek után felmerül a kérdés, hogy milyen kötelező erejük van a *Commissio de re Biblica* századfordulón hozott döntéseinek? Erre vonatkozóan 1955-ben a Pápai Biblikus Bizottság titkára, A. Miller (*Benediktinische Monatschrift* 35 [1955], 49. old. köv.) és altitkára A. Kleinhans (*De nova Enchiridii Biblici editione: Antonianum* 30 [1955] 63. old. köv.) félhivatalos formában adtak választ, amelyek a további tanulmányokban is hangot kaptak (*J. Dupont: A propos du nouvel Enchiridion Biblicum, Revue Biblique* 62 [1955] 414. old. köv.; *E. Vogt: De decretis Commissionis biblicae distinguendis, Biblica* 36 [1955] 564. old. köv.). Ennek értelmében megkülönböztetést kell tenni olyan döntések közt, amelyek a hit és erkölcs dolgaira vonatkoznak, és olyanok között, melyek az irodalomkritikával, a szerzőséggel, a Biblia könyveinek korával és hasonló kérdésekkel foglalkoznak. A döntések első csoportja még mindig érvényben van, a második csoport nem kötelez, minthogy ezek fegyelmi jellegűek, és egy adott, ma már nem fennálló történeti helyzetre vonatkoztak. A *Commissio de re Biblica* döntéseit a Pentateuchus kérdésében ez utóbbi csoporthoz kell sorolni.

8. A Pentateuchus-kritika eredményeinek értékelése

1° A Pentateuchus összetett irodalmi alkotás. Kezünkben levő kánoni szövege évszázadokon át tartó folyamat eredménye, amelyre csak következtetni lehet, minden részletét már nem tudjuk megállapítani. Ez az oka annak, hogy a mai biblikus kutatásban a Pentateuchus keletkezésére nincs egységes magyarázat. A különböző megoldások oly mértékben eltérnek egymástól, hogy a közeljövőben nem várható közmegegyezés kialakulása a kutatók között.

2° A Pentateuchus különböző eredetű, természetű és korú hagyományanyagot ölel fel: részben szájhagyományból származó anyagot, részben olyan egységeket, amelyeket már eredetükben írásban fogalmaztak meg. A kutatás jelenlegi álláspontja szerint a Pentateuchus keletkeztörténetében az ősi, a korakiráltság idejéből eredő hagyományanyag jóval kevesebb, mint azt eddig tartották. Ugyanez a megállapítás még fokozottabban érvényes az írásbeliség előtti, prémonarchikus korból származó szájhagyományra vonatkozóan.

3° Pentateuchus-kutatás legújabb szakaszában az eltérések ellenére is megegyezés mutatkozik két témakörben. Először abban, hogy a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykör döntő jelentőségű a Pentateuchus keletkeztörténetének magyarázatában (akár úgy, hogy a deuteronomista-deuteronomisztikus redakció nyomait és szerepét keresik a Pentateuchusban, akár úgy, hogy a Jahvistát, vagyis az átfogó Pentateuchus-elbeszélést a deuteronomista-deuteronomisztikus történetíráshoz való viszonyában próbálják értelmezni). Másodszor, megegyeznek a „papi”-nak nevezett szövegek különleges jellegében. Eltérések viszont abban mutatkoznak, hogy a papi szövegek autonóm irodalmi műnek (Papi-írás néven ismert okmány vagy forrás), vagy csupán redakciós rétegnek tekintendők.

4° Wellhausen óta a Pentateuchus keletkezésének magyarázatában általában elfogadták a négy okmány, ill. forrás – Jahvista, Elohista, Deuteronomista, Papi-írás – létezését, amelyeket redaktorok fokozatosan egybe-dolgoztak, s ennek eredményeként jött létre a mű mai formája (okmány-elmélet). A forrásokat a forma- és hagyománytörténeti kutatás is elfogadta, bár szerepüket és jellegüket módosította. Az elmúlt évtizedek tudományos kutatásai sok tekintetben vagy teljes egészében kérdésesnek találják az egész Pentateuchust átfogó zárt források létezését. Elsősorban a Jahvis-

tával kapcsolatban merültek fel kételyek, amelyek a többi forrás létéről és természetéről alkotott eddigi nézeteket sem hagyták érintetlenül. Az Elohista és Papi szövegek esetében kérdéses, hogy autonóm források-e, vagy csupán redakciós tevékenység eredményei. A Jahvista létezésének kapcsán felvetődött, hogy mikor alakult ki a Pentateuchus alapszerkezete. Eddig általában úgy látták, hogy a Pentateuchus-hagyomány már korán, vagy a szájhagyomány formájában rendeződött, vagy a Jahvista teremttette meg szerkezetét a X. században (salamoni Jahvista), vagy valamivel később, a IX. században. Az új megoldások viszont a Pentateuchus-összefüggés (Jahvista) viszonylag késői, a babiloni fogság összefüggésébe helyezett kialakulását vallják. Ez azt jelenti, hogy a történetírás és történetteológia viszonylag késői jelenség Izraelben. Több kutató töredékessége miatt az Elohistát inkább a Javista redakciós rétegének tartja és önálló forrásnak.

5° Az új megoldások ellenére is sok tekintélyes kutató úgy véli, hogy az okmányok, ill. források még mindig a legjobban megalapozott magyarázatot nyújtják a Pentateuchus keletkezésére és mibenlétére. A fogság alatti és utáni idő szellemi-vallási termékenységének egyoldalú hangsúlyozása nem indokolt, s a Jahvista (s vele az izraelita történetírás) késői keletkezése mellett szóló érvelés nem veszi figyelembe, hogy minden kétkedés ellenére a Pentateuchus-témák, az üdvtörténeti szemlélet és a történetírás elemei megállapíthatók a fogság előtti eredetű bibliai szövegekben. A királyság korában kialakult ún. „Jehovista” mű léte biztosnak tekinthető. Ezért továbbra is jogosult az az álláspont, hogy a Pentateuchus kezdetén, ha anyagában redukált, de már valamennyi Pentateuchus-témát tartalmazó ősi, a királyság kezdetén létrejött Jahvista áll. Ezt a Jahvistát a fogságig folyamatosan átdolgozták és kiegészítették, főleg teológiai természetű részekkel, amelyeknek végeredménye szaknyelven az ún. Jehovista mű.

6° Az okmányelmélet a bibliai szöveg irodalomkritikai elemzésére fordította a figyelmet. Célja volt, hogy a Pentateuchus szövegében az egyes források anyagát a lehető legpontosabban elkülönítse és megfelelő kritériumokat dolgozzon ki a források meghatározására. A forma- és hagyománytörténeti iskola viszont a hagyomány írásbeliség előtti állapotát kutatta, a forrásokban rögzített hagyomány keletkezését, kialakulását és az életben való helyét (Sitz im Leben) kívánta megismerni. A hagyománytörténeti kutatás a Pentateuchus hagyományfolyamatát próbálja

végigkísérni, a szájhagyomány keletkezésétől egészen a végső irodalmi formáig. A Pentateuchus kialakulásának döntő szakaszát a szájhagyomány állapotában keresi. A biblikus kutatás ma jóval óvatosabb a Pentateuchus szájhagyományból eredő anyagának és a szájhagyomány írásbeliség előtti történetének kérdésében mint M. Noth volt. A kutatásban ismételten jelentkező kételyek ellenére a mózesi könyvek tartalmaznak prémonarchikus korból eredő szájhagyományt, de jóval kevesebbet az eddig feltételezettnél, s hagyománytörténetének felvázolása nagyon hipotetikusnak tűnik. A kutatás ismét a bibliai szöveg felé fordul, azt tekinti minden magyarázat alapjának, s a szövegek irodalomkritikai elemzését részesíti előnyben. Ez az eljárás figyelhető meg azoknál a kutatóknál is mint pl. R. Rendtorff, akik a Pentateuchus keletkezéstörténetének magyarázatánál a hagyománytörténeti folyamat vizsgálatát tűzték ki célul.

7° A forma- és hagyománytörténet feltárta a Pentateuchus-összefüggés szerkezetét, és kristályosodási pontjait a nagy hagyományegységeket: őstörténet, pátriárkák, szabadulás Egyiptomból, Sínai perikópa, pusztai vándorlás, honfoglalás (eredeti hovatartozása vitatott).

8° Az új megoldások az okmányelmélet, forma- és hagyománytörténet kritikájából születtek, s mindegyik a Pentateuchus-összefüggés késői keletkezését vallja, amelyet módszertanilag más-más módon magyaráznak. Az egyik modell az ún. *kiegészítőelmélet*hez áll közel, vagyis a Pentateuchus-összefüggés a még fogság előtt kialakult írott hagyomány folyamatos kiegészítő újraértelmezésének eredménye, amelynek döntő eleme a Jahvista tevékenysége. Ő az összefüggés megteremtője. A másik modell az ún. *töredékelmélet*hez áll közel. A Pentateuchus nagy hagyományegységei önállóan alakultak ki és egymástól függetlenül fejlődtek, míg a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörhöz iskolához tartozó redaktor ezeket folyamatos összefüggéssé kapcsolta egybe. Olyan magyarázat is létezik, amely a *Jahvista* alkotó tevékenységét hangsúlyozva *Herodotoszhoz hasonlítható történetírónak* tekinti őt, és munkásságát irodalmi és szemléleti párhuzamokból kiindulva az ókori görög és mezopotámiai historiográfia alapján próbálja értelmezni. A Jahvista a fogság után megteremtette Izrael történetét a világ teremtésétől a honfoglalásig, mint a honfoglalástól a királyság végéig tartó Deuteronomisztikus Történeti Mű prológusát. A felsorolt megoldásoknak az a problémája, hogy a Pentateuchus-összefüggés késői – fogsági, fogság utáni – keletkezésének megalapozott ellenérvei vannak.

9° A Pentateuchus-kritika története rámutat, hogy az egyes modellek számos megállapítása helyesnek, maradandónak bizonyult, s útmutatást adtak a további kutatás számára. A tapasztalat azt igazolja, hogy mindegyik modell felhasználja a másik eredményeit is. A Pentateuchus összetettségének következtében viszont egyetlen elmélet sem képes végérvényes, minden kételyt kizáró, kielégítő magyarázatot nyújtani a keletkezéstörténet egészére. Ezért helyesebb lenne módszerek alkalmazásáról beszélni, amelyek hozzásegítenek a Pentateuchus megértéséhez.

Irodalom

Összefoglaló irodalom a Pentateuchus-kritika történetéhez és mai állásához: *H. Cazelles–P. J. Bouhot*: Supplement au Dictionaire de la Bible (DBS) 1964, VII. 687–858 old.; – *H. J. Kraus*: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen 1956, 1988²; – *R. J. Thompson*: Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, VTS 19, Leiden 1970; – *O. Kaiser*: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984³, 4. §, 7–10. §; – *R. Smend*: Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1989⁴, 7–9. §, 11–14. §; – *H. Schmid*: Die Gestalt des Mose, EdF 237, Darmstadt 1986; – *A. de Pury* szerk.: Pentateuque en question, Geneve 1989; – *P. Haudebert* szerk.: Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe congrès de l'ACFEB, Angers 1991, Paris 1992

Monográfiák: *J. Wellhausen*: Composition des Hexateuchs, Berlin 1899, 1963⁵; Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, 1905⁶; 1981; – *H. Holzinger*: Einleitung in den Hexateuch, Leipzig 1893; – *H. Gunkel*: Die Sagen der Genesis, Einleitung zum Genesis-Kommentar (I–CIII): Genesis (HK), Göttingen 1910⁷, 1977⁸; – *R. Smend*: Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912; – *O. Eissfeldt*: Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, Darmstadt 1973; – *G. von Rad*: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (1938): GesSt zum AT I. München 1958, 1971⁹, 9–86 old.; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 1966¹⁰; – *U. Cassuto*: The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, Jerusalem 1961; – *S. Mowinkel*: Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage, Trondheim 1964; Tetrateuch–Pentateuch–Hexateuch, BZAW 90, Berlin–New York 1964; – *Ch. Brekelmans*: Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in GenNum, VTS 15, Leiden 1966, 90–96 old.; – *W. Fuss*: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion, BZAW 126, Berlin–New York 1972; – *J. Van Seters*: Abraham in History and Tradition, New Haven 1975; – *H. H. Schmid*: Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976; In Search of New Approaches in the Pentateuchal Research, JSOT 3 (1977) 33–42 old. = Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung: Congress Volume Vienna 1980, VTS 32, Leiden 1981, 375–394 old.; – *R. Rendtorff*: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin–New York 1976; Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, VTS 28, Leiden 1975 = The „Jahwist“ as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism, JSOT 3 (1977) 2–10 old.; – *E. Otto*: Stehen wir vor einem

Umbruch in der Pentateuchkritik? VF 22 (1977) 82–97 old.; – *J. Van Seters*: The Yahwist as Theologian? A Respons, JSOT 3 (1977) 15–19 old.; – *P. Weimar*: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin–New York 1977; – *S. Tengström*: Die Hexateucherzählung. Eine literargeschichtliche Studie, (CB.OT 7) Lund 1976; – *B. Diebner*: Neue Ansätze in der Pentateuch-Forschung, DBAT 13 (1978) 2–13 old.; – *H. Vorländer*: Die Entstehungszeit des elohistischen Werkes, (EHS. T XXIII, 109), Frankfurt/M 1978; – *R. E. Clements*: Pentateuchal Problems: Tradition and Interpretation, G. Anderson szerk., Oxford 1979, 96–124 old.; – *J. Van Seters*: Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method, JAOS 3 (1979) 663–673 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, Berlin–New York 1980, f6k6nt 175–193 old.; – *P. Weimar*: Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5, OBO 32, Freiburg/Göttingen 1980; – *E. Zenger*: Wo steht die Pentateuchforschung heute? BZ 24 (1980) 101–116 old.; – *J. Vermeylen*: La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique, RTL 12 (1981) 324–364 old.; – *M. Rose*: Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AThANT 67, Zürich 1981; – *W. H. Schmidt*: Plädoyer für den Jahwisten BZ 25 (1981) 82–102 old.; – *R. North*: Can Geography Save J from Rendtorff? Bib 63 (1982) 47–55 old.; – *J. Scharbert*: Genesis 1–11, (NEB) Würzburg 1982, 5–13 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“ Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, VT 32 (1982) 170–189 old.; – *E. Zenger*: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, ThRev 78 (1982) 353–362 old.; Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34, Altenberge 1982, 1985², 16–21 old.; – *R. Rendtorff*: Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983; – *E. Zenger*: Gottesbogen in den Wolken. Untersuchungen zu Kompositionen und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983; Beobachtungen zur Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte: Dynamik im Wort. FS aus Anlass des 50jährigen Bestehens des kath. Bibelwerks in Deutschland, Stuttgart 1983, 35–54 old.; – *A. H. Gunneweg*: Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, ThR 48 (1983) 227–253 old., 50 (1985) 107–131 old.; – *J. Van Seters*: Der Jahwist als Historiker, ThSt 134, Zürich 1987; – *E. Zenger*: Gottesbogen in den Wolken. Untersuchungen zu Kompositionen und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983; Beobachtungen zur Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte: Dynamik im Wort. FS aus Anlass des 50jährigen Bestehens des kath. Bibelwerks in Deutschland, Stuttgart 1983, 35–54 old.; – *E. Blum*: Die Komposition der Vaetergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; – *R. Rendtorff*: The Futur of Pentateuchal Criticism, Heno 6 (1984) 1–15 old.; – *L. Ruppert*: Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josephserzählung der Genesis, BZ 29 (1985) 31–48 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik“ und der literarische Befund der Josephsgeschichte Gen 36–50, ZAW 97 (1985) 161–169 old.; – *P. Weimar*: Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17–14, 31, Aegypten und Altes Testament 9, Bamberg 1985; – *E. Zenger*: Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?: Gott, der einzige. Zur

Entstehung des Monoteismus in Israel, E. Haag szerk. (QD 104), Freiburg im Breisgau 1985, 26–53 old.; – C. J. Labuschagne: Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung, VT 36 (1986) 146–162 old.; – M. Rose: La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition, RThPh 118 (1986) 217–236 old.; – L. Schmidt: Literarische Studien zur Josephsgeschichte, BZAW 167, Berlin–New York 1986, főként 27–41. 272–295 old.; – H. Ch. Schmitt: Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22, 1–19 und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986) 82–109 old.; – J. Van Seters: Der Jahwist als Historiker, ThSt 134, Zürich 1987; – T. L. Thompson: The Origin Tradition of Ancient Israel. 1. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23, JOST. SS. 55, Sheffield 1987; – P. Weimar: Das goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32, BN 38/39 (1987) 117–160 old.; – R. N. Whybray: The Making of the Pentateuch. A Methodological Study, JSOT. SS. 53, Sheffield 1987; – E. Blum: R. N. Whybray, The Making of the Pentateuch, (recensió), ThLZ 113 (1988) 103–107 old.; – M. Köckert: Vätergott und Vaeterverheissung. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988; – J. Van Seters: The Primeval Histories of Greece and Israel Compared, ZAW 100 (1988) 1–22 old.; – W. H. Schmidt: Plädoyer für die Quellenscheidung, BZ 32 (1988) 1–14 old.; – E. Blum: Israel à la montagne de Dieu: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 271–295 old.; Gibt es Endgestalt des Pentateuch?: Congress Volume Leuven 1989, VTS 43, Leiden 1991, 46–57 old.; – W. Dietrich: Josephserzaehlung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, BThS 14, Neukirchen-Vluyn 1989; – J. Ha: Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History, BZAW 181, Berlin–New York 1989; – E. W. Nicholson: The Pentateuch in recent research: a time for caution, Congress Volume Leuven 1989, VTS 43, Leiden 1991, 10–21 old.; – M. Rose: Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josue; et la mort de Moïse: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 129–147 old.; – H. H. Schmid: Vers une théologie du Pentateuque: Le Pentateuque en Question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 361–386 old.; – W. H. Schmidt: Der Pentateuch: Altes Testament. Grundkurs Theologie Bd 1: W. H. Schmidt–W. Thiel–R. Hanhart, (Urban Taschenbücher 421) Stuttgart 1989, 23–38 old.; Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch: Congress Volume Leuven 1989, VTS 43, Leiden 1991, 22–41 old.; – J. Van Seters: The Creation of Man and the Creation of the King, ZAW 101 (1989) 333–342 old.; The so-called Deuteronomistic redaction of the Pentateuch: Congress Volume Leuven 1989, VTS 43, Leiden 1991, 58–77 old.; – J. Vermeulen: Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 149–197 old.; – E. Zenger: Le thème de la „sortie d'Égypte” et la naissance du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genève 1989, 301 (327)–331 old.; – E. Blum: Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin–New York 1990; Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin–New York 1990; – K. Berge: Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vaetertexte, BZAW 189, Berlin–New York 1990; – N. Lohfink: Deuteronomie et Pentateuque. État de la recherche: Le pentateuque, P. Haudebert szerk., Paris 1992, 35–64 old.; német nyel-

ven: Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistische Literatur III. (SBAT 20), Stuttgart 1995, 13–38 old.; – *L. Ruppert*: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. I. Gen 1, 1–11, 26, FzB 70, Würzburg 1992, 23–37 old.; – *J. Van Seters*: Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992; – *C. Houtman*: Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kampen 1994; – *J. Van Seters*: The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers, Kampen 1994.

Kommentárok

Genezis

H. Gunkel (HK) 1902, 1910³, 1977⁹; – *J. Skinner* (ICC) 1910, 1930², 1956; – *O. Procksch* (KAT) 1924³⁻³; – *G. von Rad* (ATD) 1949–1953, 1976¹⁰, (OTL); – *U. Cassuto* I. 1961, II. 1964; – *E. A. Speiser* (AB) 1964; – *W. Zimmerli* (ZKB) I. (1–11) 1943, 1973¹, II. (12–25) 1976; – *R. Davidson* (CNEB) I. (1–11) 1973, 1979; – *Cl. Westermann* (BK) I/1 (1–11) 1983¹, I/2 (12–36) 1989², I/3 (37–50) 1982; – *J. Scharbert* (NEB) I. (1–11) 1983, 1990², II. (12–50) 1986; – *G. J. Wenham* (WBC) I (1–15) 1987; – *L. Ruppert* Gen 1, 1–11, 26 (FzB) 1992.

Exodus

H. Holzinger (KHC) 1900; – *B. Baentsch* (HKAT) 1903; – *H. Gressmann* (SAT) 1922²; – *G. Beer* (HAT) 1939; – *M. Noth* (ATD) 1959, 1988⁸, (OTL); – *U. Cassuto* 1967; – *J. P. Hyatt* (NCeB) 1971, 1981; – *R. E. Clements* (CNEB) 1972; – *B. S. Childs* (OTL) 1974; – *F. Michaeli* (CAT) 1974; – *J. I. Durham* (WBC) 1987; – *W. H. Schmidt* (BK) 1988; – *J. Scharbert* (NEB) 1989.

Levitikus

A. Bertholet (KHC) 1901; – *B. Baentsch* (HKAT) 1903; – *M. Noth* (ATD) 1962, 1985⁵, (OTL) 1965; – *K. Elliger* (HAT) 1966; – *N. H. Snaith* (NCeB) 1967; – *J. R. Porter* (CNEB) 1976; – *G. J. Wenham* (NIC) 1979; – *W. Kornfeld* (NEB) 1983, 1986²; – *P. J. Budd* (WBC) 1984; – *R. Rendtorff* (BK) III/1 1985, III/2 1990, III/3 1992; – *B. Levine* 1989.

Numeri

B. Baentsch (HKAT) 1903; – *H. Holzinger* (KHC) 1903; – *G. B. Gray* (ICC) 1912; – *N. H. Snaith* (NCeB) 1967; – *M. Noth* (ATD) 1966, 1984⁵, (OTL) 1968; – *J. de Vaulx* (SB) 1972; – *J. Sturdy* (CNEB) 1976; – *P. J. Budd* (WBC) 1984; – *J. Scharbert* (NEB) 1992; – *H. Seebass* (Bk) IV/1 1993.

Deuteronomium

A. Bertholet (KHC) 1899; – *S. R. Driver* (ICC) 1901³, 1951; – *E. König* (KAT¹) 1917; – *K. Steuernage* (HKAT) 1923²; – *P. Buis* (VS.AT) 1969; – *G. von Rad* (ATD) 1964, 1983⁴, (OTL) 1966; – *A. Phillips* (CNEB) 1973; – *P. C. Craigie* (NICOT) 1976; – *A. D. H. Mayes* (NCeB) 1979; – *G. Braulik* (NEB) I. (1–16, 17) 1986, II. (16, 18–34, 12) 1992; – *L. Perlitt* (BK) V/1 1990, V/2 1991; – *M. Weinfeld* (AB) 1991 – *D. L. Christensen* (WBC) I. 1991; – *E. Nielsen* (HAT) I/6 1995.

II. FEJEZET

HAGYOMÁNYFORMÁK A PENTATEUCHUSBAN

7. §. ELBESZÉLÉSFORMÁK A PENTATEUCHUSBAN

1. Az őstörténet

Az őstörténet elbeszélései önálló egységet alkotnak a Pentateuchusban. A világ és az emberiség kezdeteit beszélik el, olyan eseményeket, amelyek minden emberi tapasztalást megelőznek vagy amelyekről nincs, vagy nem is létezhetett hagyományozott ismeret az eseményektől az írásbeliségig terjedő hatalmas időtáv miatt. Ezért jelent problémát az őstörténetben foglaltak eredete és az elbeszélések irodalmi műfaja. A kezdetekre keresi a választ és a maga eszközeivel megadja a mitológia is. Az ókori Kelet kozmogónjái szintén elbeszélik a világ és az emberiség eredetét, összekapcsolva az istenek létrejöttével, életével és harcaival. A kozmogóniák egyes mitologikus elemei, képei és kifejezési formái megtalálhatók a bibliai őstörténetben (Gen 1–11) vagy az Ószövetség más részeiben is, amikor Isten teremtmény hatalmáról és nagyságáról beszél. Ezért tisztázni kell a mítosz és az Ószövetség kapcsolatát.

a) A mítosz jelentése

„A mítoszok istenekről szóló történetek, ellentétben a mondákkal, amelyeknek cselekvő személyei emberek” (*Gundel: Genesis XIV.*). A mítoszok szereplői istenek, akiket személyekként neveznek meg, és gyakran a természet jelenségeivel, erőivel azonosítanak. Leírják az istenek nemzését és születését, házasságukat és harcaikat, egymás, a világ és az emberek iránti viselkedésüket.

A mitologikus gondolkodás egyik fő jellegzetessége, hogy nem képes az Isten világlelétiségét – transcendenciáját – és a világ Istentől különböző,

immanens voltát megkülönböztetni. A teremtés bibliai fogalma ismeretlen a mítoszban, mert számára a kozmosz egyszerre isteni és emberi. A természet erőit vagy a természet jelenségeinek egy-egy területét (megtermékenyítés, születés, élet, halál, világosság, sötétség stb.) isteni erőnek tartja, és az istenek ezek megszemélyesítői. Az istenek és a kozmosz (s benne az ember) eredetét a történeti tapasztalaton kívüli ősidőben mutatja be, amelyben keletkezésük teljesen egybefonódik. A mítoszban a világ eredetének magyarázata (kozmogónia) elválaszthatatlanul összefügg az istenek eredetének magyarázatával (theogónia), mert az őskáosz egyszerre a világ és az istenek eredetének forrása is. Vele összefüggésben magyarázza a mítosz az ember keletkezését is (antropogónia). Ennek megfelelően beszélünk teo-, kozmo- és antropogóniáról.

A mítosz másik jellegzetessége, hogy szemléletmódja ellentéte a történelminek. A történelem folyamata egyenes vonalú, megismételhetetlen és megfordíthatatlan. Hősei emberek (bár az ókori történetíró előszeretettel királyokról, s nem a közönséges és átlag halandóról szól). A mítosz ciklikus, a benne elbeszéltek szabályos váltakozásban megismétlődnek. A mítosz a történelem előtti, téren és időn kívüli, talán helyesebben időfeletti ősidőben játszódik. Hősei istenek vagy istenemberek. Időfelettségéből az is következik, hogy az ember a mítoszokban elbeszélteket ismételten felidézve tevékenyen bekapcsolódhat az univerzum erőinek szabályos, ciklikusan bekövetkező váltakozásába. Ezért a mítosz az ember számára a világmegértés alapja, a kozmikus- és világrend fennmaradását szolgálja.

A mítosz a kultusz világához tartozik. A kultusz keretében történik a kezdet eseményének megisméltése és megjelenítése a kultuszban részt vevő közösség számára. A mítosz szállítja a szentély és rítus számára a témát. Vitatott kérdés, hogy a mítosz teremti-e a kultuszt vagy a kultusz a mítoszt.

b) A mítosz és az Őszövetség

Az Őszövetségben a fentebb bemutatott formában nem találunk mítoszt, minthogy Izrael monoteizmusa és történelemszemlélete a mitológikus világértelmezés ellentéte. Ugyanakkor a bibliai irodalomban ismételten előfordulnak mitológikus elemek vagy motívumok, mint pl. az őstörténetben vagy poétikus szövegekben (zsoltárok, prófétai szövegek). Esetükben azonban nem beszélhetünk mítoszképzésről, hanem az ókori Kelet közös kifejezőmódjának használatáról van szó. Amikor Izrael ezeket a motívu-

mokat hitének kifejezésére alkalmazza, azokat a Jahve-hit fényében egyúttal demitizálja is, azaz megfosztja mitikus tartalmától.

Izrael monoteizmusa

A mítoszok istenekről szóló történetek, és bennük legalább két isten szerepel. Izrael hitének alapvető vonása a monoteizmus, amely következetesen kifejezésre jut az egész Ószövetségben, így az őstörténetben is. Isten a teremtés és a történelem egyetlen szuverén ura, kizárólagosságában egyedül ő cselekszik. Mellette nincs, és nem is adódik lehetőség vele egyenrangú szereplőre vagy ellenpólusra. Egyedül az ember teremtett Isten képére és hasonlatosságára, ám azokban a történetekben, amelyek Isten és ember között játszódnak le, az ember teremtett és esendő voltában nem egyenrangú partnere Istennek. A teremtés (Gen 1, 1), az élet آدمányozása (Gen 2, 7), valamint a büntetés és irgalmazás (Gen 6, 6–7. 13. 18 stb. vízözön) egyedül Istent illeti meg. Az Ószövetség mindig tudatában van Isten és a világ – benne az ember – különbözőségének. A világ Isten teremő tevékenységének eredménye. Az Ószövetség Isten létrejöttét viszont nem ismeri (Gen 1, 1; Ps 90, 2), számára Isten örök, ezért születése vagy halála elképzelhetetlen. A rendezett világot az isteni teremő hatalom alakítja ki. A teremőtörténet megfosztja az egész természetet szakrális – isteni – jellegétől. Az Ószövetség sokszor tudatosan alkalmazza a demitizálás eszközt.

A mítoszokból ismert, isteneként megszemélyesített természeti erők egyszerre elveszítik isteni jellegüket és a teremtett világ részei lesznek (Gen 1, 14–28; vö. Dt 4, 19; Ps 104, 19 köv.), a nagy tengeri szörnyek és káoszállatok egyszerű tengeri lények (Gen 1, 21; Ps 104, 26), az égi démoni erők pedig Isten szolgái (Ps 29, 1; 103, 19 köv. stb.).

Izrael történetsszemlélete és az őstörténet

A bibliai történetsszemlélet a múltat mindig visszaemlékezés és megjelenítés által idézi (pl. Ex 12, 11. 14; Dt 6, 20–25; 26, 1 köv. 5–10), de ez sohasem a múlt megismétlődésének formájában történik, miként a mítoszban. Az őstörténet nem a mítoszokban ábrázolt időn és téren kívüli „ősidőben” játszódik, hanem ahhoz a valóságos történelemhez tartozik, amelyben Izrael is él. Ez a szándék már a Genézis szerkesztéséből is kitűnik. Az őstörténet és az Ábrahámmal kezdődő üdvtörténet egységben van, vagyis a bibliai őstörténet indokolja meg Ábrahám, és rajta keresztül

Izrael meghívását és küldetését. Ez a kapcsolat kiemeli az őstörténetet a mítosz világából, a mitikus időfelettségből, és a történelem síkjára helyezi. Tehát nemcsak a kozmosz és az emberi lét örök kérdéseit akarja magyarázni a monoteizmus világában, hanem valóságos történetet közöl. Az őstörténet és a történelem kapcsolatát a következő módokon érzékelteti a szerző.

1° A nemzetségtáblák időbeli összefüggést teremtenek az őstörténet és a valós emberi történelem között, amely a Bibliában Ábrahámmal kezdődik. Az első emberpárt és a tőlük eredő emberiséget összekötik Ábrahámmal, Izrael ősatyjával. A származás révén az első emberpár egy síkra kerül Ábrahámmal, a történeti emberrel és a történeti Izraellel.

2° A teremtés Elohimja azonos a történelem Jahvéjával. A teremtő Isten és a történelmet irányító Isten azonossága kiemeli a teremtést az időtlenségből. A teremtés művének hat napra való beosztása és a nyugalom napjával egy hétre való kiegészítése a teremtés történet-jellegét akarja biztosítani, a mérhető és egymásutániség által meghatározható időbe teszi, s ezáltal kiemeli a mérhetetlen és felfoghatatlan ősidőből. Az első nap eseménye a világosság és sötétség szétválasztása. Váltakozásukból adódik a nappal és az éjszaka különbözősége. Ezzel megjelenik az időbeliség. Átala a teremtés bekapcsolódik az időbe. Ezt jelzi tudatosan az egyes teremtetéscselekmények után ismétlődő kijelentés: „lett este és reggel... nap”.

A szerző az időbeliséget az őstörténet egészén túl a részletekre is kiterjeszti, vagyis az egyes epizódok időbeli egymásutániségben egy folyamatos eseménysor összefüggésében állnak. Tehát nemcsak a lét egy-egy alapadottságát értelmek, hanem üdvtörténeti következményszerűségükben mutatják be azokat, pl. az az emberi bűn különböző formái, a halál, az alkotás eredménytelensége stb. összefüggésben állnak az első bűnnel. Az epizódok kijelentéstartalma teljességében tehát csak az összefüggésen keresztül mérhető fel.

A teremtés időbeliségét és a történelemmel való kapcsolatát az egymást követő isteni parancsok is igazolják. Ezek a parancsok Isten üdvözítő tervéhez tartoznak, amely a történelemre vonatkozó rendelkezéseit is tartalmazza. A szerző ezzel a teremtés és a történelem Istenének azonosságát hangsúlyozza. Ugyanezt erősíti a hetedik nap után a befejező megjegyzés: „Ezek az ég és a föld nemzetségei (toledoth), midőn megteremtettek” (2, 4a). Így a teremtéstörténet az emberi nemzetségtáblákon át a történelemhez kapcsolódik.

3° Az őstörténet az emberi bűn és a büntetés jelenségét olyan tényként írja le, amilyenek Izrael történetében is tapasztalja. Az őstörténetben elkövetett emberi bűn a történelemben valóságosan elkövetett bűnnel egyenrangú.

4° Az emberi kultúra – mesterségek, művészetek – az emberi tevékenység eredménye, nem pedig isteni eredetű és természetű adottság, miként a mítoszokban. Az ember alkotó tevékenysége ugyan Isten parancsán és megbízásán alapul, hatékonysága is áldásától függ, de ezen a területen az ember öntevékenyen működik, mert az alkotás ember-voltának tartozéka.

c) Az őstörténet műfaja

A bibliai őstörténet műfajának meghatározásában segít az elbeszélések eredetének vizsgálata is. Az őstörténet elbeszélései olyan eseményekről tudósítanak, amelyeknek természetüknél fogva nem lehetett tanúja (világ és az ember teremtése), vagy amelyekről nem juthatott el hozzánk történeti tapasztaláson alapuló, nemzedékről nemzedékre átadott hagyomány (bűnbeesés, első gyilkosság, mesterségek, kultúra kezdete stb.).

Az emberiség kezdeteit az első írásbeli feljegyzésig százezer években mérhető időtáv választja el. Ilyen hatalmas időköz eleve lehetetlenné teszi bármilyen megbízható emlékeztést őrző szájhagyomány fennmaradását. – A szájhagyomány feltételezi olyan emberi közösség létezését, amelyben a közbeeső nemzedékek alkalmasak a történeti esemény emlékének megőrzésére és továbbadására. Ilyen adottsággal az emberiség őstörténetében nem számolhatunk. Százezer éveken át egymást követő nemzedékek fennmaradása zárt közösségi formában szintén elképzelhetetlen. – Nem fogadható el olyan elképzelés sem, amely szerint az emberiség egy kis ága megőrizte volna az ősi események igaz monoteista emlékét, s ez azután eljutott Izraelhez. Maga az Ószövetség vallja, hogy Ábrahám ősei pogányok voltak, s ezért csak pogány hagyomány képviselői lehettek (Józs 24, 2).

A megoldást Izrael létében és történetében kell keresni. Az őstörténetben előadott események eredete évszázadok üdvtörténeti tapasztalata, ezért az üdvtörténet mérlegének is tekinthető, amelynek végső írásba foglalása Izrael reflexiójának eredménye. A hit fényében folytatott eszmélődés hosszú útjáról tanúskodnak az őstörténet szövegében fellelhető különböző korú és természetű hagyományok nyomai (pl. a két elbeszélés a teremtésről, a vízözön szövegében két, valamikor önálló elbeszélés nyomai stb.).

A bibliai őstörténet a következő módon határozható meg: „...a katolikus szentírás-magyarázat álláspontja az, hogy a Genézis első fejezeteiben múltba tekintő prófétai beszédről van szó. A szerző a jelen üdvtörténeti állapotot magyarázza azzal, hogy a múltba néz és megjelöli az okot. A jelenben megvan a hitbéli meggyőződés, hogy a világ Isten műve. Ezt a hitigazságot teszi érthetővé és szemléletessé azzal, hogy visszanyúl a múltba és ott saját korának kifejezőmódját felhasználva leírja az eseményt. Teológiai nyelven ezt az eljárást történeti etiológiának mondjuk (aitia = ok)” (*Gál F.*: A teremtettség és megváltott ember, Budapest, 1970. 23. old.). – Más megfogalmazásban: „Nem forrásokra támaszkodó történelemmel van dolgunk, hanem a hitére reflektáló ember okkereső (etiológiai) eszmélődésével. Ennek során a szent szerző a nép és az emberiség múltjának teológiai vonatkozásairól ugyanolyan megvilágítást kapott a Szentlélektől, amelyet a próféták a nép és az emberiség jövőjére vonatkozólag kaptak” (*Előd I.*: Katolikus dogmatika, Budapest, 1978. 90. old.).

A bibliai őstörténet műfajának megértéséhez a jövőbe tekintő prófétai beszéd természetének elemzése is segít, mert ebben szintén olyan események kijelentéséről van szó, amelyekről Izraelnek nincs történeti tapasztalata, hiszen csak a jövőben következik be. A kijelentés alapja és eredete ez esetben is a megélt üdvtörténelem.

1° A próféta a jelen üdvrendi állapotból tekint a jövőbe. A jelen, amelyben a próféta él és tanít, nemcsak egy korlátozott történeti időszak, hanem felöleli a múlt tapasztalatait is. A múltban Izrael már megélte, hogy Isten a történelem ura és irányítója, van hatalma népe sorsának formálására és üdvösségre vezetésére. Izrael történelmének nagy eseményei – megmentés és büntetés egyaránt – Istennek népe javára tett cselekedeteiről tanúskodnak. A múlt nagy eseményeinek ismételt felidézésében a jelen biztosítékát látták. Kifejezi azt a hívő bizalmat, hogy amiként Jahve a múltban népe sorsát vezette, ugyanúgy cselekszik a jelenben is, s így a jelennek jövőt alakító ereje is van. Ennek az isteni cselekvésnek az azonossága nemcsak a jelenben felelevenített múltban, hanem a jövőben is megmarad. Ezért az üdvtörténeti jelen alapot és lehetőséget nyújt a jövő megismerésére is.

Amikor a próféta kijelentést tesz a jövőről, a lényegre szorítkozik. A jövő feltárással a jelenre akar hatni, hallgatóit állhatatosságra akarja buzdítani, hitüket ébreszteni vagy megértésre szólítani. Más szóval: a jövőből csak azt mondja el, aminek a jelen üdvtörténeti állapotra hatása van. Célja tehát nem történeti ismeretek közlése, hanem felhívás hitbéli

döntésre. Ezért, míg bizonyossággal állítja a jövőt, azt részleteiben nem tudja meghatározni. A próféta azonban igehirdető. Amikor hallgatóinak a jövőt hirdeti, azt érthetővé és szemléletessé kell tennie, ezért felhasználja a történeti múlt ismert emlékeit és tapasztalatait, a kor ismereteit és kifejezőmódját. Mindezek segítségével szemléletes előadás formájában adja át a jövőre vonatkozó felismeréseit.

2° A múltba tekintő prófétai beszéd a bibliai őstörténetben hasonló eljárást alkalmaz. A világ és az emberiség kezdeteiről nem maradt történeti hagyomány, legfeljebb népies elképzelések. Az őstörténet eseményeinek megismerésére jelen esetben is Izrael üdvtörténeti tapasztalatai adnak alapot és kiindulást. A szerző a jelen és a múlt jelenben megőrzött üdvtörténeti adottságaira reflektál, és ebből következtet arra, hogy mi történt kezdetben. Döntő szerepet kap az a felismerés, hogy az Izrael történetét irányító, szabadító és üdvözítő Isten egyben az egész emberiséget is a beteljesedés felé vezérlő Isten. Amint a jövőbe, úgy a múltba tekintő prófétai beszédéről is elmondhatjuk, hogy „Isten... csak a jelen üdvhelyzetre döntő jelentőségű dolgokat közöl a próféta által a múltból és a jövőből, és ebben a közlésben teljesen érintetlenül hagyja a próféta profán ismereteit. Más szóval: Isten közli, hogy mi lesz vagy mi volt, de nem azt, hogy hogyan lesz vagy hogyan volt” (Ádámotól Krisztusig, Budapest, 1965. 67–68. old.). A reflexió során létrejött ismeret csak a kezdetben történtek lényegére vonatkozik. Nem a tényszerű adatok bővítésére, hanem a már meglevő jelen adottságok belátására és mélyebb megértésére irányul. Ezért a szerző a múlt eseményeinek elbeszélésénél is a szemléltetés eszközához nyúl, korának képeit, kifejezéseit, előadásmódját használja fel mondanivalójának közlésénél.

3° A bibliai őstörténet nem tekinthető mitologikus etiológiának. Nem arról van szó ugyanis, hogy az ember vagy az emberiség állapotának ősi, de mindig új és örök kérdéseit (élet, halál, szenvedés, bűn stb.) egy régebbi jelenséggel vagy történnel úgy magyarázza, hogy képszerű kifejezésbe öltözteti, ezzel tudatosítva a jelen valóságot, miként a mítoszok teszik. Ebben az esetben ugyanis a kép vagy képszerű kifejezés nem a valóságot jelöli, amelytől mint októl a jelen állapot függene. Az eseményeknek nincs tér- és időbeli rögzítésük, csupán a távoli, történelmet megelőző vagy történetfeletti időben játszódnak. Valóságról még akkor sem lehet beszélni, ha a mítoszban elbeszélte ősi esemény azzal a felfogással társul, hogy az megtörtént, és a jelenség ettől függésben van. A mítoszban az őstörténet és valós történet, az ok és az okozat, teljesen más síkon jelenik meg.

Más a helyzet a történeti etiológia (a bibliai őstörténet tulajdonképpen műfaja) esetében. Az őstörténet az idő folyamatában valóságos eseményekre mutat rá, amelyektől mint októl függ a jelen üdvrendi állapot. Mindez akkor is érvényes, ha a szerző az ok – tehát az őstörténet – leírásában olyan képszerű kifejezési formákat használ, amelyek jelenében rendelkezésre állnak. A valóságos – az őstörténetben lejátszódott – ok és a jelenlegi következménye ugyanazon távlatban jelenik meg. Más szóval a történeti etiológia azt jelenti, hogy az üdv történeti reflexió képes arra, hogy a jelen állapotból a múltban lejátszódott valóságos eseményt feltárjon. Célja ugyanis az, hogy a cselekmény történeti eredetének megvilágításával a jelen adottságot jobban érthetővé tegye. A jelen üdvhelyzet megértése és az abból levont igazságok értéke feltételezi a kezdet és a jelen közötti összefüggést a valóság síkján. „Ezért esetről esetre kell meghatározni, mit mond a kezdetek hagyományos leírása (bibliai őstörténet) üdvösségemre vonatkozóan, és mennyiben követeli meg az üdvösségem miatt kinyilatkoztatott tanítás azt is, hogy az esemény, amelynek elbeszélése folytán az üdvös igazság kifejezést kapott, maga is megfelelően a tér és idő meghatározott pontjában megtörtént ténynek” (*Alszeghy Z.: A kezdetek teológiája, Róma, 1979. 20. old.*).

2. A monda

a) Kutatástörténeti áttekintés

A történetírás Izraelben – akárcsak más népek esetében is – az állam alapításával veszi kezdetét. A Pentateuchusban és azt követően egészen Sámuel 1. könyvéig a múlt emlékezete – pátriárák, Mózes kora, honfoglalás és a törzsek letelepedése – a szájhagyományban keletkezett népies elbeszélésekből ered, amelyeknek műfaját a kutatás mondanak nevezi. Ez a műfaji meghatározás *H. Gunkeltől* ered, aki elsősorban a Genézis elbeszéléseinek összefüggésében, kidolgozta a monda jellegzetességeit. Megállapításai megerősítést nyertek *A. Olrik* dán folklorista kutatásainak eredményeiben. Mindkét kutató meggyőződése, hogy a szájhagyomány alapelemei felismerhetők, amelyek révén egy adott szövegről megállapítható, hogy szájhagyományon alapul, vagy eleve irodalmi forrásokat kell hátterében keresni.

A. Olrik a népköltészet ismérveit kereste, vagyis azt a módot, ahogyan a nép általában kifejezi magát a beszédben. A népköltészet anyagának szélesebb körét (mítosz, hősi történet, legenda stb.) vizsgálva megállapította, hogy az eltérő témák ellenére azonos vonások érvényesülnek a jellem és cselekmény bemutatásában. A népköltészetre jellemző közös vonások az egyszerű ember mentalitásából következnek, aki egyszerűbb és merevebb módon fejezi ki magát mint az irodalom. Ezek alapján állította fel ún. „epikus törvényeit” (*Epische Gesetze der Volksdichtung*, 1909), összefoglalva azokat a karakterisztikumokat, amelyek segítségével a szájhagyományban keletkezett elbeszélések megkülönböztethetők az irodalmi alkotásoktól. A. Olrik nem adott szorosabb meghatározást a mondáról, de az „epikus” kifejezést a mondával felcserélhetően használta. Szerinte a Genézis pátriárkai elbeszélései az „epikus törvények” jó példái. Ez utóbbi megállapítása hatással volt H. Gunkel Genézis kommentárjának 3. kiadására, de epikus törvényeinek alkalmazása a későbbi ösztövétségi kutatásban is felismerhető.

A monda mibenlétének tisztázásában A. Alt adott újabb ösztönzést. H. Gunkel a mondát a népmeséből eredezteti, s szerinte nincs történeti értéke, mégha ősi eredetű is. A Genézis mondáiban a pátriárkák folklór figurák, mindössze a törzsek megszemélyesített ősei. A. Alt viszont rámutatott, hogy a pátriárkák mondáiban az általa „atyák Istenének” nevezett kultusz megfelel a Kr. e. II. évezredben Kánaánba bevándorolt félnomád törzsek vallási formájának, ezért a Genézis elbeszélései nem tekinthetők pusztán irodalmi fikciónak, maguk a pátriárkák pedig szentélyek alapítói voltak. A vallástörténetileg azonosítható háttér arról tanúskodik, hogy a pátriárkai mondáknak ez a legősibb, s egyben meghatározható rétege az ősi törzsi vallásból veszi eredetét.

A monda és a szájhagyomány fontos szerepet játszik a forma- és hagyománytörténeti kutatásban, amellyel kapcsolatban elsősorban G. von Rad és M. Noth nevét kell megemlíteni. Mindketten elfogadták H. Gunkel következtetéseit a monda legősibb formájára vonatkozóan. Feltetelezték, hogy a Pentateuchus hagyományanyagának írott formáját megelőzi a szájhagyomány hosszabb folyamata. A hagyományozás kultikus cselekményekhez kapcsolódott, amelyek alkalmával a papok vagy narrátorok újból és újból elbeszélték az üdvtörténeti múlt nagy eseményeit. A történetiség vonatkozásában A. Alt álláspontját követték, amennyiben az elbeszélések a előizraelita törzsek tapasztalatából nőttek ki, és van történeti magjuk, ugyanakkor azt is állítják, hogy jelenlegi formájukból ma már majdnem teljesen lehetetlen ezt feltárni. A pátriárkák mondái tekintetében elfogadják, hogy tartalmaznak ugyan történeti emléket, amelyhez mint

maghoz további, különböző természetű és korú hagyományanyag kapcsolódott, de semmi esetre sem tekinthetők az ősök biográfiájának vagy történetírásnak. Jelen formájukra a teológiai értelmezés nyomja rá bélyegét, és Izrael évszázadokon át megélt üdvtörténeti tapasztalatát tükrözik. Ezért nincs lehetősége annak, hogy az eredeti, kiinduló történeti eseményt megállapítsuk, vagy belőlük a pátriárkák korát történetileg rekonstruáljuk. Egyikük sem próbálkozott az eredeti, kiinduló esemény rekonstruálásával, és nem is tartották lényegesnek. Figyelmük, főként G. von Rad, a bibliai szöveg végső formájára irányult. G. von Rad és M. Noth a monda meghatározásában és értelmezésében A. Olrik törvényeire támaszkodtak, de a műfaj további kidolgozásában A. Jolles izlandi saga-val kapcsolatos kutatásainak hatása érvényesül munkásságukban. M. Noth az izlandi saga-t tekintette a legjobb modellnek a Pentateuchus elbeszéléseiben megnyilvánuló gondolkodásmód megértéséhez. Modellül szolgál továbbá a hagyománytörténet számára is, minthogy szerinte mindkét elbeszéléstípus olyan szájhagyományon alapul, amely az állam megalakulását megelőző törzsi társadalomból ered. G. von Rad a monda (Sage) és a történetírás megkülönböztetésében veszi segítségül A. Jolles megállapításait.

A. Jolles az izlandi norvég telepek saga-it tanulmányozta, amelyek a Kr. u. XIV. és XV. században keletkezett irodalmi szövegekben maradtak ránk. Eredetük azonban A. Jolles szerint szájhagyomány, és visszavezethetők arra a korra, amelynek eseményeit elbeszéli. Ezek a saga-k azokról a telepesekről szólnak, akik Skandináviából kis csoportokban a Kr. u. X. és XI. században érkeztek Izlandra. A. Jolles az izlandi saga három csoportját különbözteti meg. Közöttük a legősibbek az izlandi telepek saga-i, amelyek a telepek érkezéséről, környezetükről és családi eseményekről – házasság, öröklés, nőrablás, vérbosszú stb. – szólnak, s bennük sok természetes és természetfeletti dolog történik. Középpontjukban áll a család, ill. a nemzetség mint egyedüli és önálló – „autark” – szociológiai egység. Még nincs állam vagy nemzeti intézmények, nemzeti politika, sem történetírás. Mindaz ami történik, kizárólag a család vonatkozásában történik. Esetükben nem Izland norvég megszállásának történetéről van szó, hanem személyekről, akik valamely nemzetséghez vagy családhoz tartoznak. Minthogy szemléletmódjukat egyedül a család határozza meg, a saga-knak ezt a csoportját A. Jolles „családtörténeteknek” nevezi. Ezeket az elbeszéléseket szájhagyományban őrizték és adták tovább nemzedékről nemzedékre, éspedig úgy, mint az őseik történetét. Ezért a családtörténet azonos lesz a törzstörténettel. A saga-k második csoportja már nem családokról szólnak, hanem királyok elbeszélései, s végül Izland préhistóriájának saga-i, amely a telepek előtti idő eseményeit beszéli el. A. Jolles bár nem volt biblikus, de a Genezis elbeszéléseivel kapcsolatban rámutatott arra, hogy a pátriárkai történetek hasonlóak a norvég sagához. közelebből az izlandi telepek saga-ihoz. Mindkettő ugyanazon irodalmi tí-

pushoz tartozik, amely a népet mint családot fogja fel (A. Jolles: *Einfache Formen*, 1930. 1958).

A. Jolles megállapításait elsősorban *Cl. Westermann* alkalmazta, aki a pátriárkai elbeszéléseket mint családtörténeteket határozza meg, és ebben a szociológiai összefüggésben értelmezi őket (részletesebben lásd A monda formai jellegzetességei). A pátriárkai elbeszéléseket ő sem tekinti historikus beszámolóknak, de szerinte mégis megőriztek elemeket, amelyekből megállapítható társadalmi hátterük. Ezekből egy olyan világ képe bontakozik ki, amelyben az önálló, autark család jelenti az élet teljességét.

Jóllehet kritikus észrevételek sohasem hiányoztak, a szájhagyomány-eredetű elbeszélés és a szóbeli hagyományozás természetének H. Gunkeltől kiindult, és további, új szempontokkal kiegészített magyarázatát általában alapul vették a Pentateuchus-hagyomány, közelebbről pedig a Genézis elbeszéléseinek értelmezésénél. A 70-es évektől azonban egyre több fenntartással fogadják a mondának mint műfajnak jogosultságát a bibliai elbeszélő szövegek magyarázatára. A biblikusok közül legkövetkezetesebben *J. Van Seters* utasítja el a monda és a szájhagyomány eddig alkalmazott modelljét (indokait részletesebben lásd: Pentateuchus-kritika a 70-es évek közepétől, 92–107. old.). A feltételezetten hosszabb ideig szóbelileg hagyományozott vagy szájhagyományhoz kapcsolódó ókori alkotások, Homérosz Odisszejának és Iliászának, az ókori Közel-Kelet irodalmi emlékeinek és a középkori Európa epikus hagyományának vizsgálata, mai népek népköltészetének és élő szájhagyományának folklorisztikus kutatása (egykori Jugoszlávia területén, Afrikában stb.) szintén módosítják a monda és a szájhagyomány természetéről kialakított eddigi ismereteket. Az újabb biblikus és folklór-kutatás álláspontjáról jó áttekintést nyújt *R. C. Culley, Oral Tradition and OT: Some Recent Discussion* (1976), és *B. O. Long, Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on OT Criticism* (1976) című cikke, valamint *P. G. Kirkpatrick, The Old Testament and Folklor Study* (1987) című munkája. A szájhagyomány Pentateuchus-kutatással összefüggő kérdéseiről pedig *R. N. Whybray* monográfiája – *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (1987) (139–185 oldal) – ad tájékoztatást. A monda és a szájhagyomány vonatkozásában felmerült kérdések három témakörbe sorolhatók.

Az első probléma – már kezdettől fogva – a *monda meghatározásának kérdése*. A kutatók a monda lényegi jegyeit eltérően határozták és határozzák meg, s ugyanakkor a különböző nyelvekben található terminológia (*saga*, *Sage*, *legend*, *légende*) sem hozható közös nevezőre (a magyar nyelvben használt monda értelme a német Sage jelentéséhez igazodik). Ennek következményeként nincs egység abban a tekintetben sem, hogy milyen elbeszéléseket kell a monda körébe sorolni. A német nyelvhasználatban a Sage a hősi mondával azonos. A biblikus szóhasználatba a Genézis elbeszéléseivel összefüggésben H. Gunkel vezette be, és a következő meghatározást adta: „a monda népies, a múlt személyeiről vagy eseményeiről szóló ősi hagyományozású poétikus elbeszélés”. Ezt a meghatározást azonban mindig túl általánosnak tekintették, és további részszempontok alapján próbálják pontosítani. Két elemét azonban – a monda az írásbeliség előtt élő népek tipikus kifejezőmódja, szájhagyományban keletkezik és hagyományozódik – mai napig megtartották, és a Pentateuchus-kutatás fontos eleme maradt. A népies elbeszélés egy másik fajtájától, a mesétől való elhatárolás végett a mondát olyan népies elbeszélésnek határozzák meg, amelynek célja, hogy megőrizze a múlt egy tényleges eseményét. A monda karakterisztikumainak megállapításában döntő szerepe van A. Olrik „epikus törvényeinek”, amelyeket azonban azzal az általánosabb céllal állított össze, hogy meghatározza azt a módot, ahogyan a nép általában kifejezi magát a beszédben. Törvényeit a mondát meghaladó, szélesebb körű és különböző természetű anyag – próza és költészet, mítoszok, énekek, hősi történetek, legendák – alapján készítette. Kérdés tehát, hogy A. Olrik törvényei milyen mértékben alkalmasak a monda meghatározására.

A *saga* A. Jolles munkája révén került kapcsolatba a monda problematikájával a biblikus kutatásban. A *saga* (nem Sage!) a skandináv nyelvekben használt terminus, amely az irodalmi művek egy fajtáját jelenti, mégpedig azokat a Kr. u. XIII. és XV. század között keletkezett szövegeket, amelyek az izlandi norvég telepesekről szólnak. Tehát nem azonos jelentésű a német Sage szóval, amely eleve szájhagyományban keletkezett elbeszélést jelent, míg a *saga*, függetlenül attól, hogy szájhagyományon alapul-e avagy sem, jelen formájában irodalmi alkotás. Ezért sokan jogosulatlannak tartják, hogy a *saga*-t alapul vegyék a monda, közelebből a Genézis elbeszéléseinek értelmezéséhez. A terminológiával kapcsolatos bizonytalanság arra int, hogy biblikus kutatásban a mondát mint műfajt

csak részletesebb, az adott elbeszélés karakterisztikumainak figyelembevételével lehet alkalmazni.

Kétségek merültek fel azzal kapcsolatban is, hogy a szájhagyomány-eredetű elbeszéléseknek olyan meghatározott karakterisztikumai vannak, amelyek ismeretében elkülöníthetők az eredetében írott elbeszélésektől. Megingott a bizalom az eddig megbízhatónak tartott ismérvek érvényében. A biblikus kutatás ebben a tekintetben kapcsolatot keresett más népek hasonló természetűnek tekintett szájhagyományával, és a folklór-kutatás – mint láttuk elsősorban A. Olrik és A. Jolles – eredményeire támaszkodott. Ma azonban sok biblikus és folklorista kritikusán nézi mindkét kutató megállapításait. A. Olrik epikus törvényeit túl általánosnak tartják, ezenfelül elméletieknek is, vagyis már írásba foglalt és nem ténylegesen szóbeli elbeszélések elemzése alapján készültek. Példákkal illusztrálva rámutatnak arra, hogy az írásba foglalás sokat változtat az eredetileg szájhagyományban keletkezett elbeszélések karakterén. Így A. Olrik törvényei nem alkalmasak arra, hogy segítségükkel éles különbséget tethessünk az eredetileg szájhagyományban keletkezett és eredetileg írott elbeszélések között. Ókori és jelenkori irodalmi művek elemzése során olyan megfigyeléseket is tettek, hogy a szerzők gyakran ugyanazokat a stilisztikai eszközöket alkalmazzák, amelyeket eddig a szájhagyománynak tulajdonítottak. A Jolles következtetéseivel kapcsolatban is jelentkeznek problémák. A kutatók nem látják egyértelműen tisztázottnak, hogy az izlandi saga valóban szájhagyományra megy vissza (amint A. Jolles feltételezte), vagy csupán irodalmi műnek kell-e azt tekinteni. Ezért nem lehet minden további nélkül a szájhagyomány természetű elbeszélések értelmezésére felhasználni, így a Genézis elbeszéléseinek értelmezésére sem. Kérdéses a tiszta családtörténetnek mint műfajnak létezése is. Az izlandi telepések saga-inak elemzéséből több kutató azt a következtetést vonta le, hogy azokban nincs szó valódi autark családról, mert a család mindig egy nagyobb szociológiai összefüggés része. Amennyiben az elmondottakat elfogadjuk, a bibliakutatásra nézve azt jelentik, hogy a jelenlegi bibliai szövegből a szájhagyományból származó alapokig eljutni alig vagy egyáltalán nem lehetséges.

Végül problémát jelent *a monda történeti értéke*, amely összefügg *a hosszabb időtávra, esetleg évszázadokra terjedő szóbeli hagyományozás megbízhatóságával*. A forma-, ill. hagyománytörténeti kutatás a Penta-teuchus-tradíció hosszabb szóbeli folyamatával számol. Ha elfogadjuk,

hogy a Genézis elbeszéléseinek legalább a legősibb rétege a pátriárkák korából ered, esetükben a szóbeli állapot több évszázadot tesz ki. A bibliai hagyomány esetében a biztosítékot abban látták, hogy a Pentateuchus-elbeszélés anyaga szakrális hagyomány, vagyis a kultuszhoz kapcsolódott, amely egyúttal intézményes ellenőrzést is jelentett. A bibliai szájhagyomány történetiségének mértékét természetesen nem azonosan értékelik a kutatók. Ebben a tekintetben példaként érdemes összehasonlítani W. F. Albright és G. von Rad véleményét a pátriárkai mondák történetiségéről. A forma- és hagyománytörténeti iskola pl. sohasem tekintette a Genézis elbeszéléseit történeti beszámolóknak vagy a pátriárkák biográfiájának. Képviselői tisztaban voltak a hagyományozó nemzedékek értelmező tevékenységével, vagy a monda természetéből következő változtatással, mégis azt tartották, hogy vannak bennük autentikus történeti elemek, amelyek segítségével rekonstruálni lehet a Kr. e. II. évezred viszonyait, ill. a hagyomány folyamatát.

Napjainkig tartja magát a meggyőződés, hogy a szájhagyomány megbízható, azaz lényeges változtatás nélkül képes nemzedékeken át tovább adni az öröklött hagyományanyagot. A bibliai szájhagyomány esetében gyakran hivatkoznak az ókori népek fejlett emlékezőtehetségére, amelyet a memorizálás korabeli életben betöltött szerepével és hosszú ideig szájhagyományban őrzött ókori irodalmi művekre való utalásokkal támasztanak alá. Mai a folklór-kutatás viszont fokozottabban kételkedik abban, hogy a szóbeli hagyományozás alkalmas lenne hosszabb ideig emlékeket változtatás nélkül megőrizni. Főként afrikai népek körében folytatott kutatómunka eredményei látszanak igazolni ezt a feltevést. Afrika különböző területein élő törzsek szóbeli hagyományozásból eredő történeti emlékei azt igazolják, hogy a szájhagyomány hűsége és megbízhatósága csak korlátozott időtávra szorítkozik (kb. 150–200 év) (a témáról részletesebben lásd *P. G. Kirkpatrick, The Old Testament and Folklore Study, 1987, 101–112 old.*). Kérdés azonban, hogy ezekből az esetekből mennyiben lehet a más szociológiai és történeti környezetben keletkezett bibliai szájhagyományra érvényes következtetéseket levonni. További megfigyelés az is, hogy a szájhagyománynak egyenesen lényege a változtatás. A változatok nem egy eredeti elbeszélés romlásai, hanem minden előadás egyúttal változat, és minden változat eredeti. Ezért a változatokból nem lehet egy kiindulást jelentő őstípusra következtetni. Ezenfelül a szóbeli hagyományozás jellemzője, hogy az elbeszélők saját koruk

történeti és társadalmi viszonyait vetítik vissza az elbeszélte eseményekbe, amely lehetetlenné teszi, de legalábbis megnehezíti az eredeti történeti viszonyok, de a szóbeli hagyományozás folyamatának rekonstrukcióját is. A bibliai szájhagyomány megbízhatóságával kapcsolatban két megjegyzést kell tennünk. Amikor historicitás kérdésében általában mindig csak a bibliai elbeszéléseket vesszük figyelembe, míg a jogi hagyomány teljesen háttérben marad. Meglepő viszont, hogy a hagyomány éppen a jogi tradíció tekintetében mutat rendkívüli stabilitást, és ezt a tényt is mérlegelni kellene. Fokozottabban kellene megvizsgálni azt is, hogy milyen jelentősége és szerepe van a szájhagyománynak Izraelben. Csak ennek a körülménynek ismeretében lehet döntenie a bibliai hagyomány megbízhatóságának kérdésében.

A mondával és a szájhagyománnyal kapcsolatban fentebb felvetett nehézségeket az egyes kutatók nem azonos mértékben ítélik meg, és a biblikusok között a monda eddig kidolgozott magyarázatát továbbra is sokan képviselik. Tehát egyetértésről, vagy arról, hogy az új felismerésekből egy más, általánosan elfogadott modell alakult volna ki, nem beszélhetünk. Annyi bizonyos, hogy a Pentateuchus-hagyomány folyamatának olyan mérvű rekonstruálásra mint M. Noth, ma senki sem vállalkozik. A bizonytalanságok sok kutatót inkább a bibliai elbeszélések szinkronikus kutatására indítanak. Ezért a Pentateuchus elbeszéléseinek műfaját a hagyományos modell ismerveivel mutatjuk be, azonban annak tudatában, hogy a témakör forrásban van, és a kritikus észrevételek óvatosságra készítetnek.

b) A monda formai jellegzetességei

1° A mondában a magánszemély világa jut kifejezésre, a „közélet” a személyesség horizontján jelenik meg. A politika, a gazdaság, a kultúra és vallás történelmi vonatkozásait egyes személyek sorsába sűríti, a népek sorsát egyének élményeiben ábrázolja. Történeti helyzeteket személyes találkozások keretében ábrázol. A népeket, a népcsoportokat őseikben személyesíti meg, akik rokonságban állnak egymással. Kapcsolatukat, helyzetüket nemzetségek vagy családok egymáshoz való viszonyában mutatja be, ez azonban nem jelenti, hogy a monda mindezeket mint a magánélet eseményeit fogná fel. A benne szereplő személyek sorsa a nyilvánosságot jelenti.

A Pentateuchus elbeszélései közül a pátriárkákéban találjuk meg legtisztábban a család és nemzetség horizontját, tehát egy meghatározott, szociológiailag is elkülöníthető em-

bercsoporttal állnak vonatkozásban. Olyan világról van szó, amelyben a család vagy nemzetség nem egy nagyobb közösség része, hanem önálló egység. Ebben az esetben a család világa az emberi együttélés teljessége és azonos a nyilvánossággal, az egész világgal. A bemutatott szempontokat figyelembe véve *Cl. Westermann* nem tartja kielégítőnek a pátriárkai történetekre nézve a monda meghatározást, minthogy a monda inkább az elbeszélések más csoportjára pl. a hősi mondákra való tekintettel lett meghatározva. Szerinte nem tisztázták azonban, hogy a pátriárkai elbeszélések miben különböznek a monda más típusától. Ezért a szociológiai háttér alapján a pátriárkai elbeszéléseknek a *családtörténet* műfaji meghatározást adja *A. Jolles* izlandi saga-val kapcsolatos kutatásaira támaszkodva. *Cl. Westermann* szerint pátriárkai történetek legősibb rétegében a családon kívül semmi sem történik, s a család keretében a szülő és gyermek (Ábrahám ciklus Gen 12–25), a testvér és testvér (Jákob ciklus Gen 25–36) viszonylatában lejátszódó események, mint pl. házasság, születés, örökösödés, halál, vérrokonság stb., az élet teljességeként jelennek meg. *Cl. Westermann* természetesen hozzáteszi, hogy a Gen 12–50. fejezetekben nem minden elbeszélés családtörténet, mert már megtalálható bennük a törzsekre vagy az állam idején kialakult viszonyokra való utalás.

2° A mondanak meghatározott ábrázolásmódja van. Jellemzője a rövid és áttekinthető irodalmi szerkezet. Világos kezdete és vége van. A bevezetés gyakran azt a helyzetet rögzíti, amelyből a cselekmény kibontakozik (pl. „Mózes apósának, Jetrónak, Midián papjának juhait legeltette” Ex 3, 1), a befejezés pedig beszéd vagy párbeszéd formájában az elbeszélés tetőpontja, amely egyben a cselekmény beteljesedése is (pl. Gen 15, 5. 6; 18, 13–15; 22, 18). A monda cselekménye egyszerű és áttekinthető, csak a lényegét mondja el. Ábrázolásmódja ugyan szemléletes, de nem vész el a részletekben. A cselekmény gyorsan pereg, egyetlen fonala van, kerüli több motívum egyidejű elindítását. A mondában egyszerre csak két vagy három személy szerepel. Ha közben újabb szereplő jelenik meg, akkor az előzőek közül az egyik háttérbe kerül. A világos bevezetés és befejezés, a cselekmény egyszerűsége és tagoltsága a mondanak zártságot kölcsönöz. Minél ősbibb egy monda, annál jobban érvényesül zártsága és egyszerűsége. A későbbi mondákban több lesz a részlet, a cselekmény menete hosszabb, stílusa gazdagodik.

3° A monda a szereplők jellemzésében szűkszavú, és nem tulajdon-ságai vagy gondolataik leírásával, hanem cselekedeteikben juttatja kifejezésre jellemüket (Ábrahám vendégszeretete Gen 18, 2 köv; engedel-messége Gen 22, 2 stb.). Kedveli az ellentétes beállítást, a fekete-fehér ábrázolásmódot, valaki jó vagy rossz, okos vagy ostoba stb. (pl. Ábel–Káin Jákob–Ézsau) – így teremt népi ideált. A monda tipizál. A szereplők, gyak-

ran valaminek vagy valakinek képviselői lesznek. Vonásaikban az egyetemest emeli ki, és az egyedi vagy egyszerűség háttérbe szorul. Nevüket, konkrét történeti vonatkozásaikat elhagyja (pl. a fáraó egyszerűen csak Egyiptom uralkodója).

c) A monda felosztása

A mondáknak nincs egységes, végérvényes felosztásuk. Különböző szempontok (tartalom, eredet, motívumok) többféle felosztásra nyújtanak támpontot.

Az első felosztás *H. Gunkeltől* származik, aki az Ószövetség mondáit a bibliai elbeszélések sorrendje szerint csoportosította: 1. az őstörténet mondái, amelyek a világ és az emberiség őstörténetével foglalkoznak, a kezdetek feletti reflexió segítségével. Érdeklődésük körében áll az egész világ, és a távoli múltban játszódnak; – 2. a pátriárkák mondái, amelyek Izrael őseinek, Ábrahámnak, Izsák, Jákob és fiainak történetét beszélik el. Érdeklődésük egy családra irányul, de a háttérben az a gondolat áll, hogy ebből a családból lesz Izrael népe. Színhely Kánaán és a környező világ; – 3. mondák törzsi és népi hősookról, amelyekben nem a népek vagy törzsek őseinek, hanem a törzsek vezetőinek, nagy embereinek tetteiről szólnak, pl. József, bírák. – *H. Gunkel* más, formálisabb csoportosításban is megközelítette a mondák osztályozását: 1. mondák erősebb mitikus jelleggel, amelyekben a cselekmény főszereplőjeként Isten áll az előtérben. Ilyenek az őstörténet mondái és egyes pátriárkai mondák (pl. Gen 18, 1 köv.; 32, 25 köv.); – 2. etnografikus mondák, amelyek túlnyomóan a népek helyzetét adják vissza; – 3. történeti mondák, amelyek történeti eseményeket tükröznek vissza.

Egy másik, későbbi felosztás Izrael történeti fejlődésének szakaszát veszi alapul. Az egyes történeti szakaszokat meghatározza a társadalmi-szociológiai struktúra is. Ennek megfelelően beszélünk: a nomád nemzetségek; az államiságot megelőző paraszti társadalom; és a királyi udvar elbeszéléseiről (*M. J. Hermisson*).

d) A monda és az etiológia

A mondákban gyakran szerepel az etiológikus motívum. Az etiológia (aitia = ok) magyarázatot akar nyújtani egy név, hely, állapot vagy szokás eredetére. A monda a jelen helyzetet az ősatyák valamilyen cselekedetével

vagy annak következményével indokolja. Ezt az összefüggést erősíti meg a „mind a mai napig” formula használata is.

H. Gunkel nyomán a főbb etiológikus motívumok a következők: 1) *Etнологikus motívum* a népek egymáshoz való viszonyainak eredetét keresi, amelyeket egy közös ősz cselekedetére vezet vissza (pl. uralkodik Izrael a kánaániták felett – miért szolgálja Kánaán testvérének, Gen 9, 20 köv.; Ruben törzsének jelentéktelensége – miért vesztette el Ruben elsőszülöttségét Gen 35, 22); – 2) Az *etimológikus motívum* arra keres választ, miért neveznek valamit úgy, ahogy nevezik. A háttérben az a meggyőződés húzódik meg, hogy a név és a megnevezett dolog között valamilyen lényegi összefüggés van. A monda ezt az összefüggést nem a nyelvtudomány, hanem a hétköznapi nyelv és a név egyezéséből következteti, s megmagyarázza egy történettel (pl. a sineári Bábel város nevének levezetése a héber „ballal” = összezavarni igéből Gen 11, 1 köv.); – 3) *Geológikus* monda motívum (*O. Eissfeldt* ezt természet- és helységmondának nevezi), egy helység keletkezését vagy hely feltűnő formáját magyarázza (pl. a Holt-tenger kihalt pusztá vidékét a szodomaiak erkölcstelenségének büntetéseként mutatja be Gen 19. f.); – 4) A *kultikus etiológia* bővebb magyarázatát lásd a kultikus mondánál.

Az etiológia felveti a történetiség kérdését. Az etiológia egy jelen valóságos történeti adottságra kísérel meg választ adni úgy, hogy azt az állapotot egy korábbi történeti eseményből eredezteti. A válaszként adott magyarázatot azonban poétikus formában mondja el (*H. Gunkel*). Ezért kérdéses, hogy a jelenlegi történeti helyzetre feleletként adott eredet valóságos történeti esemény-e vagy csupán költői elbeszélés. Az újabb kutatás viszont rámutatott, hogy az etiológikus motívumok szerepe és a történetiség problémája a Pentateuchusban nem olyan horderejű, mint azt korábban feltételezték. Csak az a monda etiológikus, amelyben az etiológikus motívum egybeesik az elbeszélések vezérfonalával (*Cl. Westermann*). Ez az egybeesés azonban a legtöbb esetben nem mutatható ki, mert a motívum gyakran későbbi hozzáadásnak vagy kiegészítésnek bizonyul, amely a már meglevő alapelbeszéléshez járul (*B. S. Childs, B. O. Long*). A „mind a mai napig” formula tehát nem az elbeszélés eredeti célját fejezi ki, hanem a későbbi hozzákapcsolt etiológikus motívumot. Ezért etiológikus monda vagy etiológia helyett etiológikus motívumokról kell beszélni. Ilyen értelemben etiológikusnak csak az őstörténet elbeszéléseit lehet mondani (*Cl. Westermann*).

e) *Kultikus monda*

A kultikus motívumok vagy mondák kultikus szokások, tárgyak és főként kultushelyek szentségét magyarázzák (pl. azt a szokást, hogy az izraeliták miért nem eszik a csípőizom inát a Gen 32, 32 köv., a bételi kő szentségét a Gen 28, 10 köv. magyarázza). Ez a mondatípus az etiológia egyik fajtája.

Külön kiemeljük a kultushely szentségét magyarázó mondát, mely egy-egy szentély vagy kultusz eredetét azzal indokolja, hogy ott valakinek isteni jelenés történet (pl. Gen 28, 16 köv. „milyen félelmetes ez a hely, valóban itt van az Isten háza és itt van az ég kapuja”). A kinyilatkoztatásban részesült ember válaszként a jelenés helyén oltárt épít, kultikus cselekményt folytat vagy megnevezi a helyet (pl. Gen 12, 7 köv.; 16, 13 köv.; 22, 14; 28, 18 köv.; 32, 31). Gyakran szentélylegendának is nevezik ezeket az elbeszéléseket, jóllehet tartalmukban és szerepükben egy sajátos mondatípus képviselnek.

A kultikus mondák idővel elveszítették helyhez kötöttségüket. Sitz im Leben-jük eredetileg egy-egy szent helyhez kapcsolódott. Később ezek a mondák nagyobb összefüggésbe (mondakörök) kerültek és egész Izraellel vonatkozásba jutottak. A nagyobb összefüggésben az elbeszélés új távlatot kapott, eredeti jelentése pedig háttérbe szorult vagy megszűnt. Többé nem egy jelen helyzetet magyaráz, hanem ígéret formájában a jövőre utal (pl. Gen 28, 14 köv.), és reményt akar kelteni az emberben az ígéretbe vetett bizalom erejének leírásával. Így tehát az eredeti jelentés egyre inkább az Isten és ember kapcsolatának szemléltetőjévé vagy példájává lett.

f) *Mondakörök*

A mondák a Pentateuchus jelenlegi szövegében nagyobb egységekben, illetve nagyobb összefüggésekben találhatók. H. Gunkel szerint ez a nagyobb összefüggés későbbi fejlődés eredménye. Az elbeszélések ősiségének megállapítására két kritériumot állított fel: „Minél önállóbb egy elbeszélés, annál biztosabb, hogy ősi formájában maradt meg.” – „Minél tömörebb egy monda, annál valószínűbb, hogy megőrizte ősi formáját.” A kezdetben született mondák önállóak, önmagukban is érthető elbeszélések. Motívumaik, szerkezetük zártasága és stílus eszközeik egyszerűsége nem tételezi fel nagyobb egységhez tartozásukat. Tehát az eredeti elbeszélés önálló, az összefüggés másodlagos.

A később keletkezett mondák szerkezete összetettebb, stílusuk, kifejezőmódjuk gazdagabb (pl. Gen 24: Rebekka megkérése). Motívumaik túlmutatnak az elbeszélés keretén, és önmagukban kevésbé érthetőek.

A mondák fokozatosan mondakörökké kapcsolódtak. Az eredetileg önálló ősi mondák ennek kapcsán gyakran jelentésváltozáson estek át. Az eredeti jelentés háttérbe szorul annak az értelemnek javára, amelyet a nagyobb összefüggésben kaptak. A mondakörök kialakulásánál a kapcsolatot vagy a közös főszereplő (pl. a Genézisben Ábrahám – Lót), vagy a térbeli közelség teremti meg (Józs 2. f. köv.-ben).

H. Gunkel feltevése, hogy az önálló elbeszélés az ősi állapot, és a nagyobb összefüggés csak későbbi fejlődés eredménye, nem mindig érvényes. Az önálló elbeszélések motívumai is gyakran túllépik szűk kereteiket, és csak a nagyobb összefüggésben nyerik el teljes értelmüket. Az ilyen összefüggésből adódó jellegzetességek már a Genézisben is megtalálhatók, de még inkább a Pentateuchusnak Mózes történetét tartalmazó részeiben (Ex–Num). A Mózes történetével összefüggő eseménysor elbeszélésében (kivonulás, események a Sínai-hegynél, pusztai vándorlás, Transzjordánia elfoglalása) tervszerűen kialakított összefüggések is vannak, amelyeket utólag töltöttek ki elbeszélésekkel. O. Eissfeldt véleménye szerint ezért a legkisebb irodalmi egységnek a Pentateuchusban a nagyobb összefüggés tekinthető, amelynek határát nem az egyes elbeszélés, hanem horizontjának kiterjedése szabja meg.

Mindkét elgondolás megfelelő, de egyik sem rendelkezik a másikat teljesen kizáró indokokkal. Az adott szövegek konkrét elemzése döntheti csak el, hogy a legkisebb irodalmi egységnek az önálló elbeszélés, vagy a nagyobb összefüggés tekinthető.

g) A monda és a történetiség

A hétköznapi gondolkodás nem tesz különbséget a monda, a mítosz, a legenda vagy a mese között. Valamennyit költött, történeti alapot nélkülöző, vagy csak nagyon kevés valós elemet tartalmazó elbeszélésnek tartja. Ez a megkülönböztetés nélküli általánosítás téves. A monda nem merő kitalálás, nem a fantázia terméke, jóllehet nem felel meg a modern egzaktuság követelményeinek. A monda – mint műfaj – nem azt minősíti, hogy az elbeszélt esemény igaz vagy mese, valóban megtörtént vagy pusztán kitalálás,

hanem a hagyományozás módját juttatja kifejezésre. Ezért történetiségének értékelésénél figyelembe kell venni azt a hagyományozási módot, amely a mondában érvényesül.

1° A monda alapvető jellegzetessége, hogy szájhagyomány formájában keletkezik és él tovább, míg a történetírás eleve írott formában jelenik meg. Írásba foglalását a keletkezésétől gyakran nagy időtáv választja el. A szájhagyomány nem képes hosszú időn keresztül a különböző hatásoktól mentesen, tisztán megőrizni egy-egy esemény emlékét. A monda az emlékezés pontatlanságát vagy hiányosságát, a részletek feledését a fantázia segítségével egészíti ki, sokszor későbbi tényállás beépítésével mondja el a korábbiakat.

2° A mondában elsősorban nem az egykor megtörtént eseményre, hanem annak titokzatosan jelen levő és jelent meghatározó hatására irányul a figyelem. Ezért a monda bizonyos tekintetben több mint a történetírás, és egy annál szélesebb történelem-fogalmat feltételez. A múlt eseményeinek aktualitása nagyobb szerephez jut benne, és alkalmasabb is arra, hogy azokat jelenvalóvá tegye. A monda kezdetén – mint kristályosodási pont – gyakran egy történeti esemény áll, de vele összefüggésben egészen a végső írásbeli forma kialakulásáig lecsapódtak benne a hagyományozó nemzedékek tapasztalatai is. A mondában tehát egybefonódik a történetiség két szintje, a múlt és a hagyományozó nemzedékek jelene, míg a történetírás e két szint szigorú szétválasztását követeli (G. von Rad).

3° A monda nem a történetileg egyszerűt, hanem a történetileg tipikust akarja elbeszélni, amelyben a mindenkori jelen érthetővé válik. A tipikussá való kitágítás során a kezdetben álló történeti tény gyakran háttérbe szorul, sőt nem egyszer el is tűnik. A tipizálás mértéke azonban esetenként más és más, tehát a monda kiindulását jelentő történetileg egyszerűre való visszanyúlás lehetősége is ettől a mértéktől függ.

Az elmondottak alapján a mondában elbeszélt esemény történetiségének megállapítása összetett feladat. A stílus- és hagyományelemek eltávolítása még nem vezet el az elbeszélés történelmi magjához vagy alapjához. Esetről esetre kell a mondában a hagyomány keletkezését, történeti előfeltételeit, kibontakozását és szándékát megvizsgálni. Csak ezek ismeretében lehet ítéletet alkotni arról, hogy miről ad ismeretet és miről nem, s milyen súlya van annak, amit a monda elbeszél vagy elhallgat (M. Noth).

3. A József-novella

József történetét a Genézis utolsó fejezeteiben találjuk (Gen 37–50). Cselekménye lezárja a pátriárkákról szóló történeteket (Gen 12–36), amennyiben bemutatja Jákob családjának sorsát és elbeszéli Jákob halálát is. A Gen 12–36 és 37–50 fejezetei irodalmilag és teológiaiilag azonban különböznek egymástól. József története nem tartozik a pátriárkai mondákhoz. Szerkezetileg nagyobb egység és nem tekinthető kisebb önálló elbeszélések utólagos összekapcsolásának, minthogy témája és a cselekmény átgondolt felépítése (konfliktus: 36. f. – a konfliktus megoldását előkészítő helyzet: 39–42. f. – megoldás: 43–47. 50. f.) eleve szélesebb összefüggést feltételeznek. Középpontjában József áll, akit testvérei irigységből eladnak rabszolgának és Egyiptomba kerül (Gen 36), ahol szolgasorsból az ország második emberévé emelkedik. Amikor Kánaánt az éhínség fenyegeti, testvérei Egyiptomba mennek, hogy gabonát vásároljanak, s itt Józseffel találkoznak (Gen 39–42). Az átélt megpróbáltatások rávezetik őket atyjuk és József ellen elkövetett vétkük beismerésére, amely arra indítja Józsefet, hogy kiengesztelődjék testvéreivel (Gen 43–47. 50). A cselekményben érvényesülő fejlett teológiai látásmód, azaz a történelmet rejtett módon irányító, és az emberi cselekedeteket tervei számára felhasználó isteni vezetés bemutatása, szintén a pátriárkai történetektől független eredetre utal. Mindezek alátámasztják József történetének – amelyet a pátriárkai történetektől megkülönböztetve novellának neveznek – későbbi keletkezését. József történetének irodalmi egysége, keletkezése és a Pentateuchus-elbeszélésben elfoglalt szerepe a biblikus kutatás eddig egyértelműen meg nem oldott problémáihoz tartoznak.

a) Első kérdés, hogy József története egységes-e, vagy több részből *összetett irodalmi alkotásnak* kell tekinteni? Cselekménye és szerkezete József történetének egysége mellett szólnak, ugyanakkor az elbeszélés egyes elemei nincsenek egymással harmóniában és arra utalnak, hogy több, eredetileg független részből alakult ki. Az egység kérdéséhez kapcsolódik József történetének a *Pentateuchus-elbeszéléshez való viszonya* is. Jelenlegi formájában összeköti a pátriárkákat a kivonulás eseményeivel, és magyarázatul szolgál arra, hogyan kerültek Izrael fiai Egyiptomba. Irodalmi adottságainak alapján viszont jogosultnak látszik az a következtetés, hogy József története ettől az összefüggéstől függetlenül keletkezett önálló alkotás, és csak utólag lett a Pentateuchus-elbeszélés

része. A felvetett kérdések megoldására a magyarázatok két típusát különböztethetjük meg.

Az egyik típus az okmányelmélet megállapításait veszi alapul. József története a *Pentateuchus* átfogó történetírásának egy szakasza, és két változat egybedolgozásának eredménye. Eszerint nem önálló elbeszélés, hanem a Pentateuchus két nagy párhuzamos irodalmi forrása, a Jahvista és Elohista mű (J és E) részeként keletkezett. A mai József-történet a Jahvista és Elohista változathból jött létre. Ebből az adottságból magyarázhatók a szövegben található egyenetlenségek és ismétlések. Megtaláljuk benne a Papi-írás nyomait is, de ezek csak kisebb mértékűek és a lényegét tekintve az elbeszélésen már nem változtatnak.

Az okmányelmélet előszeretettel hivatkozik József történetére, mint amely különösen is bizonyítékot szolgáltat források megkülönböztetésére. Az elbeszélésben az apa egyszer Jákob, más alkalommal pedig Izrael néven szerepel, Ruben és Juda felváltva a testvérek szószólójaként lép fel, egyszer az izmaeliták karavánját, majd a midianita kereskedőket említi a szöveg. Felsorolhatók még más párhuzamos részletek, egyenetlenségek és az álmokról szóló részek a szövegben, amelyek alapján az elbeszélést Jahvista és Elohista osztják fel. Általában az Izrael/Juda/midianiták réteget a Jahvistához, a Jákob/Ruben/izmaeliták réteget az álmokról szóló szövegekkel az Elohistához sorolják, míg részletekben az egyes kutatók között eltérések mutatkoznak. A Papi forráshoz tartozó szövegek inkább csak kiegészítésként találhatók, s az elbeszélés cselekményében nincs szerepük (37. 1; 46, 6 köv.; 48, 3–6; 49, 29–33; 50, 12 köv.). – A József-történet forrásokból való magyarázatát képviseli pl. H. Gunkel, és O. Eissfeldt, de megtaláljuk az utóbbi két évtized kutatói között is. Az okmányelmélet alkalmazásában természetesen különbségek találhatók, sőt még egyes kutatók is módosították időközben álláspontjukat, pl. L. Ruppert (1964 és 1985). Az okmányelmélet klasszikus formáját követi L. Ruppert (1964), H. Schulte (1972), J. Scharbert (1986), L. Schmidt (1986), míg a József-történetben a Jahvista szerepét háttérbe szorítja az Elohista javára H. Seebass (1978) és L. Ruppert (1985) (a jelenlegi József-történet alaprétege az Elohista elbeszélése, amelyet JE redaktora a Jahvistából csak töredékesen egészített ki).

A magyarázatok másik – ma általában elfogadottabb – típusa szerint József története *egységes elbeszélés*. Jól felépített *önálló irodalmi alkotás, eredeti egység*, és legmegfelelőbb műfaji meghatározása a *novella*. Esetében tehát nem indokolt az okmánytörténet módszerét alkalmazva az elbeszélést Jahvista és Elohista változatra bontani. Minthogy az egység ellenére is számolni kell az elbeszélés egyenetlenségeivel, ezért többen úgy

vélik, hogy a József-novella kiindulása egy alaptörténet, amelyet később átdolgoztak, és ennek során kiegészítésekkel bővült.

W. Rudolph szerint nincs alapja a forrásokra való szétválasztásnak, mert a József-történet lényegében egységes, eredetileg önálló elbeszélés, amelyet a Jahvista vett be művébe (1933). Hasonló véleményen van O. H. Steck (1970), T. N. D. Mettinger (1971), E. Otto (1977) és F. Crüsemann (1978) azzal a kiegészítéssel, hogy a József-novella a dávidi-salamoni időben keletkezett. H. Donner (1976) és P. Weimar (1977) viszont úgy vélik, hogy a novella nem a Jahvista, hanem a Jahvista-Elohista redaktora, a Jehovista révén került a Pentateuchus-elbeszélésbe. Eltér viszont a véleményük a József-történet keletkezési idejének meghatározásában, amely H. Donner szerint Salamon korában, míg P. Weimar szerint csak Kr. e. 700 körül keletkezett. A. Meinhold (1975, 1976) a József-történetet diaszpóra novellának tartja, és keletkezését még későbbre, a fogság utáni időre helyezi. – G. W. Coats (1976) szerint a József-történet eredetileg a Gen 37, 1–47, 27-ből áll, és a Gen 38 és 47, 13–26-on kívül csak kevés bővítést tartalmaz. Salamon korából ered, de nem dönthető el, hogy a Jahvista alkotása-e, vagy pedig egy a kész elbeszélést átvette. Sajátos módon olyan részeket is az alaptörténethez sorol, amelyeket általában a Papi-íráshoz tartozónak tekintenek, mint pl 37, 1 köv. Cl. Westermann (1982) az elbeszélés jelenlegi formájában megkülönböztet egy szűkebb értelemben vett József-történetet (Gen 37; 39–45 és részben 45–50), s a Gen 37. fejezetben és 45–50. fejezetek egyes részeiben a Jákob-történet lezárását. A tulajdonképpeni József-történet szerzője a dávidi-salamoni időben a már létező Jákob-történetet magyarázatul használta, és elbeszélését behelyezte a Jákob-történetbe. Lehetséges, hogy nem a Jahvistáról van szó, mert a Jahvista hagyományozott anyagot használt művéhez, míg a József-történetbe szájhagyományból eredő elbeszélések nem kerültek. I. Willi-Plein (1979) szintén megkülönböztetést tesz a József történet és a pátriárkák története között. József története mint önálló irodalmi mű keletkezett, amelyet a pátriárkai elbeszélésektől függetlenül hagyományoztak, s az I. Jerobeám idején, az északi királyságban élő szerzője arra akart választ adni, hogy miként mentek Izrael fiai Egyiptomba, továbbá József–Efraim–Manasszé–Izrael viszonyát akarta megvilágítani.

Sajátos helyzetet foglalnak el azok a kutatók, akik a József-történetet a kiegészítő elmélet alapján magyarázzák. Ugyan az elbeszélés egységét hangsúlyozzák, viszont egy Izrael/Juda és egy Jákob/Ruben réteg létezését állapítják meg benne. A két réteget azonban nem a József-elbeszélés két – Juda és Ruben – változatának, hanem az elbeszélés egymást követő két megfogalmazásának tekintik.

D. B. Redford (1970) az eredeti József-történetet a Ruben-rétegben látja, amelyet később a Juda-réteggel bővítettek ki. További kiegészítésként, még a Genezis végső redaktorától származó harmadik réteggel is számol. A József-történet hátterét Kr. e. 650 és 425 közötti időben határozza meg, s ebben az időközben kellett az elbeszélés kompozíciójának is keletkeznie. Ezzel szemben H. Ch. Schmitt (1980 és 1985) a ko-

rakirályság (Dávid és Salamon kora) idejében keletkezett Juda-rétegben állapítja meg az eredeti alapelbeszélést, amelyet a fogság-fogság utáni időben történt terjedelmes átdolgozás a Ruben-réteggel egészített ki. W. Dietrich (1989) ismét a Ruben-réteget tekintti ősibbnek, amely röviddel Kr. e. 926, a dávidi birodalom kettészakadása után, az északi királyságban Izraelben, keletkezett novella. Ezt a novellát átdolgozták a déli királyságban Judában Kr. e. 722 után, és kiegészítették a Juda-réteggel. Az átdolgozás révén a pátriárkai történetekben fontos szerepet játszó Judát bevonták József történetébe, amely ezáltal az Ábrahám-tól Mózesig terjedő Juda-történetírás része lett.

Összegzésül elmondható, hogy azok a vélemények látszanak jogosultabbnak, amelyek a József-történetet önálló irodalmi egységnek tartják, vagyis a Pentateuchus-elbeszéléstől függetlenül keletkezett, és csak utóbb került annak összefüggésébe. Ugyanakkor a Gen 37–50 jelenlegi formájában redakciós egység, vagyis különbséget kell tenni a tulajdonképpeni József-történet (37; 39–45; és részletek a 46–50. fejezetekből) és a későbbi kiegészítések között (37; és részletek a 46–50. fejezetekből), amelyek lezárják a Jákob-történetet és József történetét bekapcsolják a Pentateuchus-elbeszélésbe. Ez utóbbi részekhez tartoznak a Papi szövegek is a 37. és 46–50. fejezetekben. Önálló egységnek csak a tulajdonképpeni József-történet tekinthető. Keletkezésére nézve, mint láttuk, a kutatók különböző megoldásokat ajánlanak.

b) A *József-történet és a bölcsességi gondolkodás kapcsolatára* G. von Rad (1953) hívta fel a figyelmet: Az elbeszélés József sorsának alakulásában Isten rejtett, majd kinyilvánított üdvtörténeti vezetését mutatja be az emberi bűnök, gyengeségek és erények közepette, amelyet a bölcsességi gondolkodás alapján formál meg. G. von Rad szerint az elbeszélés elemei az ún. salamoni felvilágosodás idejére utalnak, mikor a bölcsességi kultúra kibontakozott a királyi udvarban, és az elbeszélés is ebben a környezetben keletkezett.

A bölcsességi gondolkodás hatását több mozzanatban lehet megjelölni, ellentétben a pátriárkai elbeszélésekkel – a Gen 46, 1 köv. kivéve – isteni jelenésekről és beszédekről nincs említés a József-novellában. Az emberi cselekvés viszont előtérbe kerül, de minden emberi döntésben, még a gonosz és igazságtalan tettekben is az isteni vezetés érvényesül. A testvérek bármit terveznek József ellen, és bármilyen rosszra forduljon az igazságtalanság révén József sorsa (Putifár feleségének hamis vádja, börtön), mégis beteljesedik az álomban előre jelzett jövő. A háttérben tevékeny titokzatos isteni vezetést maga József fedi fel testvérei előtt: „De

most ne nyugtalankodjatok és ne tegyetek szemrehányást magatoknak amiatt, hogy eladtatok, Isten azért küldött előre engem, hogy megmentsem életeteket” (Gen 45, 5). A bölcsesség is felismeri Isten titokzatos és felfoghatatlan működését, amely az ember sorsát irányítja, még szándéka ellenére is (Péld 16, 9; 19, 21; 20, 24; 21, 30–31). Az embernek nem kell az ellenségei feletti ítélettel foglalkozni, mert Isten az, aki igazságosan elrendezi életmenetét (Péld 20, 22). József is lemond, hogy ítélkezzen testvérein tettük miatt, mert Isten irányítását látja élete eseményeiben (Gen 45, 5; 50, 19 köv.). Hasonló szemszögből mutatja be az emberi cselekedeteket Dávid története is Sámuel 1. könyvében, amely eligazítást nyújt a József-novella korának meghatározására.

József történetének bölcsességi karakterét napjainkban a biblikus kutatás fenntartásokkal fogadja. *J. L. Crenshaw* (1969) és *B. D. Redford* (1970) szerint bizonyos bölcsességi hatás megfigyelhető benne, de azt mindketten elutasítják, hogy a novella egészének bölcsességi jellege lenne, míg *G. W. Coats* (1973) mindössze a Gen 39–41. fejezetekre korlátozza azt.

c) *M. Noth* (1948) szerint József-novellában nem találhatók meg a Pentateuchus nagy témái. József történetének a Pentateuchus-elbeszélésben az a szerepe, hogy magyarázatot adjon, miként kerültek Izrael fiai Egyiptomba, és ezzel kapcsolatot teremtsen a pátériárkai kor és a kivonulás, azaz a mózesi kor között. *Cl. Westermann* (1975, 1982) viszont a pátériárkai hagyományhoz való viszonyából kiindulva határozza meg József történetének műfaját és szerepét. Elfogadja önállóságát, ugyanakkor rámutat a közös vonásokra, amelyek magyarázatot adnak József történetének mibenlétére. Az elbeszélésben nem egy személyről (*G. von Rad*), hanem egy közösségről, Jákob családjáról van szó. Az Ábrahám-történetet (Gen 12–25) az atya-fiú, Jákob és Ézsau történetét (Gen 26–36) pedig a testvérek közötti kapcsolat határozza meg. József történetében a család életének egy új vonatkozása kerül előtérbe. Az elbeszélés elején egy közösség békéje megbomlik, majd a végén helyreáll. A Gen 37–50. fejezetek sajátossága és a 12–36. fejezetekhez viszonyított önálló formájának oka abban keresendő, hogy József története egy nemzetség néppé való átmenetét ábrázolja és belenövését a világba. Mindezt pedig a királyság idejéből visszatekintve írja le. *Cl. Westermann* ezért József-történetre a novella-meghatározást nem tartja helyesnek. Szerinte helyesebb lenne elbeszélésnek nevezni s ezzel egyszerre kifejezésre jut önállósága és

írásbeli műalkotás jellege, ugyanakkor a pátriárkai hagyománnyal való kapcsolata is.

d) József története *keletkezési idejének* meghatározásában a kutatók a kora királyság idejétől a fogság utáni időszakig terjedően különböző időpontokat mérlegelnek (a különböző véleményeket lásd a/ pont). Helyesebb azonban a kutatók többségével a József-elbeszélés ősibb részének eredetét a kora királyság idejében keresni.

Irodalom az őstörténethez

J. Hempel: Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament, ZAW 62 (1953) 109–167 old.; – *P. Ricoeur*: Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal, Paris 1960, 218–260 old.; – *P. Overhage-K. Rahner*: Das Problem der Hominization, Freiburg im Br. 1961, 32–38 old.; – *H. Renckens*: Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1961²; – *R. Rendtorff*: Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte (1963): Ges. St. zum AT, München 1975, 198–208 old.; – *W. Trilling*: Im Anfang schuf Gott, Leipzig 1963, 69–90 old.; Denn Staub bist du, Leipzig 1964, 55–116 old.; – Ádám-tól Krisztusig, Budapest 1964, 55–72 old.; – *J. Bauer*: Biblische Urgeschichte. Vorgeschichte des Heils. Gen 1–11, Paderborn 1964³; – *W. H. Schmidt*: Mythos im Alten Testament, EvTh 27 (1967) 237–254 old.; – *B. S. Childs*: Myth and Reality in the Old Testament, London 1968³; – *O. Loretz*: Schöpfung und Mythos, SBS 32, Stuttgart 1968 – *E. R. Leach*: Genesis as Myth and Other Essays, London 1969; – *A. Ohler*: Mythologische Elemente im Alten Testament, Düsseldorf 1969; Die biblische Deutung des Mythos. Zur Auslegung von Gen 1–3, ThR 66 (1970) 177–184 old. – *G. S. Kirk*: Myth, Cambridge 1970, magyar nyelven: A mítosz, Budapest 1993; – *H. P. Müller*: Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, ZThK 69 (1972) 259–289 old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin–New York 1991, 3–42 old.; Mythos und Transzendenz. Paradigmen aus dem Alten Testament, EvTh 32 (1972) 97–118 old.: Eschatologie im Alten Testament, H. D. Preuss szerk., WdF 480, Darmstadt 1978, 415–443 old.; – *J. W. Rogerson*: Myth in Old Testament Interpretation, BZAW 134, Berlin–New York 1974; Genesis 1–11 (Old Testament Guides), Sheffield 1991; – *Cl. Westermann*: Genesis 1–11 (BK) I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 1983³; Die theologische Bedeutung der Urgeschichte, (1973): Forschung am Alten Testament, Ges. St. II., München 1974, 96–114 old.; Genesis 1–11, EdF. 7, Darmstadt 1976²; – *B. Otzen*: Myth in the Old Testament 1980; – *J. Assmann-W. Burket-F. Stolz*: Funktionen und Leistungen des Mythos, OBO 48, Göttingen 1982; – *C. Petersen*: Mythos im Alten Testament, BZAW 157, Berlin–New York 1982; – *H. P. Müller*: Mythos – Anpassung – Wahrheit, ZThK 80 (1983) 1–25 old. – *J. Scharbert*: Genesis 1–11 (NEB), Würzburg 1983, 1985²; – *E. Zenger*: Beobachtungen zur Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte: Dynamik im Wort. FS aus Anlass des 50. jährigen Bestehens des Kath. Bibelwerkes in Deutschland, Stuttgart 1983, 35–54 old.; Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und der Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983; – *H. P. Müller*: Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse,

ZAW 97 (1985) 295–316 old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin–New York 1991, 88–109 old.; Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede: Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte, I. W. Stolz szerk., 1986, 43–68 old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin–New York 1991, 110–135 old.; – *J. Van Seters*: The Primeval Histories of Greece and Israel Compared, ZAW 100 (1988) 1–22 old.; Myth and History: The Problem of Origins: Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche Orient ancien. Les Cahiers du CEPOA 5. szerk. A. de Pury, Leuven 1989, 49–61 old.; – *H. P. Müller*: Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen – Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos, Or 58 (1989) 61–85 old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, BZAW 200, Berlin–New York 1991, 88–109 old.; Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur biblischen Theologie, BZAW 200, Berlin–New York 1991; – *J. Van Seters*: Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992, 1–193 old.: – *L. Ruppert*: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Gen 1, 1–11, 26, Würzburg 1992.

Irodalom a mondához

A. Olrik: Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, 51 (1902) 1–12 old.; – *H. Gunkel*: Die israelitische Literatur: Die Kultur der Gegenwart I/7. P. Hinneberg szerk., Leipzig 1906, 1925⁵, 53–112 old. = Darmstadt 1963, itt a 15. oldaltól; Genesis (HK), Göttingen 1910³, 1977⁹ VII–C; – *H. Gressmann*: Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen, ZAW 30 (1910) 1–34 old.; – *H. Gunkel*: Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1921, RGG² V. 381–390 old.; – *A. Alt*: Gott der Väter (1929): Kleine Schriften I., München 1953, 1–78 old.; – *A. Jolles*: Einfache Formen, Halle 1929, Tübingen 1964; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948; – *G. von Rad*: Das erste Buch Mose (ATD 2/4), Göttingen 1949, 1976¹⁰, 16–26 old.; – *G. Turnville-Petre*: Origins of Icelandic Literature, Oxford 1953; – *A. B. Lord*: The Singer of Tales, New York 1960; – *B. S. Childs*: Memory and Tradition in Israel, London 1962; – *R. C. Culley*: An Approach to the Problem of Oral Tradition, VT 13 (1963) 113–125 old.; – *T. M. Anderson*: The Problem of Icelandic Saga Origins, London 1964; The Icelandic Family Sagas: An Analytic Reading, Cambridge 1967; – *B. O. Long*: The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament, BZAW 108, Berlin–New York 1968; – *F. Golka*: Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament, VT 20 (1970) 90–98 old., 26 (1976) 410–428 old., 27 (1977) 36–47 old.; – *R. C. Culley*: Oral Tradition and Historicity: Studies in the Ancient Palestinian World, J. Wevers és D. Redford szerk., Toronto 1972, 102–116 old.; – *K. Koch*: Was ist die Formgeschichte?, Neukirchen-Vluyn 1974³, 182–193 old.; – *B. O. Long*: Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing in Old Testament Criticism, VT 24 (1974) 187–198 old.; – *J. H. Wilcoxon*: Narrative: Old Testament Form Criticism, J. Hayes szerk., San Antonio 1974, 54–98 old.; – *J. Fokkelman*: Narrative Art in Genesis, Assen 1975, Sheffield 1991; – *J. Van Seters*: Abraham in History and Tradition, New Haven–London 1975; – *Cl. Westermann*: Genesis 12–50, EdF 48, Darmstadt 1975; – *R. B. Coote*: The Application of the Oral Theory to

Biblical Literature, *Semeia* 5 (1976) 51–64 old.; – *R. C. Culley*: Oral Tradition and the Old Testament: Some Recent Discussion, *Semeia* 5 (1976) 1–33 old.; *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, *Semeia* supplements, Philadelphia and Chico, California 1976; – *G. S. Kirk*: Homer and the Oral Tradition, London 1976; – *B. O. Long*: Recent Field Studies in Oral Literature and the Question of Sitz im Leben, *Semeia* 5 (1976) 35–49 old.; – *Cl. Westermann*: Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte, FRLANT 116, Göttingen 1976; – *W. M. Clark*: The Biblical Traditions: Israelite and Judaeon History, J. H. Hayes és J. M. Miller szerk., London 1977, 120–148 old.; – *R. Finnegan*: Oral Poetry, Oxford 1977; – *H. Jason*: A Model for Narrative Structure in Oral Literature: Patterns in Oral Literature, H. Jason and D. Segal szerk., Chicago 1977, 99–193 old.; *H. Jason–D. Segal* szerk.: Patterns in Oral Literature, Chicago 1977; – *R. R. Wilson*: Genealogy and History in the Biblical World, London 1977; – *T. M. Anderson*: The Icelandic Sagas: Heroic Epic and Saga, T. J. Oinas, London 1978, 144–171 old.; – *R. C. Culley*: Analyse alttestamentlicher Erzählungen: Erträge der jüngsten Methodendiskussion, Biblische Notizen 6 (1978) 26–39 old.; – *I. Dorothy*: Mytharion: The Comparison of Tales from Old Testament and Ancient Near East, AOAT 32, Neukirchen-Vluyn 1978; – *P. Gibert*: Une Théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible, Paris 1978; – *F. J. Oinas* szerk.: Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics, London 1978; – *R. C. Culley*: Perspectives on Old Testament Narrative, *Semeia* 15 (1979); – *P. D. Miscal*: Literary Unity in Old Testament Narrative, *Semeia* 15 (1979) 27–44 old.; – *C. Conroy*: Hebrew Epic: Historical Notes and Critical Reflections, Bib 61 (1980) 1–30 old.; – *A. R. Millard–D. J. Wiseman*: Essays on the Patriarchal Narratives, Leicester 1980; – *R. W. Millar*: Methods of Studying the Patriarchal Narratives as Ancient Texts: Essays on the Patriarchal Narratives, *A. R. Millard and D. J. Wiseman* szerk., Leicester 1980, 43–58 old.; – *Cl. Westermann*: Genesis 12–36, (BK) I/2, Neukirchen-Vluyn 1980, 1–149 old.; – *R. Alter*: The Art of Biblical Narrative, London 1981; – *G. W. Coats*: Genesis, with an Introduction to Narrative Literature, Vol I. The Forms of the Old Testament Literature, Michigan 1983; szerk.: Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature, JSOT SS 35, Sheffield 1985, 7–55 old.; – *R. C. Culley*: Exploring New Directions: The Hebrew Bible and its Modern Interpreters, D. A. Knight–G. M. Tucker szerk., Chico CA, 1985, 167–200 old.; – *R. S. Hendel*: The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel, HSM 42, Atlanta, Georgia 1987; – *P. G. Kirkpatrick*: The Old Testament and Folklore Study, JSOT SS 62, Sheffield 1987; – *Th. L. Thompson*: The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23, JSOT SS 55, Sheffield 1987; *R. N. Whybray*: The Making of the Pentateuch. A Methodological Study, JSOT SS 62, Sheffield 1987.

Irodalom a József-novellához

H. Gunkel: Die Komposition der Joseph-Geschichte, ZDMG 76 (1922) 55–71 old.; – *H. Gressmann*: Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage: Euchariston I. Fs H. Gunkel, 1923, 1–55 old.; – *W. Rudolph*: Die Josefsgeschichte: *P. Volz/W. Rudolph*, Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik, BZAW 63, Berlin 1933, 143–183 old.; – *G. von Rad*: Das erste Buch Mose (ATD 2/4) Göttingen 1949 1976^m;

Josephsgeschichte und ältere Chokma (1953): Ges. Stud. zum AT, München 1958, 272–280 old.; Die Josephsgeschichte, (1954): – *O. Kaiser*: Stammgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte, VT 10 (1960) 1–15 old.; – *L. Ruppert*: Die Josephserzählung der Genesis, Würzburg 1965; – *R. N. Whybray*: The Joseph Story and Pentateuchal Criticism, VT 18 (1968) 522–528 old.; – *D. B. Redford*: A Study of the Biblical Story of Joseph, VTS XX., Leiden 1970; – *G. von Rad*: Gottes Wirken in Israel, Neukirchen-Vluyn 1974, 22–41 old.; – *H. Meinhold*: Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches: Diasporanovelle, ZAW 87 (1975) 306–324 old. és 88 (1976) 72–93 old.; – *Cl. Westermann*: Genesis 12–50, EdF 48, Darmstadt 1975, 56–68 old.; – *G. W. Coats*: From Canaan to Egypt, CBQMS 4, 1976; – *H. Donner*: Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, Heidelberg 1976; – *H. Seebass*: Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, Gütersloh 1978; – *I. Willi-Plein*: Historiographische Aspekte der Josefsgeschichte, HENoch 1 (1979) 305–331 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154, Berlin–New York 1980; – *Cl. Westermann*: Genesis (BK I/3) Neukirchen-Vluyn 1982, 1–19 old.; – *E. Blum*: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 229–270 old.; – *L. Ruppert*: Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josephserzählung der Genesis, BZ NF 29 (1985) 31–48 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik“ und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37–50, ZAW 97 (1985) 161–179 old.; – *L. Schmidt*: Literarische Studien zur Josephsgeschichte, BZAW 167, Berlin–New York 1986, 120–297 old.; Josephsnovelle, TRE XVII, (1988) 255–258 old.; – *W. Dietrich*: Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung, Neukirchen-Vluyn 1989 – *L. Ruppert*: Zur neueren Diskussion um die Josephsgeschichte der Genesis, BZ 33 (1989) 92–97 old.

8. §. AZ IZRAELITA JOG

1. Általános jellemzés

A Pentateuchus elbeszéléseit többször különböző terjedelmű törvényszövegek szakítják meg. Ezek a következők:

- Szövetség könyve (Ex 20, 22–23, 19 [33])
- Dekalógus (Ex 20, 2–17; Dt 5, 6–21)
- Kultikus dekalógus (Ex 34, 10–26)
- Deuteronomiumi törvénygyűjtemény (Dt 12–26)
- Szentség törvénye (Lev 17–26)
- Papi kultikus rendelkezések: az áldozatokról (Lev 1–7); a rituális tisztaságról (Lev 11–15)
- Töredékek, amelyek nem adnak lehetőséget klasszifikálásra.

A törvényszövegek beilleszkednek az elbeszélések menetébe, összefüggésben állnak Mózes személyével és a Sínai kinyilatkoztatással. A törvényeket – vallási és polgári törvényeket egyaránt – úgy tekintik, mint a Sínai-hegyen Izrael népének adott isteni rendet. Izraelben a jogrend tehát szoros kapcsolatban áll a Jahve-hittel és szakrális jellegű. Nem ismeri a polgári törvénykezés elválasztását a vallási törvénykezéstől. A jogalkotás szakrális jellegét mutatja az a tény is, hogy hagyományozása a szentélyekhez kapcsolódik és a papság gondja.

A törvényszövegek jelenlegi összefüggésükben a Sínai kinyilatkoztatáshoz kapcsolódnak, amely az izraelita jogalkotásnak isteni tekintélyt kölcsönöz. Ténylegesen azonban különböző időkben és viszonyok között keletkezett törvényekről, illetve törvénygyűjteményekről van szó, és tartalmukból következtetni lehet a keletkezés körülményeire (nomád életmód, letelepedés stb.). A háttér megállapítását esetenként kell eldönteni. Ha a törvények egészükben nem is tulajdoníthatók Mózesnek, az izraelita törvényhozást mégis a Sínai kinyilatkoztatással elinduló mózesi szellem határozza meg.

2. Az izraelita jog formái

A kazuisztikus és apodiktikus jog megkülönböztetése az izraelita jogalkotásban A. Alt nevéhez fűződik (*Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934). Bár az azóta folyó kutatás ezt a felosztást sok tekintetben módosította, irányadó maradt a jelenben is.

a) A kazuisztikus formában fogalmazott törvények

A kazuisztikus formában fogalmazott törvény jellegzetessége: feltételes, – személytelen (3. személyben), – konkrét esetre alkalmazott, olyan körülményekkel, amelyek a hétköznapi életben előfordulhatnak.

Szerkezete: egy részletes előmondatból áll, amelyet feltételes kötőszó („ha [ki]”) vezet be, és leírja a tényállást, a cselekedet vagy a mulasztás lényeges elemeit. Majd újabb feltételes kötőszóval („ha [’im]”) bevezetve, a már bemutatott tényállás további körülményeit is meghatározza, felsorolva az enyhítő vagy súlyosbító mozzanatokat. Ez után következik a főmondat, amely meghatározza a jogi következményt: a büntetést vagy az alóla való mentességet, a kártérítést vagy adott esetben halálbüntetést is. Ilyen kazuisztikus formában fogalmazott törvények találhatók a Szövetség könyvében (Ex 20, 22–23, 19[33]), a mispatim címszóval megjelölt gyűjteményben (Ex 21, 1–22, 16 – kivéve az Ex 21, 12–17 terjedő részt, – vagy Dt 15, 12 köv.; 21, 15–17. 18–22; 22, 13–19 stb.).

Például: „Ha (ki) férfiak civakodnak, s az egyik ököllel vagy kővel úgy megüti a másikat, hogy nem hal meg, ugyan, de ágyának dől, akkor, ha (’im) már felkel és bottal jár, a másik, aki megütötte, maradjon büntetés nélkül, de kárpótolnia kell amazt a munkavesztéséért, és gondoskodnia kell teljes gyógyulásáról” (Ex 21, 18–19).

A kazuisztikus jog nem izraelita eredetű. Ez a forma általánosan ismert az ókori Kelet jogalkotásában (lásd a Kr. e. II. és I. évezred mezopotámiai vagy hetita törvénygyűjteményei, közte Hammurabi törvénykönyve Kr. e. 1728–1686). A. Alt úgy vélte, hogy az izraeliták a kazuisztikus jogot kánaánita közvetítéssel vették át Kánaánban való letelepedésük után. Megfigyelhető, hogy Izraelben a kazuisztikus forma olyan törvényekben található, amelyek a polgári együttélést rendezik. Sohasem alkalmazzák viszont olyan törvényekben, amelyek a kultusz vagy az erkölcs területéhez tartoznak, tehát semlegesek a vallás tekintetében. A kazuisztikus jog „Sitz

im Leben”-je a laikus törvénykezés, amelyet a „kapunál” összegyűlt közösségben (vö. Bír 4, 5; Gen 23. f.) a vének gyakoroltak (Dt 19, 12; 21, 1 köv.; 22, 15; 25, 7; Rut 4. f.).

b) Az apodiktikusan megfogalmazott törvények

Az apodiktikus formában megfogalmazott törvények jellegzetessége: egy parancsot vagy tilalmat tartalmaznak, büntetéssel összekapcsolva (átok, halál stb.), vagy büntetés kijelentése nélkül (dekalógus). Nem részletezik a tényállást, hiányzik az enyhítő vagy súlyosbító körülmények leírása. Az alapvetően tiltott vagy parancsolt dologra szorítkoznak és eltekintenek a részletektől.

Az apodiktikus törvények szerkezete: rövid, ritmikusan megformált mondatok, amelyeket előszeretettel sorozatokká fűztek egybe, és mindegyiknél ugyanaz a büntetés vagy pedig egyöntetűen hiányzik.

Három fajtája különböztethető meg: a halálbüntetést kimondó törvények; – az átokmondások; – a tilalmak.

Az első két típus megegyezik abban, hogy a törvényt alkotó mondat állítmánya (amely megfelel a kazuisztikusan fogalmazott törvények esetében a következményt leíró utómondatnak) mindig ugyanaz. Különbőség csupán az, hogy az első típusban az állítmány a mondat végén van, amely mindig így hangzik: „haljon meg”, vagy: „halállal kell büntetni” (= mot jumat).

Például: „Aki a másikat úgy megüti, hogy belehal, azt halállal kell büntetni...”

Aki megüti apját vagy anyját, azt halállal kell büntetni.

Aki elrabol egy embert – akár eladja, akár hatalmában tartja – azt halállal kell büntetni.

Aki apjával vagy anyjával méltatlanul bánik, azt halállal kell büntetni.” (Ex 21, 12. 15–17).

A második típusban az állítmány mindig „átkozott” (= ’arur), és a mondat élén áll. Az átokmondások zárt, tizenkét tagból álló sora, a Dt 27, 15–26-ban található.

Például: „Átkozott, aki bálványt farag vagy önt – útalat tárgya az Úr szemében, mesterkéz műve – s titokban fölállítja. Az egész nép mondja rá: Úgy legyen! Átkozott, aki apját és anyját nem tiszteli. S az egész nép mondja rá: Úgy legyen! Átkozott, aki az idegen, az árva és az özvegy jogát megcsorbitja! S az egész nép mondja rá: Úgy legyen!” (Dt 27, 15–19).

Mindkét típusban az alany (a halált vagy átkot érdemlő ember) melléknévi igenév formájában tárggyal vagy határozószóval összekapcsolt.

A harmadik típus közvetlen tilalmakat tartalmaz. A tilalmakat „nem” (= 1o) tagadószóval összekapcsolt igével mondja ki, amely egyes szám 2. személy imperfectumban áll. A harmadik típusból négy törvénysorozat ismert:

1° bizonyos személyekkel szemben tilt bizonyos viselkedést (Ex 22, 17. 20. 21, 27a. b.).

Például: „Istent ne káromold, néped vezetőjét ne átkozd” (szó szerint: nem fogod káromolni, nem fogod átkozni) (Ex 22, 27. a. b.)

„Az idegent ne használd ki és ne nyomd el, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban” (Ex 22, 20)

2° bizonyos magatartás tilalma a bíraskodásban (Ex 23, 1–3. 6–9).

Például: „Ne csavard el a szegény ember igazát. Az igaztalan pertől tartsd távol magad. Az ártatlant, akinek igaza van, ne öld meg, viszont a bűnöst ne mentsd fel soha” (Ex 23, 6–7).

3° a rokonokkal való nemi kapcsolat tilalma (Lev 18, 6–18).

Például: „Ne fedd föl apád nővérenek meztelenségét, mert hisz az az apád teste. Ne fedd föl anyád nővérenek meztelenségét, mert hisz az az anyád meztelensége” (Lev 19, 12–13).

4° a dekalógus, amely nemcsak tilalmat, hanem pozitív parancsot is tartalmaz (Ex 20, 2–17; Dt 5, 6–21).

Az apodiktikus jog vallási és erkölcsi kérdések területét érinti. A halált érdemlő cselekedetek szakrális vonatkozásúak. Így például, aki gyilkosságot követ el, az élet szerzőjét, Jahvét sérti meg, ezért a gyilkosságot csak az elkövető halálával lehet kiengesztelni, függetlenül a bűnösség fokától. Ezért a részletektől eltekint. *Alt* szerint a bennük megnyilvánuló keménység miatt primitív benyomást keltenek, és olyan társadalomban keletkezhetnek, amely még nem érdeklődik a bűnösség foka vagy az elkövetés szándéka iránt. Az átokmondások olyan bűnös emberi cselekedetekre irányulnak, amelyek titkosságuk miatt általában nem mindig kerülnek

a normális bíraskodás elé, ezért a lelkiismerethez szólnak, például a titokban felállított bálványszobor, vagy titkos gyilkosság, vesztegetés elfogadása gyilkosságra. A tilalmak esetében Jahve az, aki az izraelitát második személyben szólítja valamilyen cselekedet elkerülésére vagy megtételére. Ezért A. Alt úgy látja, hogy az apodiktikus jog izraelita eredetű. Szoros kapcsolatban áll a Jahve-hittel, tehát nem más népektől vették át.

3. A kutatás eredményei

A. Alt megállapításai az izraelita jog területén úttörőek voltak. A törvények kazuisztikus és apodiktikus jogra való felosztása továbbra is iránymutató maradt, és minden további vizsgálódás kiindulását jelenti. Az újabb kutatás azonban sok tekintetben módosította megállapításait, elsősorban az apodiktikus jogot illetően. Az egyes kutatók nemegyszer eltérő eredményre jutottak, ezért a tudományos munka nem tekinthető lezártnak. A szerteágazó megállapítások röviden a következők:

a) Az apodiktikus jog megnevezésének érvénye

Az apodiktikus jog megnevezése nem fejez ki egységet. Az Alt által apodiktikusként felsorolt formák – a halálbüntetést kimondó törvények, az átokmondások és a tiltások – annyira különböznek egymástól, hogy indokoltabb lenne külön-külön önálló műfajnak tekinteni őket. Az apodiktikus megnevezés inkább a kazuisztikus jogtól való elhatárolásukat juttatja kifejezésre.

A halálbüntetést kijelentő törvények és az átokmondások szerkezete – rövidebb formában ugyan – hasonlít a kazuisztikus formában fogalmazottakhoz: megtaláljuk a vétkes cselekedet és a következmény megjelölését. Ez a szerkezeti hasonlóság felveti a kapcsolat kérdését.

G. Fohrer szerint a felsorolt esetekben az eredetileg kazuisztikus jog apodiktikus formában való megfogalmazásáról kell beszélni.

H. Gese szerint az apodiktikus participiumot a kazuisztikus formában fogalmazott törvények feltételes mondata megrövidítésének kell tekinteni. (A halálbüntetést kimondó törvényekben és az átokmondásokban a cselekedet leírása participiummal összekapcsolt tárgy segítségével történik: „az apját vagy anyját megütőt [embert]...”). E. Gerstenberger éppen a fordítottját véli, vagyis a kazuisztikus jog feltételes mondata az apodiktikus participium bővítése.

Felmerült az a kérdés is, hogy beszélhetünk-e a halálbüntetést kimondó törvények és az átokmondások esetében valódi jogi következményről, és ettől függően milyen jogi formák közé sorolhatók.

Az átokmondások helyzete különleges. Ezekben ugyanis – *H. Gese* szerint – nincs valódi jogi következmény. Az „átkozott, aki...” kezdetű mondásokban nincs megjelölve a jogi következmény, ez az átok kimondását követi. Az átokforma a nomád nemzetség keretében keletkezett, és a közösségre ártalmas egyének ünnepélyes elutasítására szolgált, amelyet vélhetőleg a család vagy a nemzetség feje mondott ki (*W. Schottroff*). *H. Schultz* a halálbüntetést kimondó törvényekben a „mot jumat” = „halállal büntessék” formulában nem jogi következmény megállapítását, hanem a halált érdemlő állapot kijelentését látja. *V. Wagner* viszont a „mot jumat” formulát a halálos ítélet terminus technikusának tartja.

A tilalmak (illetve parancsok) esetében még szembevetőbb a jogi formáktól való eltérés. Ez a forma – a büntetés következménye nélküli tilalmak – áll a legtávolabb a kazuisztikus jogtól.

G. Fohrer szerint a tilalmak élet- és viselkedési szabályok apodiktikus formában. – A tilalmak eredetét a nemzetségi társadalomban kell keresni. Olyan utasításokat és elveket tartalmaznak, amelyek a nemzetségek és családok véneinek parancsai voltak. Tekintélyüket és kötelező erejüket a nemzetség vének által képviselt életrendjéből kapták (*E. Gerstenberger*; *W. Richter*).

b) Az apodiktikus jog eredete

A. Alt az apodiktikus jogot izraelita eredetűnek tartja. Ezzel szemben több kutató megpróbálja kimutatni az apodiktikus jog Izraelen kívüli párhuzamait, s kétségsbe vonják kizárólagosan izraelita eredetét.

Az apodiktikus jog csak tájékoztató elveket ad, a kazuisztikus jog tükrözi a tényleges hétköznapi joggyakorlatot. Hasonló rendszer található a hettitáknál is (*G. E. Mendenhall*). – Egyes kutatók az ókori Kelet különböző államainak törvényhozásában igyekeznek kimutatni az apodiktikus formáit: Egyiptomban (*R. Kilian*), a hettita és asszír királyok törvénykezésében (*M. Weinfeld*).

c) Az izraelita jog története

A tudományos kutatás az izraelita jogalkotást általában tartalmi és formai szempontból vizsgálta, amennyiben elsősorban a bibliai szövegekben található törvények főbb fajtáinak meghatározására és osztályzására törekedett. A kutatók az egyes törvényfajták szerkezetét, lényegét elemezték, és egybevetették azokat az ókori Kelet jogalkotásával annak megállá-

pítésára, hogy a bibliai hagyományból ismert törvénykezésben mi az eredeti izraelita elem, és mi az, ami bennük az ókori Kelet közös hagyományára vezethető vissza. A törvényszövegek és gyűjtemények a Pentateuchusban találhatók, de a kutatás ettől az összefüggéstől függetlenül vizsgálta őket.

Újabban az izraelita jog szociológiai-társadalmi hátterének kutatására irányul a figyelem, vagyis annak a körülménynek alaposabb feltárására, hogy a törvénykezés és jogalkotás milyen szerepet töltött be Izrael életében. Felmerült a különböző korú és más-más hagyományhoz tartozó törvényszövegek (Szövetség könyve, deuteronomista és papi törvénykezés) egymáshoz való viszonyának kérdése is, azaz az izraelita jogtörténet problémája. Ezek a joggyűjtemények jelenleg a Pentateuchus-elbeszélésbe épülnek be, és a Sínai kinyilatkoztatással állnak vonatkozásban. Tisztázásra szorul, hogy miként és milyen célból kerültek ebbe az összefüggésbe, és milyen szerepük van a Pentateuchus végső kánoni formájában. Mindebből kitűnik, hogy a kutatás az eddiginél jóval szélesebb háttérben foglalkozik az izraelita jog kérdésével (a kutatók fontosabb megállapításait és az ide vonatkozó irodalmat lásd a főbb törvényszövegek ismertetésénél).

Figyelemre méltók *F. Crüsemann* megállapításai, aki a Pentateuchusban található jogi szövegeket elemzve, felvázolja az ószövetségi jogtörténet főbb vonalát az állam előtti időszaktól egészen a Pentateuchus lezárásáig, amelybe bevonja a szociáltörténeti összefüggéseket is (*Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992*). A szerző először azt vizsgálja, hogy az izraelita jog, azaz a törvényekben kifejezett és leírt isteni akarat miként került kapcsolatba a Sínai kinyilatkoztatással, ill. annak hagyományával. Ezt a folyamatot végigkíséri a legősibb, deuteronomium-előtti tanúktól egészen a perzsa korig. Majd azokat az intézményeket keresi, amelyekre az írott jog visszamegy, s itt rámutat a jogalkotás szociológiai-társadalmi hátterére. Ennek összefüggésében vizsgálja meg a nagy joggyűjteményeket: Szövetség könyve, deuteronomista törvény, és Papi-írás, benne a Szentség törvényét. Végül pedig azt mutatja be, ahogyan a Pentateuchus végső formája létrejött, amelynek során a Pentateuchus Izrael Törvénye lett. Munkájában két szempont vezet: Miben határozható meg az izraelita jogalkotás másra vissza nem vezethető, sajátos izraelita jellege? Hogyan és miért lett a különböző joggyűjtemények egymásutániságából egyetlen Tóra?

Irodalom

A. Alt: Ursprünge des israelitischen Rechts(1934): Kleine Schriften I. München 1968⁴, 278–332 old.; – M. Noth: Die Gesetze im Pentateuch (1940): Ges. Stud. zum AT, ThB

6, München 1960, 9–141 old.; – *D. Daube*: Studies in Biblical Law, Cambridge 1947; – *F. Horst*: Recht und Religion im Bereich des Alten Testament (1952): Gottes Recht. Ges. Stud. zum Recht im AT, ThB 12, München 1961, 260–291 old.; – *H. Gese*: Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssätze, ThLZ 85 (1960) 147–150 old.; – *G. E. Mendenhall*: Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient, ThSt (B) 64, Zürich 1960; – *H. Graf Reventlow*: Kultisches Recht im Alten Testament, ZThK 60 (1963) 267–304 old.; – *R. Kilian*: Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien, BZ NF 7 (1963) 185–202 old.; – *E. Gerstenberger*: Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965; – *G. Fohrer*: Das sog. apodikt. formulierte Recht und der Dekalog (1965): Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte, BZAW 115, Berlin 1969; – *R. Hentschke*: Erwägungen zur israelitischen Rechtsgeschichte, TheolViat 10 (1966) 108–133 old.; – *W. Richter*: Recht und Ethos, StANT 15, München 1966; – *W. Schottroff*: Der alttestamentliche Fluchspruch, WMANT 30, Neukirchen-Vluyn 1969; Zum alttestamentlichen Recht, VuF 22 (1977) 3–29 old.; – *H. Schultz*: Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin 1969; – *H. J. Boecker*: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 1970; Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976, 1984; – *G. Liedke*: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1971; – *V. Wagner*: Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht, BZAW 127 Berlin–New York 1972; – *W. M. Cark*: Law: Old Testament Form Criticism, *I. H. Hayes* (szerk.), San Antonio 1974, 99 old. köv.; – *J. Halbe*: Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26, FRLANT 115, Göttingen 1975; – *G. Liedke/C. Petersen*: Tora Weisung, THAT II (1976), 1032–1043; – *F. Crüsemann*: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978; „Auge um Auge...“ (Ex 21, 24 f.). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, EvTh 47 (1987) 411–426 old.; Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund, VTS 40, Leiden 1988 27–41 old.; Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der »Fremden«-Gesetze im Testament, WuD 19 (1987) 11–81 old.; Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992; – *K. Koch*: Gesetz, TRE XIII, (1984), 40–52 old.; – *H. Niehr*: Rechtssprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament, SBS 130, Stuttgart 1987; Grundzüge der Forschung zur Gerichtsorganisation Israels, BZ NF 31 (1987) 206–227 old.; – *J. Buchholz*: Die Ältesten Israels im Deuteronomium, GTh A 36, Göttingen 1988; – *R. Westbrook*: Studies in Biblical and Cuneiform Law, Paris 1988 – *E. Otto*: Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ez 20, 14; 22, 15 f.) – wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem alten Testament, ZEE 26, 1982, 279–305 old.; Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ in Ex 20, 22–23, 23, St Bib 3, Leiden 1988; Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esunna und im Bundesbuch. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen, OBO 85, Freiburg–Göttingen 1989; – *S. Amsler*: Les documents de la loi

et la formation du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A de Pury szerk., Genève 1989, 235–257 old.; – *R. Westbrook*: Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im alten Orient, AOAT 226, Kevelaer Neukirchen-Vluyn 1991; – *T. Veijola*: The Law in the Bibel and Its Invironment, Helsinki 1990; – *R. Smend (AT)/J. Zmijewski (NT)*: Gesetz, NBL I, (1992), 825–829 old.

III. FEJEZET

A PENTATEUCHUS FORRÁSAI ÉS HAGYOMÁNYAI

9. §. A PENTATEUCHUS SZÖVEGÉNEK PAPI FELDOLGOZÁSA

1. A Pentateuchus kánoni formája

a) A Pentateuchus záró redakciójának jellemzői

A Pentateuchus majdnem egyenlő arányban elbeszélő és jogi szövegekből áll, mégpedig oly módon, hogy a törvények, a törvénygyűjtemények és a különböző rendelkezések beilleszkednek a világ teremtésétől egészen a Mózes haláláig elbeszélte események menetébe: A jelenlegi kánoni formában ez a törvényekkel tarkított folyamatos eseménysor öt nagyjából egyenlő részre, öt könyvre (Gen, Ex, Lev, Num, Dt) osztott. A különböző típusú szövegek és az öt könyvre való felosztás a következő módon oszlanak meg:

Gen 1–11:

Gen 9, 4 köv.:

Gen 12–50:

Gen 17, 10 köv.:

Ex 1, 1–15, 21:

Ex 12, 1–28:

Ex 13, 1–16:

Ex 15, 21–18, 27:

Ex 19–Num 10, 10:

Ex 20, 1–17:

őstörténet

a vér evésének tilalma

a pátriárkák története, 37–50:

József története

a körülmelés parancsa

az egyiptomi szolgaság és szabadulás

a pászkabarány és a kovásztalan kenyér elrendelése

rendelkezés az elsőszülött megszentelésére és a kovásztalan kenyérre vonatkozóan

Izrael a pusztában

Izrael a Sínai-hegynél

Dekalogus

<i>Ex 20, 22–23, 33:</i>	<i>Szövetség könyve</i>
<i>Ex 25–31</i>	<i>rendelkezők a szent sátor elkészítésére</i>
<i>Ex 34, 10–26:</i>	<i>Jahve privilégikus joga</i>
<i>Lev 1–7:</i>	<i>az áldozatokra vonatkozó törvények</i>
<i>Lev 11–15:</i>	<i>törvények a kultikus tisztaságról</i>
<i>Lev 16:</i>	<i>az engesztelés napjának kultikus rendje</i>
<i>Lev 17–26:</i>	<i>Szentség törvénye</i>
<i>Lev 27:</i>	<i>törvények a fogadalmak megváltására</i>
<i>Num 5:</i>	<i>tisztátalanok elkülönítése és engesztelő áldozat féltékenység esetén</i>
<i>Num 6:</i>	<i>nazireátusi fogadalom</i>
<i>Num 8, 1–19:</i>	<i>leviták felszentelése</i>
Num 10, 11–20, 13:	Izrael a pusztában
<i>Num 15:</i>	<i>áldozatokra vonatkozó különböző rendelkezések</i>
<i>Num 18:</i>	<i>papok és leviták kötelességei</i>
<i>Num 19:</i>	<i>tisztító víz vörös tehén hamvából</i>
Num 20, 14–36, 13:	Kelet-Jordánia meghódítása
<i>Num 27, 6–11:</i>	<i>törvény a leányok örökösödéséről</i>
<i>Num 28–29:</i>	<i>törvények a mindennapi és ünnepi áldozatokról</i>
<i>Num 30:</i>	<i>törvények a fogadalmakról</i>
<i>Num 35:</i>	<i>törvények a levita és menedékvárosokról</i>
<i>Num 36:</i>	<i>törvények a leányági örökösödésről</i>
Dt 1–32:	Mózes búcsúbeszédei Moáb síkságán
<i>Dt 5, 6–21:</i>	<i>Dekalogus</i>
<i>Dt 12–26:</i>	<i>Deuteronomiumi törvények</i>
<i>Dt 27, 1–8:</i>	<i>parancs emlékkövek és oltár felállítására</i>
<i>Dt 27, 15–26:</i>	<i>átokmondások</i>
Dt 33–34:	Mózes megáldja Izrael népét és halála

A Pentateuchus a jelen formájában a héber kánon első, a Prófétáktól és az Írásoktól elválasztott része, amelyet a zsidóság *Tórának*, azaz *Törvénynek* nevez. Ez a megnevezés, amely a törvényszövegekre és az elbeszélő részekre egyaránt vonatkozik, a zsidóság számára meghatározza a Tórának nevezett öt könyv értelmezését is. *Mint Tóra kifejezi, hogy Izrael Jahve tulajdon népe, amelyet kiválasztott és elkötelezett magának, s Mózes által*

minden időkre szóló vallási és kultikus életrendet adott neki. A törvények és rendelkezések is úgy illeszkednek az elbeszélő részekbe, hogy azok megalapozzák és magyarázzák Izrael vallási és kultikus életrendjét. Ebben az értelemben a Tóra önálló egység, amelyet az is kifejez, hogy Mózes halálával zárul, amikor a Törvény adományozása befejeződik. Ez a kánoni forma azonban viszonylag késői, akkor keletkezett, amikor a Pentateuchus hagyományanyagát elválasztották a József, Bírák, Sámuel és a Királyok könyve összefüggésétől.

A *kereszténység* Pentateuchust kezdettől fogva a Krisztushoz vezető *üdv történetnek* tekinti. A modern biblikus kutatás is az üdv történeti magyarázat irányába utal, amennyiben a Pentateuchust *a jelen szövegből kiindulva az eredeti források történeti és teológiai sajátosságai alapján törekszik értelmezni.* Ezek a források eleve nagyobb üdv történeti összefüggésre szerkesztettek voltak, és ez a szöveg mai formájából is kiolvasható. A kutatás az eltérő nézőpontok ellenére is megegyezik abban, hogy *a Pentateuchusnak nevezett mű nem eredeti egység,* mert irodalmi és teológiai szinten mindig *része volt, de legalábbis vonatkozásban állt* egy sokkal kiterjedtebb összefüggésnek, a világ teremtésétől Jüda királyságának megsemmisüléséig terjedő üdv történetnek.

A Pentateuchus végső formája a babiloni fogság után, minden körülményt mérlegelve a Kr. e. IV. században alakult ki, a papsághoz tartozó végső Redaktor vagy Redaktornak nevezett iskola (jele: R) munkásságának eredményeként. Ennek a redakciós tevékenységnek eredménye nem azonos az ugyancsak a jeruzsálemi papság köreiben keletkezett úgynevezett Papi-írással, a Pentateuchus egyik forrásrétegével. A R az üdv történet eddig keletkezett átfogó összefoglalásait és a jogi hagyományokat egyetlen műben, a mai Pentateuchusban összefoglalta. Ennek a tevékenységnek része volt az is, hogy a Deuteronomiumot leválasztotta az ún. Deuteronomisztikus Történeti Mű többi részétől (József, Bír, Sám, Kir), és az ún. Tetrateuchushoz (Gen, Ex, Lev, Num) kapcsolta. Így jött létre a Pentateuchus világ teremtésétől Mózes haláláig terjedő mai formája.

A R két, eredetileg önálló, szemléletében és irodalmi jellegében eltérő, de egyenlő tekintélyű elbeszélő művet használt fel. Mindkettő a világ teremtésével kezdődik, és jellegzetességeik alapján felismerhetők a jelenlegi szövegben. Az egyik a babiloni fogság idején keletkezett ún. Papi-írás (P), a másik a szaknyelven Jehovistának (JE) nevezett, és a királyság idejéből származó ősi elbeszélő mű. Már a Jehovista megnevezés is jelzi ennek

az elbeszélő műnek összetettségét, Jahvista elbeszélő mű (J) Elohistá (E) részekkel történt kiegészítettségét. Hozzá kell tenni azt is, hogy a keletkezés hosszú folyamata során további, más eredetű részletek is bekerültek a Pentateuchus-hagyományba. Ennek következtében a mai Pentateuchusban nagy számban találunk olyan szövegeket, amelyek nem sorolhatók a nagy „források” (JEDP) egyikéhez sem, és a R tevékenységének sem tulajdoníthatók. Annak is vannak nyomai, hogy a nagyredakció után is kerültek szövegek a Pentateuchusba, pl. Gen 14.

A R munkáját főleg az jellemzi, hogy igyekezett a felhasznált anyag sajátosságait megőrizni, és harmonizáló tevékenységét a lehető legcsekélyebbre korlátozni. Ugyanakkor forrásait nemcsak egymás mellé helyezte, hanem egybeötvözésükre is törekedett. A R tisztában volt azzal, hogy az Izraelnek adott isteni kinyilatkoztatás csak az egészben van, amely egységében többlet a források pusztá egymásmellettségével szemben. A feldolgozott anyag eredeti sajátosságait azonban nem szüntette meg. Változtatásai elsősorban a részletek elhagyásában, illetve átcsoportosításában mutatkoznak meg, a mű egységének érdekében. A két elbeszélő mű egybedolgozásánál a Papi-írást vette keretként, és a másikkal (JE) egésszé formálta, kisebb-nagyobb redakciós beillesztések vagy a fentebb említett változtatások segítségével. Az így létrejött összefüggésben feldolgozott hagyomány új értelmezést kapott. A végső állapot megértéséhez viszont szükséges a források eredeti sajátosságainak kutatása és ismerete.

b) A Pentateuchus szövege

GENEZIS

A Genezis könyvét két egységre bonthatjuk: az őstörténet (Gen 1–11) és a pátriárkák történetére (Gen 12–50).

A bibliai őstörténet (1–11)

A bibliai őstörténet leírásában a J (Jahvista) és P (Papi-írás) szövege nagyjából egyenlően oszlanak meg, az E (Elohistá) viszont nem szerepel.

Két teremtéstörténettel kezdődik. Az első a P-hez tartozó, úgynevezett hatnapos teremtéstörténet (1, 1–2, 4a), amelynek élén egy feliratnak is tekinthető bevezetés áll: „Kezdetkor teremtette Isten az eget és a földet” (1. v.). Az „az eget és a földet” annak kifejezése – a héber gondolkodás szerint –, hogy az egész világot Isten teremtette. A 2. vers – „a föld pusztá volt és üres, sötétség borította a mélységet, és Isten lelke lebegett a vi-

zek felett” – megadja a teremtés művének háttérét, amely tulajdonképpen a semmi szemléletes leírása. Ezután ünnepélyes stílusban hat napra osztva elbeszéli a világ teremtését. A hat nap keretében leírt teremtés nem más, mint a bevezető kijelentés – mindent Isten teremtett – részletezése, kibontása, ábrázolása. Ami a világban található, minden Isten alkotása. Első nap teremtette Isten a világozságot és a sötétséget, második nap az égboltozatot, szétválasztva vele az alsó és felső vizeket, harmadik nap a szárazföldet és a tengert, valamint a növényeket, negyedik nap az égitesteket, napot, holdat és a csillagokat, ötödik napon a halakat és madarakat. Végül a hatodik napon a szárazföldi állatokat és az embert, a teremtés koronáját, akit férfinak és nőnek teremt. Mint Isten képmására és hasonlatosságára teremtett lény, az ember Isten uralmából részesül a világban. A teremtés eseményeit a hetedik nap, a nyugalom napja zárja. Ezt követi a J-hez tartozó második teremtéstörténet (2, 4b–25), amely a teremtés előtti állapot, a semmi, képszerű leírásával kezdődik. Eső híján nem volt a növényzet, és az ember sem létezett. Isten esőt hullatott a földre, és elsőként az embert teremt meg, aki az egész teremtés középpontja, Isten mindent érte teremt. Az elbeszélés szemléletes leírása szerint Isten fazekasmesterként a föld porából alkotja az embert, akinek teste tehát ugyanabból az anyagból van, mint a látható világé. Életét isteni lehelet által kapja. Isten kertet telepít, amelyet az embernek ad, hogy azt őrizze és művelje. Minden az övé a kertben, csupán a jó és rossz tudásának fájáról nem ehét. A tilalom megszegése az ember halálát jelenti. A kert birtoklása tehát erkölcsi felelősséggel jár. Isten megteremti az állatokat is. Az ember az eléje vezetett állatoknak nevet ad, ezzel meghatározza létüket, valóságukat. Társat azonban nem talál bennük, hanem csak az asszonyban, akit Isten az ember oldalbordájából alkot, ezért „csontja és húsa”. Az asszony és a férfi között fennálló életközösség alapja az embert teremtő isteni akarat.

Az Istentől teremtett harmonikus állapot azonban felborul. Az ember egy külső erő, a kígyó indíttatására megszegi az isteni parancsot. Erről szól a J-hez tartozó bűnbeesés elbeszélése (3, 1–24). Az asszony hallgat a kígyó szavára, eszik a tiltott fa gyümölcséből, majd készítésére férje is. Szemeik megnyílnak. Az így szerzett tudás azonban nem teszi őket Istennel egyenlővé, csak arra szolgál, hogy felismerjék mezítelenségüket és gyengeségüket. Menekülnek Isten elől, aki azonban felelősségre vonja őket a kígyóval együtt. Büntetése következtében folytonos harc lesz az asszony és a kígyó, az asszony ivadéka és a kígyó ivadéka között.

Az asszony fájdalommal szüli meg gyermekét és a férfi uralkodni fog rajta. A férfi munkája gyötrelmes lesz és eredménytelenségével kell számolnia, mert a föld is átkozott lesz bűne miatt. Élete halállal végződik, visszatér a földbe, amiből lett. Az Isten és ember kapcsolatában is fordulat következik: megszűnik az eddig tapasztalt bensőséges viszony. Az embernek el kell hagynia az Isten ajándékaként kapott kertet, elérhetetlenné válik számára az élet fája. Isten elzárja előle az odavezető utat. A P és a J teremtéstörténetét a R (végső Redaktor) kapcsolta össze, s ezzel sikerült neki az emberről és a kezdetről nagyobb távlatú képet adni. A P nem ismeri a bűnbeesést, a J viszont az ember istenképiségét. Az egybe-dolgozás lehetővé tette a bűn fokozatos elhatalmasodásának ábrázolását is.

A következő – J-től eredő – eseménysor (4, 1–16. 17–24) szorosan kapcsolódik a bűnbeesés elbeszéléséhez: az élet kibontakozása a jó és rossz irányába, amelynek első láncszeme Kain és Ábel története (4, 1–16). A bűnbeesés után az emberi élet tovább megy, Évának gyermekei lesznek. Elsőszülötte Káin, aki földműves, majd újabb gyermeke születik, Ábel, aki pedig juhásztor. Az elsőszülött Káin testvére gyilkosává válik. Mindketten áldozatot mutatnak be Istennek terményeik zsgengéből, de a bűn már ott leselkedik a Káinban felébredt féltékenység miatt. Isten Ábel áldozatát elfogadja, az övét nem. Nem tud uralkodni ellenséges indulatán és megöli testvérét. Isten számon kéri Ábel vérért Káintól, de örökodik a gyilkos élete felett is: Káint nem ölheti meg senki.

A bűn nem akadályozza meg az emberi kultúrtevékenység kibontakozását (4, 17–24). A Káintól származó nemzedékek alatt felvirágzik a kultúra és civilizáció, kibontakoznak a művészetek, de ezzel együtt megjelenik a poligámia is. Káin leszármazottai között pedig megszokasodik a bosszú és a gyilkosság.

A kép mégsem egyoldalúan sötét, mert Ádámtól Szent nevű gyermekén keresztül a nemzedékek egy másik sora is ered, amelynek egyes tagjai Isten kiváló emberei (Hénok, Noé). Ezt a sort írja le a vízözön előtti ősatyák nemzetségtáblája (5), amelyet a R a P-ből vett át és áthidalja vele az emberiség vízözönig tartó őstörténetét. Csupán egy töredék ered a J-től (4, 25–26). A nemzetségtábla végén áll Noé, akinek neve az áldást idézi az Istentől megátkozott földön (5, 29), a Biblia pedig később igaznak és feddhetetlennek jellemzi őt (Gen 6, 9).

Az emberiség történetében a bűn újabb fordulatot hoz; az egész teremtés rendjét fenyegető isteni büntetést, a vízözönt (6, 5–9, 17). A vízözön bűn-

tetését bevezető esemény a J-tól ered. Isten fiai feleségül veszik az emberek leányait, s házasságukból születnek az óriások. Az ember eltévelyedett, Isten csak 120 évet hagy az emberi élet számára (6, 1–4). Ezt követi a vízözön leírása, amit a R a J és a P elbeszéléséből szőtt eggyé. Vezető fonalként a P szolgál, ebbe helyezte el a J elbeszélésének részleteit, s ez az oka a történetben előforduló ismétlődéseknek. Isten megállapítja, hogy megnövekedett az ember gonoszsága, szívének szándéka csak rosszra irányul, gondolatai téves utakon járnak, ezért elhatározza az emberiség elpusztítását a vízözön által. Noé azonban igaz ember, ezért Isten megmenti őt és három fiát (Szem, Kám és Jáfet) feleségeikkel együtt a pusztulástól. A vízözön végén Noé áldozatot mutat be, amelyet Isten kegyesen fogad és ígéretet tesz, hogy a föld az ember minden rosszra hajlósága ellenére megőrzi azokat a fizikai törvényeket, amelyek az élet fenntartásához szükségesek (évszakok változása) (8, 21–22). Isten új rendet ad a világnak, megáldja Noét fiaival együtt, s megengedi az állatok húsának evését. Szövetséget köt Noén keresztül az emberiséggel és ünnepélyesen megígéri, hogy nem lesz többé vízözön. Ennek a szövetségnek és ígéretnek jele a szivárvány (9, 1–17).

A vízözön után az emberiség ismét szaporodni kezd. Az őstörténetnek ez az utolsó része a népek története címen foglalható össze (9, 18–11, 32). Noé nemcsak a vízözön főszereplője, hanem a kultúra ápolója is. Szőlőt telepít s a bortól részegségbe esik. Ennek kapcsán mutatkozik be Noé három fia: Szem, Kám és Jáfet, akiktől a vízözön után emberiség származik. Kám, Kánaán atyja, tiszteletlenül viselkedik Noéval, ezért Kánaán alárendelt lesz testvéreinek, viszont Jáfet és Szem kapcsolata jó marad (9, 18–27). Az elbeszélés a J-hoz tartozik.

A népek táblája (10, 1–32) Noé három fiától származtatja az emberiséget. A bemutatott népek geográfiailag a Palesztinát körülvevő nagy területeken, Kis-Ázsia, Mezopotámia, Arábia, Egyiptom és a Földközi-tenger keleti vidékén élnek. A népek táblájának leírását a P-ből és J-ből állította össze a R.

A bábli torony építésének elbeszélését (11, 1–9) a J-nak tulajdonítják, amely leírja az emberiség egységes összefogását egy égig érő torony építésére. A torony jelképe annak az emberi törekvésnek, hogy saját határait átlépve az eget, Isten világát is uralja. Isten azonban összezavarja az építkezők nyelvét és szétszórja őket a földön. Az R célja ennek az elbeszélésnek elhelyezésével az, hogy magyarázatot adjon a népek szét-

széledésére (10, 32). Ezután következik a vízőzön utáni nemzetségtábla Szemtől Ábrahámig (11, 10–32), amely átmenet az őstörténetből a pátriárkák történetébe. A nemzetségtábla a P-hoz tartozott, mindössze egy töredék a J-é. Ábrahám atyja, Terach, a káldeus Úrból családjával együtt Háránba vándorol és ott telepedik meg.

A pátriárkák története (12–50)

A pátriárkák történetének elbeszélésanyaga a JE forrásból származik, amíg a P genealogikus természetű részletekre és néhány sematikus elbeszélésre (pl. Gen 17 és 23) szorítkozik. Az R ennek ellenére fontos szerepet szánt a P-nak, mert a P-hoz tartozó részletek segítségével fűzi folyamatos elbeszéléssé és egésszé a JE forrásból eredő pátriárkai történeteket.

Ábrahám története (12, 1–25, 11)

Ábrahám új kezdetet jelent az emberiség történetében. Isteni felszólítást és ígéretet követve feleségével, Sárával és unokaöccsével, Lóttal, elhagyja Háránt és Kánaán földjére vándorol. Isten megígéri, hogy az ő utódai nagy néppé lesznek és általa áldásban részesül a föld minden nemzetsége. Ábrahám végigvándorol az országon északi irányból, a déli területig. Móre terebintjénél Jahve megjelenik Ábrahámnak és megígéri neki, hogy utódai Kánaán földjének birtokosai lesznek. Amikor éhínség tör ki Kánaán földjén, Ábrahám Egyiptomba vándorol, ahol feleségét, Sárát, szépsége miatt a fáraó háremébe viszik. Isten közbelépésére azonban visszakapja őt, majd ismét Kánaánba térnek vissza (12).

A nyájak szaporodása miatt szűk lesz a legelő, ezért Ábrahámnak és Lótnak el kell válnia. Ábrahám nagylelkűen Lótra bízta a legelőterület megválasztását, aki a jobbikat, a Jordán síkságát választja. Elválásuk után Ábrahám az isteni ígéret újabb megerősítését kapja, majd Hebron mellett, Mamre terebintjénél telepedik le (13).

Szodoma és másik négy város harcba száll Kedor-Laomerrel, Elám királyával és szövetségeseivel. Az ütközet Sziddim völgyében történik, amelyben Kedor-Laomer és a vele szövetséges királyok győznek, s elviszik Szodoma és Gomorra minden vagyonát, sőt Lót is javaival együtt, aki Szodomában lakott. A hír hallatára Ábrahám 318 szolgájával üldözőbe veszi a győzteseket, megveri őket, és visszaszerzi az elrablott zsákmányt, kiszabadítva Lót is a fogságból. A győztes Ábrahámot Melkizedek, Sálem királya, aki a „magasságbeli Isten papja” áldással fogadja. Ábrahám

a zsákmányból nagylelkűen semmit sem fogad el, csak amit a szolgák föl-
éltek és a vele kivonult emberek bérét (14). Ezt az elbeszélést egyik
forráshoz sem lehet sorolni. Késői eredete elvitathatatlan. Archaikus és ké-
sői elemekből megszerkesztett elbeszélésről van szó, nem pedig egykori
történeti cselekmény rögzítéséről.

A történetek után Jahve látomásban számtalan utódot ígér Ábrahámnak,
amit a pátriárka hittel fogad, bár idős korára még nincs gyermeke. Majd
Jahve ismét szól Ábrahámhoz. Ígéretet ad arra is, hogy utódai birtokolni
fogják Kánaán földjét és egy különleges szertartás keretében – amelynek
formája az ókori Keleten ismert és később Jeremiás is hasonló szokást em-
lítt (Jer 34, 17–22) – szövetséget köt Ábrahámval (15).

De Ábrahám felesége, Sára meddő, ezért szolgálóját, Hágárt, feleségül
adja Ábrahámnak, hogy majd a születendő gyermeket adoptálja. A gyer-
meket váró Hágár lenézi Sárát, aki ezért sanyargatni kezdi őt. Emiatt Hágár
megszökik, de Jahve angyala visszavezeti Ábrahámhoz és megszüli gyer-
mekét, akit Ábrahám Izmaelnek nevez. Ábrahám 86 esztendő volt Izmael
születésekor (16).

Jahve ismét megjelenik a 99 éves Ábrahámnak. Kijelenti, hogy szövet-
séget köt vele, újra nagyszámú utódot és Kánaán birtoklását ígéri a
pátriárkának. Szövetsége azt jelenti, hogy „én a te, s utánad utódaid Istene
leszek”. Ennek a szövetségnek jele a körülmetélkedés, amelyet minden
nemzedéken át meg kell őrizni. Jahve megerősíti a kételkedő Ábrahámnak,
hogy idős Sárának fia születik. Ábrahám végrehajtja a körülmetélkedésre
vonatkozó isteni utasítást (17).

Három férfi jelenik meg – Jahve két angyalával – a Mamre terebintjénél
táborozó Ábrahámnak, akiket Ábrahám megvendégel. A vendéglátás köz-
ben hangzik el az ígélet, hogy egy év múlva fia lesz Sárának. Az öregsége
miatt hitetlenkedő Sárának Jahve megismétli ígéletét, amely egy esztendő
múltán fog beteljesedni (18).

Ábrahám látogatói Szodoma irányába távoznak, és útközben Isten
feltárja tervét Ábrahámnak, hogy a bűnös Szodoma és Gomorra elpusztí-
tására készül. Kérésére Isten kegyelmet ígér a városnak, ha legalább tíz
igaz embert talál benne (18). A Szodomába érkező két angyalt Lót fogadja
be, a város lakói azonban gonoszságot akarnak elkövetni velük. A két
angyal ellen semmit sem képesek tenni, a város sorsa azonban végleg el-
dőlt. Az angyalok Lótot feleségével és két leányával kimenekítik a város-
ból, Isten pedig kén és tűzeső által elpusztítja Szodomát és Gomorrát. Lót

felesége, aki az angyalok parancsa ellenére visszatekint, sóoszloppá változik, míg Lót két leányával a hegyek közé menekül. A két leány, akik utódot másként nem remélhetnek, lerészegítik apjukat, és vele való kapcsolatukból születik mindkettőnek fiúgyermek. Az idősebb leány fiának neve Moáb, a fiatalabbé Ammon. Ők az ammoniták és moábiták ősatyjai (19).

Ábrahám a Negeb vidékére vándorol, és Gerárban tartózkodik. Abimelek, Gerár királya, jóhiszeműen háremébe viteti Sárát, akit előzőleg Ábrahámnak húgaként nevezett meg, de Isten közbeavatkozása megmenti az asszonyt (20).

Isten ígérete szerint megszületik Izsák, s ezután Sára kérésére Ábrahám elúzi Hágárt Izmaellal együtt. Isten azonban kinyilvánítja Hágárnak, hogy Izmael is nagy nép atyja lesz (21). Isten próbatétel elé állítja Ábrahámot. Fiának, az ígéret gyermekének, Izsáknak feláldozására szólítja fel őt. Ábrahám kész engedelmeskedni, Isten azonban nem a gyermek valódi feláldozását, hanem csak Ábrahám hitét és engedelmességét akarja. Megújítja ígéretét, hogy Ábrahám utódai megsokasodnak, és általuk nyer áldást a föld minden népe (22).

Sára meghal Hebronban. Ábrahám sírhelyet vásárol Machpelában, Mamrétól keletre, és oda temeti őt (23). Majd elküldi szolgáját, Eliezert régi hazájába, hogy rokonai közül hozzon feleséget fia, Izsák számára. Eliezer újra sikerrel jár, elhozza Izsáknak feleségül Betuel lányát, Rebekát, Lábán testvérét (24). Ábrahám másik feleséget vesz, Keturát, akitől több gyermeke születik. 175 éves korában hal meg és Sára mellé temetik el. Ezt követi Izmael nemzetségtáblája (25, 1–18).

Izsák és Jákob története (25, 19–36, 40; 38)

Izsák Negeben lakik, ide hozza Eliezer Rebekát (24, 62–67). Rebekka meddő, ezért Izsák Istenhez imádkozik, aki teljesíti kérését, felesége fogant és ikreket szül. A születésük körülményei előre jelzik a két gyermektől származó népek sorsát. A fiatalabbik Jákob, Izrael népének ősatyja lesz. Az idősebb, az elsőszülött Ézsau, Edom ősatyja. Jákob leszármazottai uralkodni fognak Ézsau utódain, az edomitákon. Ézsau, aki vadász, egy alkalommal éhesen jön haza a mezőről, és az éppen ételt készítő öccsének, Jákobnak, egy tál ételért eladja elsőszülöttségi jogát (25).

A kitört éhínség miatt Izsák lakóhelyet változtat. Gerárban, Abimelek filiszteus király városában tartózkodik, amikor megjelenik neki Isten. Felszólítja Izsákot, hogy ne vonuljon Egyiptomba, hanem maradjon

Kánaánban. Megígéri utódainak megsokasodását és Kánaán földjének birtoklását. Izsák Gerárban marad, de elhallgatja, hogy Rebekka a felesége. Miután kiderül, hogy Rebekka Izsák felesége, a király biztosítja Rebekka érintetlenségét. Isten áldására Izsák nagyon meggazdagodik, s ez kiváltja a geráriak féltékenységét, Izsák pásztorai és a gerári pásztorok között állandó viszálykodás támad a Gerár és Beerseba közötti kutak birtoklásáért, amelynek Abimelek és Izsák szerződése vet véget (26).

Ézsau hetita nőket vesz feleségül Izsák és Rebekka nagy fájdalmára (26, 34). A megöregedett Izsák elsőszülöttségi áldásban akarja részesíteni Ézsaut. Amíg Ézsau távol van, hogy vadat ejtsen atyjának a kívánt étel elkészítéséhez, Rebekka tanácsára Jákob Ézsau ruháiba öltözve beviszi Izsákhoz az elkészített ételt. Becsapva az idős embert, aki már nem látott, megszerzi az áldást. Ézsau bosszúja elől a szülők mezopotámiai rokonokhoz, Lábánhoz, Rebekka testvéréhez küldik Jákobot (27, 1–28, 5).

Elkeseredésében és szülei bosszantására Ézsau újabb kánaánita feleségeket vesz (28, 6–9). A Mezopotámiába menekülő Jákob álmában egy égbe nyúló létrát látott, amelyen föl és le angyalok jártak. Felette állt Jahve, aki megújította az Ábrahámnak és Izsáknak tett ígéretét: Jákob utódai megsokasodtak, Kánaán földjének birtokosai lesznek, neki pedig oltalmat ígér vándorútján. Jákob felébredve álmából fogadalmat tesz, ha Jahve megsegíti, ő lesz Istene, a jelenés helyén a feje alá tett kő pedig Isten háza, és tizedet fog adni mindabból, amit Isten neki ad. A jelenés helye Bétel (28, 10–22).

Jákob elérkezik Háránba nagybátyjához, Lábánhoz, akinek szolgálatába szegődik. Lábán fiatalabb leányáért, Ráchelért, akit megszeretett, hét évig szolgál. Lábán azonban csellel idősebbik lányát, Leát adja Jákobnak, aki Ráchelért újabb hét évet kénytelen szolgálni. Lea szolgálója Szilpa és Ráchel szolgálója Bilha, Jákob mellékfeleségei lesznek. A feleségek gyermekei lesznek Izrael 12 törzsének ősatyjai. A két főfeleség között vetélkedés folyik, mert Jákob kedvence Ráchel, ő viszont sokáig meddő marad, amíg a háttérbe szorult Leának egymás után születnek fiai (29, 1–30, 24). Lea gyermekei: Ruben, Simeon, Lévi, Juda, Isszachár, Zebulun és egy leány, Dina. Szilpa gyermekei: Gád és Áser. Ráchel gyermekei: József és Benjámín, Bilha gyermekei: Dán és Naftáli.

A Lábánnál töltött évek után Jákob Isten felszólítására vissza akar térni Kánaánba. Szerződést köt Lábánnal, amelynek alapján megkapja szolgálatának bérét. Jákob cselt alkalmaz, és Lábán rovására hatalmas vagyonhoz jut (30, 25–43). Lábán és fiai azonban féltékenyek lesznek Jákobra, aki

ezért titokban kénytelen feleségeivel, gyermekeivel és vagyonával elmenekülni. Lábán üldözőbe veszi Jákobot, de isteni intés figyelmezteti, hogy ne merjen Jákobnak ártani. Jákob és Lábán találkozása Gileád hegyénél ezért békés kimenetelű és szövetséget kötnek egymással (31, 1–32, 1).

Jákob Kánaán földjéhez érve félelmében követeket küld Ézsauhoz, ajándékokkal akarja bátyja esetleges haragját kiengesztelni és Istenhez fordul támogatásért. A Jabbok folyó gázlójánál – miután családját átvezette a folyón – Jákob hajnalig tusakodik egy férfivel, aki megbénítja lábát. Jákob csak akkor engedi el, amikor megáldja őt, és ekkor kapja az Izrael nevet, amelynek jelentése „Istennel viaskodó”. Jákob a küzdelemben erősnek mutatkozva biztosítékot kap, hogy Ézsau elől megmenekül. A viaskodás helyét Penuelnek nevezi, jelentése: „szemben az Istennel” (32). Jákob találkozik Ézsauval, s a testvérek kiengesztelődnek egymással, de Jákob – mivel még mindig fél Ézsautól – kifogásokat talál, hogy útjaik elváljanak. Ézsau Szeirbe, Jákob Szukkot felé vonul, majd Szichem környékén telepedik meg (33). Szichem fejedelmének fia elrabolja Jákob leányát, Dinát, és erőszakot követ el ellene. Feleségül akarja venni Dinát, ezért Szichem fejedelme megegyezik Jákobbal, de Dina testvérei, Lévi és Simeon bosszút állnak Szichem lakóin. Tettük azonban Jákob rosszallásával találkozik (34).

Isten felszólítja Jákobot, hogy menjen Bételbe és építsen ott oltárt, ígérete szerint. Az elindulás előtt Jákob házának tagjai eltávolítják maguktól az idegen istenek kultikus tárgyait, amelyeket ő Szichem mellett a tölgyfa alá és el. Bételben oltárt épít. Isten ismét megjelenik, megújítja neki Abrahámnak és Izsáknak tett ígéreteit. Elvonulnak Bételből. Efrát mellett Ráchel szülés közben meghal, s itt temetik el, a megszületett gyermeket Benjaminnak nevezik. Ruben bemegy Bilhához, atyja mellékfeleségéhez, és ezzel meggyalázza atyja ágyát. Jákob elérkezik Izsákhöz Hebronba, aki 180 éves korában meghal (35). A 36. fejezet részletesen leírja Ézsau családfáját: feleségeit, gyermekeit, leszármazottait, Edom királyainak sorát.

A 38. fejezet és Támár története. Judának kánaánita feleségétől három fia lesz. Elsőszülöttje számára egy Támár nevű feleséget vesz, fia azonban hamarosan gyermektelenül meghal. Így jár öccse is, így ő sem támaszt utódot bátyjának. Ez után Támár – hiába várta, hogy szokás szerint a legkisebb fiúhoz adják – elcsábítja a már örvegy Judát, aki lefátyolozott menyét rossz nőnek véli és gyermeke születik tőle. Utólag Juda igazat ad neki: Támárnak joga volt a gyermekhez. Ez a fiú, Perek, szerepel később Dávid családjában.

József (37; 39–50. f.)

Jákob Józsefet szereti a legjobban gyermekei közül. Kivételezik vele, szép köntöst csináltat neki, József pedig beárulja testvéreinek hibáit, akik emiatt gyűlöltek őt. József két álmot lát, amelyekből világosan kitűnik, hogy uralkodni fog testvérei felett s ezt elmondja nekik, ezért még jobban meggyűlölik. Egy alkalommal Jákob elküldi Józsefet a nyáját legeltető testvéreihez. Dotainban találja meg bátyjait, akik most megfelelőnek látják az alkalmat öccsük elvesztésére. Először meg akarják ölni, de Ruben tanácsára elállnak a gyilkosságtól és egy üres ciszternába dobják. Ruben valódi szándéka az, hogy később kimenti öccsét. Végül úgy határoznak – Juda tanácsára, aki szintén kerülni akarja a gyilkosságot –, hogy az Egyiptomba haladó izmaelita (másik hagyomány szerint mídiánita) kereskedőknek rabszolgaként eladják. A később visszatérő Ruben már nem találja öccsét a ciszternában. Testvérei József köntösét állat vérébe mártva Jákobhoz küldik, s ezzel színlelik, hogy a fiút állat tépte szét. Jákob hosszú ideig gyászolja fiát.

A mídiániták eladják Józsefet Potifárnak, a fáraó főemberének (37).

Egyiptomban Józsefet mindenben Isten segítsége kíséri. Potifár háza élére kerül, aki megbízik benne és vagyona kezelőjévé teszi. Potifár felesége el akarja őt csábítani, de József ellenáll, ezért az asszony álnokul csábítással vádolja, mire börtönbe kerül. Isten azonban itt is Józseffel van, s a börtönfelügyelő jóindulatába fogadja (39). Nem sokkal ezután a fáraó börtönbe veti sötömesterét és pohárnokát, ahol mindketten álmot látnak. József megfejti álmukat, amely szerint a sötömestert kivégzik, a pohárnok pedig visszakerül méltóságába. Az események beigazolják József szavait (40).

A fáraó egy alkalommal két álmot lát: a Nílus mellett hét kövér tehén legelészik, amelyeket a folyóból kijövő hét sovány tehén felfal. Ezután hét szép kalász nő, amelyeket hét száraz kalász elnyel. Álmát Egyiptom bölcsei nem tudják megfejteni. A pohárnok visszaemlékezik József álmofejtésére. Előhozzák Józsefet a börtönből, aki megfejti a fáraó álmát: hét gazdag, termésben bő esztendő jön, amelyeket hét ínséges esztendő követ, ezért a hét bő esztendőben kellő mennyiségű gabonát kell elraktározni a szűkös évekre. A fáraó kitünteti Józsefet, Egyiptom élére állítja, és a termés begyűjtésének, raktározásának és szétosztásának felügyeletével bízta meg. József Egyiptomban megházasodik, és két fia születik: Manasszé és Efraim. A termékeny és ínséges esz-

tendők bekövetkeznek, nemcsak Egyiptomban, hanem Kánaánban is, Egyiptom azonban nem szenved hiányt az előre begyűjtött gabona miatt (41).

A Kánaánban kitört éhínség miatt Jákob Egyiptomba küldi tíz fiát gabonáért, csak Benjámint, József öccsét nem engedi el. József felismeri testvéreit, akik azonban nem ismerik fel őt, és leborulnak előtte, mint a fáraó képviselője előtt. József álma beteljesedett. Mielőtt felfedné kilétét, előbb próbára teszi őket, kémkedéssel vádolja meg testvéreit és ennek megfelelően bánik velük. Amikor bátyjai elmondják, hogy egy közülük otthon maradt, József Simeont Egyiptomban tartja. A többiek hazamehetnek, de hozzák el otthon maradt legfiatalabb öccsüket és akkor elhiszi, hogy igaz emberek. A testvérek ennek hallatára egymás között tanakodva elismerik bűnösségüket József elvesztésében. Hazaérve elbeszélik Jákobnak a történeteket, aki azonban nem hajlandó Benjámint velük elengedni. Mindegyik testvér megtalálja zsákjában a gabonáért járó pénzt, amit József rendeletére adtak vissza nekik (42).

Az éhínség növekedése ismét Egyiptomba kényszerít Jákob fiait gabonát vásárolni. Miután Juda személyes biztosítékot vállal, Jákob hajlandó velük elengedni Benjámint. Egyiptomba érve ismét Józseffel találkoznak, aki szabadon engedi Simeont, és testvéreivel közös lakomát rendez (43). József még nem fedi fel kilétét, hanem még egyszer próbára teszi őket. Titokban Benjámin gabonás zsákjába rejteti ezüst poharát, s amikor Jákob fiai eltávoznak, József visszahozatja és lopással vádolja őket: akinek zsákjában az ezüst poharat megtalálják, rabszolga marad Egyiptomban, a többi hazamehet. Mivel a pohár Benjáminnál volt, Juda könyörög Józsefhez atyjáért, akit Benjamin elvesztése sírba vinne, és magát ajánlja fel rabszolgának Benjamin helyett (44). Ennek hallatára József felfedi kilétét. Nem vádolja testvéreit: Isten az ő bűnüket használta fel arra, hogy megmentse Jákob házanépét. Nem testvérei küldték, Isten vezette őt Egyiptomba. Jákobbal együtt idehívja őket, hogy ellátásukról gondoskodjon. Maga a fáraó is megerősíti a meghívást, József bőséges ajándékokkal Kánaánba küldi testvéreit atyjukért, aki kész Egyiptomba menni, hogy még egyszer lássa kedves fiát (45).

Jákob Egyiptomba menet Beersebában áldozatot mutat be, Isten pedig látomásban segítségéről biztosítja. József atya elé megy Gósenbe, majd a fáraó is fogadja Jákobot fiaival együtt. Az izraeliták Gósen földjén, Ramzesz vidékén telepednek le (46, 1–47, 12). A hosszú ínséges esztendő

alatt, a gabona fejében József Egyiptom egész lakosságát a fáraó rabszolgájává teszi (47, 13–26).

Halálához közeledvén Jákob megesketi Józsefet, hogy halála után Kánaán földjén, atyái sírboltjában temeti el őt (47, 27–31). Ezután Jákob adoptálja Manasszét és Efraimot, József két fiát, megáldja őket, úgy, hogy jobbját a fiatalabb Efraimra, balját az idősebb Manasszera teszi. Ezzel kifejezésre juttatja, hogy a fiatalabb Efraim az idősebb Manassze ura lesz (48). Jákob összehívja fiait és rövid jövődölésekben szól az egyes izraelita törzsekről, akiket az ott álló ősatyjaik képviselnek, majd megáldja őket. Áldásában kiemeli Judát testvérei közül. Parancsot ad, hogy ősei sírjába, Mamrétől keletre, a machpélai barlangban temessék el, ha majd meghal (49). Jákob fiai végrehajtják atyjuk temetésére vonatkozó utasítását. A temetés után József ismét jóakarataról, megbocsátásáról és gondoskodásáról biztosítja a még mindig bosszútól tartó testvéreit. József 110 évig él. Megesketi Izrael fiait, hogy ha visszatérnek Kánaánba, magukkal viszik csontjait. A Genézis József halálával végződik (50).

EXODUS

A könyv arról kapta nevét, hogy első része az izraeliták Egyiptomból való kivonulását beszéli el. Tartalmában azonban az elbeszélések mellett még előírások és jogi szövegek is találhatók.

Az elbeszélő szövegek a következő nagyobb egységekre bonthatók: 1, 1–15, 21 szabadulás Egyiptomból, – 15, 22–18, 27 vándorlás a pusztában a Sínai-hegyig, – 19, 1–20, 21; 24; 32–34; szövetségkötés és a szövetségkötéssel kapcsolatos események a Sínai-hegynél.

A törvények és előírások szövegének megoszlása: 20, 1–17 dekalógus; 20, 22–23, 33 az ún. Szövetség könyve, – 25–31; 35–40 a szent sátor elkészítésére és felállítására vonatkozó előírások, 34, 10–26 Jahve priviligikus joga.

A források (JE–P) felhasználásának tekintetében jellemző, hogy a mózesi kor ábrázolásánál a P elbeszélések – törvénytörvények – a pátriárkai elbeszélésekkel ellentétben – mennyiségileg is jelentős szerepet kapnak (Exodus – Leviticus – Numeri). Az R sokszor nagy, összefüggő egységeket vett át a P szövegéből és beillesztette az események menetébe. A JE és P szövegének harmonizálását sikeresen hajtotta végre, bár adott esetekben – mivel mindkét forrás szövegé-

ből a lehető legtöbbet akarta megőrizni – nem tudta elkerülni az ismétléseket.

Szabadulás Egyiptomból (1, 1–15, 21)

A könyv kiindulásként leírja az izraeliták sanyarú helyzetét Egyiptomban és a szabadulás reményét Mózes megszületésével. A R ennek során részleteket dolgoz be a P-ből a JE gazdagabb elbeszélésébe. Rövid visszatekintésben bemutatja Jákob egész családját, amely Egyiptomba vándorolt. A 70 tagból álló nemzetség megnövekedett és megerősödött. Az új fáraó nem ismeri József érdemeit és az izraeliták számszerű megsokasodását veszélyesnek találja, attól tartva, hogy háború esetén az ellenséghez csatlakoznak. Ezért Pitom és Ramzesz városok építésénél robotmunkára kényszerítik az izraelitákat, hogy gátat vessenek szaporodásuknak. Amikor a fáraó látja ennek a rendeletnek az eredménytelenségét, utasítja a bábákat a születendő fiúgyermek megölésére, csak a lányokat hagyhatják életben. A bábák azonban nem engedelmeskednek az utasításnak, az izraeliták száma pedig növekedik. Ekkor a fáraó egyes parancsba adja, hogy minden megszületendő fiút vessenek a folyóba, a lányok életben maradhatnak (1).

Ilyen körülmények között születik Mózes Lévi törzsből. Anyja nem akarja a gyermeket megölni, hanem hónapokig rejtegeti. Amikor tovább nem titkolhatja a fiút, egy szurokkal bekent papíruszkosárba teszi, és a folyó partján a nád közé helyezi, remélve, hogy valaki megszánja és magához veszi. A fáraó leánya éppen fürödni jön a folyóhoz, megszánja a gyermeket, felnevelteti és a Mózes nevet adja neki. Mózes a királyi udvarban sem feledkezik meg származásáról, és az izraelitákhoz tartozónak vallja magát. Amikor felnövekedik, felkeresi népét és segíteni próbál nekik nyomorúságos helyzetükben, népe azonban nem ismeri el őt vezetőjének. Mózes megöl egy izraelitát ütlegelő egyiptomit, és amikor az eset kiderül, menekülni kényszerül Midiánba. Itt él idegenként, majd megházasodik, felesége neve Cippora. Itt születik fia is, Gersom. Apósa neve egyik hagyomány szerint Reuel (2, 18), a másik szerint Jetró, Midián papja (3, 1). Isten azonban nem feledkezik meg szorongatásban szenvedő népről és meghallgatja imájukat (2).

A következő fejezetek leírják Mózes meghívását és első sikertelen tárgyalásait a fáraóval. A R forrásait úgy használja fel, hogy először a JE szövegéből elbeszéli az eseményeket (3, 1–6, 1), majd megismétli Mózes

meghívását a P változata szerint (6, 2–7, 7). Mózes Midiánban – a Sínai-félszigettől és az Akabai-öböltől keletre – apósa juhait legelteti. Eközben egy alkalommal eljut a Hórebhez, az Isten hegyéhez, ahol isteni jelenésben van része. Isten egy égő csipkebokorból szól Mózeshez, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Majd Jahve néven – jelentése „Én vagyok, aki vagyok” – nyilatkoztatja ki magát neki. Jahve látja népe nyomorúságos helyzetét, s ezért Mózeset küldi megszabadításukra. Mindenható segítségét ígéri, és küldetése sikeréről biztosítja őt: Izrael megszabadul az egyiptomiak szolgaságából és birtokul megkapja Kánaán földjét. Jahve a vonakodó Mózesnek megerősítésül csodajeleket tesz – botját kígyóvá, majd újra bottá változtatja –, és szóvivőül áront rendeli mellé. Mózes elfogadja a küldetést, és családjával együtt visszatér Egyiptomba. Útközben találkozik Áronnal és közli vele a történeteket. Mózes és Áron Egyiptomban összegyűjtik a nép véneit. Áron beszámol arról, amit Jahve Mózesnek mondott, Mózes pedig a nép előtt bemutatja a csodajeleket. A nép hisz nekik (3–4), Mózes és Áron pedig a fáraó elé járulnak: engedje, hogy az izraeliták kivonuljanak a pusztába, Jahvének áldozatot bemutatni. A fáraó visszautasítja a kérést és még súlyosabb robotterhekkel sújtja a népet. Az izraelita munkavezetők ezért Mózes és Áron ellen lázadoznak (5). A 6, 2–7, 7 ismét elbeszéli Mózes meghívását, Jahve kinyilatkoztatását és ígéreteit, majd leírja Mózes és Áron családfáját.

Az Egyiptomot sújtó büntetéseket bevezető epizód a P-ből ered. Mózes és Áron a fáraó előtt csodát tesznek. Áron a földre dobja botját, amely kígyóvá változik, de ugyanezt Egyiptom varázslói is képesek megtenni. S bár Áron botja elnyeli a varázslók botját, a fáraó nem hajlandó elengedni az izraelitákat. Ezután következik az egyiptomiakat sújtó 10 csapás leírása. Mózes sokszoros kísérlete, hogy a fáraó megátalkodottságát megtörjék és Izrael elbocsátására bírják. A fáraó csak az utolsó csapásnál enged. A R a csapások leírását a JE és a P szövegének összedolgozásából alakította ki. A JE leírása részletesebb és kevésbé sematikus, és nagyobb szerepet kap Mózes tárgyalása a fáraóval, akit Isten parancsára már kezdetben felszólít a nép elbocsátására. Ennek megtagadása azonnal kilátásba helyezi a következő büntetést. A csapás beállta után a fáraó kéri Mózeset a büntetés elhárítására, de aztán megkeményíti szívét. Áron szerepe háttérbe szorul (példaként: Ex 8, 16–28 a 4. csapás: bögölyök, eredetileg csak a JE szövegében). – A P leírása az isteni hatalom igazolására helyezi a hangsúlyt, és a következő sémát követi: Is-

ten parancsa Mózeshez és Áronhoz, akik az isteni utasítást végrehajtják a csapás előidézésére. Ezt az egyiptomi varázslók is megpróbálják utánózni. A csapás ellenére a fáraó megkeményíti szívét (példaként: Ex 8, 12–15 a 3. csapás: a szúnyogok, eredetileg csak a P szövegében). A csapások sorrendje: Egyiptom vizei vérré változnak, – Egyiptom egész földjét békák lepik el, – szúnyogok kínozzák az embereket és állatokat egyaránt, – majd bögölyök jelennek meg Egyiptomban, – ezután dögvész, pusztító járvány sújtja az egyiptomiak állatait, – fekélyek keletkeznek emberen és állaton, – az egész országot érő jégeső elpusztítja mindazt, amit a mezőn talál, embert, állatot és vetést, – sáskajárás felfalja a jégesőtől megkímélt termést is, – háromnapos sötétség száll az országra, – az elsőszülöttek halála (7, 8–11, 10). A csapások az izraelitákat elkerülik.

Az elsőszülöttek halálát megelőzi és követi Jahve rendelkezése a pászkabarány és kovásztalan kenyér ünneplésére, melyet a R, a JE és P szövegéből vett nagy egységekből állított össze. A kivonulás estéjén az izraelitáknak családonként egy hibátlan, egyéves, hím bárányt vagy kecskét kell levágniuk, és vérével megkenni a ház szemöldök- és két ajtófélfáját, ahol a bárányt elfogyasztják. Ahol ezt megteszik, ott a lakókat nem éri az elsőszülöttek halálának csapása. A bárány húsa tűzön kell megsütni, fejével, lábával és belső részeivel együtt, csontot nem törhetnek benne. Még az éjjel kell elfogyasztaniuk, derekukat felövezve, saruval lábukon és bottal a kézben. Kovásztalan kenyeret és zöldsalátát egyenek hozzá, ami pedig a bárányból marad, azt tűzön égessék el. A pászkabarány és a kovásztalan kenyér ünnepét nemzedékről nemzedékre meg kell ülni. A kivonulás hónapja Abib (fogás után Niszán), az év első hónapja lesz, s a hó tizennegyedik napján, a naplemente és sötétedés között kell a bárányt levágni és a leírt módon elfogyasztani. A tizennegyedik nap estéjétől a huszonegyedik nap estéjéig kovásztalan kenyeret kell enniük, és ez idő alatt az izraeliták kötelesek minden kovászosat eltávolítani házaikból. Izraelben minden elsőszülött Jahve tulajdona, ezért az elsőszülött fiúgyermeket meg kell váltani. – Az elsőszülöttek halála éjfélkor bekövetkezett, s a fáraó még az éjjel hívhatja Mózeszt és Áront, hogy megadja az engedélyt az elvonulásra. Az izraeliták Ramzeszből Szukkot felé indulnak. Szukkotból a Sás-tenger menti pusztán vezető úton mennek tovább, s Etám-ban táboroznak le. Jahve nappal felhőoszlopban, éjjel tűzoszlopban

halad velük, hogy mutassa az utat. József csontjait is magukkal viszik (12–13).

A fáraó megbánja, hogy elengedte az izraelitákat, ezért harci szekerekkel felszerelt serege üldözőbe veszi őket. Az izraeliták Pi-Hachirót előtt, Migdol és a tenger között, Baal-Cefonnal szemben táboroznak a tenger partján. Jahve azonban megmenti népét. A felhőoszlop az egyiptomi sereg és az izraeliták tábora között helyezkedik el, s a sötétség miatt az egyiptomi sereg nem férkőzhet az izraeliták táborához. Mózes a tenger partján kinyújtja kezét, és Jahve erős széllel viasszaszorítja és kiszáritja a tengert. A kettévált víz között az izraeliták átkelnek, míg az üldöző egyiptomiakat a visszatérő hullámok elborítják, miután Mózes Isten parancsára ismét kinyújtja kezét a tenger fölé (14). A 15. fejezet Mózes és az izraeliták hálaénekét tartalmazza.

Vándorlás a pusztában a Sínai-hegyig (15, 22–18, 27)

A Sínai-hegyhez tartó vándorlás eseményeinek jelentős részét a JE szolgáltatja, de a R a P szövegéből is felhasznált részeket.

Az izraeliták a Sás-tengertől Sur pusztája felé veszik útjukat. Háromnapi menetelés során nem találtak vizet, és Marába érve is csak keserű vízre találtak, ezért zúgolódni kezdenek Mózes ellen. Mózes Jahve parancsára egy bizonyos fát dob a vízbe, amitől az édessé válik. Marából Elimbe tartanak, ahol bőséges vízforrások várják őket. Innen Szin pusztájába jutnak, amely Elim és a Sínai-hegy között terül el. A pusztában az izraeliták ismét zúgolódni kezdenek Mózes és Áron ellen az éhség miatt és visszavágnak Egyiptom húsosfazekaihoz. Jahve azonban húst és kenyeret ígér a népnek: fürjek lepik el a tábor, és manna hull a tábor környékére. Jahve megparancsolja, hogy a mannából mindeki csak egy napi szükségletnek megfelelően szedjen, csupán a hatodik napon szedjenek két napra, vagyis a szombati napra is, hogy megtarthassák a szombati nyugalmat, amelyet parancsként adott nekik. A mannából egy edénnyel eltesznek tanúságot a jövőre nemzedékek számára. Negyven évig esznek manna, amíg Kánaán földjére nem érnek (16).

Az izraeliták táborról táborra vándorolnak Szin pusztájában. Refidimnél lázongás tör ki a vízhiány miatt, Mózes azonban botjával a sziklából vizet fakaszt. A vízfakasztás helyét Masszának és Meribának nevezi el, mert Jahve fiai ott zúgolódtak és kísértették meg Jahvét. Az amalekiták megpróbálják, hogy Refidimnél viasszaszorítsák a vándorló izraelitákat, akik

azonban Mózes imájára és József vezetésével győznek a harcban. Mózes az Isten hegyénél felkeresi apósa, Jetró. Magával hozza Cipporát, Mózes feleségét és két fiát, Gersomot és Eliázert, akiket időközben Mózes Mídiába küldött. Jetró tanácsára Mózes előjárókat rendel a nép élére, hogy ők bíraskodjanak, míg Mózes az egész népet képviseli Isten előtt, és csak a súlyosabb ügyekben intézkedik személyesen (17–18).

Szövetségekötés és a szövetségekötéssel kapcsolatos események a Sínai-hegynél (19, 1–20, 21; 24, 32–34)

A Sínai-hegynél történt események bevezető mondata (19, 1) a P-ből ered, a teofánia, a tízparancs, a szövetségekötés és Mózes Sínai-hegyre való felmenetelének leírását a JE-ből vette a R. Az Isten dicsőségének leereszkedése a Sínaira és Mózes negyven nap és negyven éjjel tartó otttartózkodása ismét a P szövegének része.

Az izraeliták az Egyiptomból való kivonulás után három hónapra a Sínai-pusztába érnek. Táborukat a hegygel szemben ütik fel. A hegy hol Sínai, hol pedig Horeb vagy egyszerűen Isten hegye néven szerepel a szövegekben. Mindez arra utal, hogy különböző hagyományokat kell keresni az elnevezések hátterében. Isten szövetséget ajánl fel, amelyet a nép készséggel elfogad, és kész teljesíteni parancsait is. Az izraelitáknak kétnapos előkészületet rendel el Jahve a szövetségekötés előtt. Harmadnap mennydörgés, villámlás, harsonazengés kíséretében sötét felhő telepedik a Sínai-hegyre, Jahve tűzben leszáll a hegyre, ahova Mózes felmegy hozzá, de a nép nem közelíthet a hegyhez. Itt jön létre az Isten és az izraeliták közötti szövetség. Isten közli a szövetség feltételeit a tízparancsolatban, amelyet Mózes elmond a népnek. Az egyes parancsok megszabják az ember számára az élet és a cselekvés legfőbb normáit (19–20).

A szövetség megkötése szertartás formájában történik. Mózes kihirdeti Jahve minden szavát és parancsát, amelyet a nép elfogad. Mózes ezután leírja Jahve minden törvényét. Másnap a hegy lábánál oltárt és 12 emlékoszlopot állít fel Izrael 12 törzsének megfelelően, majd égőáldozatot mutatnak be és bikákat vágnak le közösségi áldozatul. Mózes a vér felét az áldozati tálba önti, másik felét az oltárra hinti, és felolvassa a szövetség könyvét, a nép pedig ígéretet tesz Jahve parancsainak megtartására. Mózes ezután meghinti a népet a szövetség vérével (24, 3–8).

A szövetség megkötésének egy másik leírása szerint az Isten és Izrael közötti közösség egy lakoma keretében jön létre Isten színe előtt. Résztvevői Mózes, Áron, Nadab, Abihu és hetvenen Izrael vénei közül (24, 9–11).

Mózes Isten hívására felmegy a hegyre, hogy átvegye a kőtáblákat a törvénnyel és a parancsokkal, a népet pedig Áronra és Hurra bízva (24, 12–15a). Ekkor Isten dicsőősége leereszkedik a Sínaira, ő pedig negyven nap és negyven éjjel marad a hegyen (24, 15b–18).

Isten a Sínai-hegyen átadja Mózesnek a két kőtáblát a törvényekkel (31, 18). Ez a P megjegyzése, míg az aranyborjú imádásáról és az új kőtáblák átadásáról szóló elbeszélés a JE anyagából való (32–34). A nép, amikor látja, hogy Mózes késlekedik lejönni a hegyről, Istenről képmást – aranyborjút – készített magának Áronnal, hogy így imádja az Egyiptomi szolgaságból megszabadító Istenét. Jahve a hegyen figyelmezteti Mózeset a nép elpártolására, s a hűtlenség miatt el akarja törölni őket, hogy utána Mózesből támasszon új népet magának, de Mózes kérésére Jahve eláll szándékától. Amikor Mózes, kezében a kőtáblákkal, visszatér a táborba és látja az aranyborjú körül táncoló népet, a hegy lábánál összetöri a kőtáblákat, az aranyborjút elégeti, porrá őrli és megitatja a néppel. Magához szólítja azokat, akik hűségesek maradtak Jahvéhoz. Lévi fiai Mózes mellé állnak, és leszámolnak a táborban az elpártolókkal. Hűségükkel méltóak arra, hogy Jahve papjai legyenek. Másnap Mózes bocsánatáért esedezik Jahvéhoz a nép bűne miatt, s Jahve végül csak a vétkesek megbüntetését akarja. Felszólítja Mózeset, hogy induljon el az izraelitákkal a pátriárkáknak megígért földre, de ő maga nem hajlandó velük menni, csak angyalát küldi a nép előtt. Jahve nem akar népe között maradni, és ennek kifejezésére Mózes a táboron kívül helyezi el a találkozás sátrát. Mózes kegymelmet talál Jahve előtt, szemtől szembe beszél vele a találkozás sátrában. A nép közbenjárójaként kiesdi, hogy maga Jahve vonuljon Izrael előtt és vezesse a megígért földre. Kérésére Jahve dicsőősége elvonul Mózes előtt, arcát azonban nem láthatja (32–33).

Isten parancsára Mózes két új kőtáblát készít, és másnap felmegy a Sínai-hegyre, hogy Jahve felírja rá azokat a szavakat, amelyek az eltört táblákon voltak. Jahve felhőben leereszkedik a hegyre, kijelenti szövetséggkötő akaratát Mózesnek, és felsorolja a szövetség feltételeit, amelyeket a nép köteles hűségesen megtartani. Mózes negyven napot és negyven éjjelt tölt Jahvéval, és felírja a kőtáblákra a szövetség sza-

vait. A hegyről lejőve arca sugárzik az Istennel való találkozás következtében, ezért az izraeliták félnek közeledni hozzá. Ő azonban magához hívja Áront és a közösség vezetőit s közli velük a parancsokat. Ezután leplet borít arcára, és valahányszor Mózes Jahve elé lép, hogy beszéljen, leveszi a leplet, amikor pedig kijön, ismét befedi arcát (34).

Törvények és előírások (20, 1–17; 20, 22–23, 33; 25–31; 35–40)

Az elbeszélés menetébe illeszkedik az eredetileg a JE-ben elhelyezett dekalógus (20, 1–17) és az úgynevezett Szövetség könyve (20, 22–23, 33), egy rövid törvénygyűjtemény. Bevezetés után 20, 22 köv.) az oltárra vonatkozó törvény következik (20, 24–26), majd rendelkezések (21, 1–22, 16) a rabszolgákról, a halálbüntetést érdemlő bűncselekményekről, a testi épség és a tulajdon ellen elkövetett bűntettekről. Ezt rendelkezések követik a vallási és erkölcsi életéről (22, 17–30), az igazságszolgáltatásról (23, 1–9) és egy kiegészítés az ünnepekről (23, 10–19).

Önálló részletet képeznek a szent sátor felállítására, felszerelésére és benne a papi szolgálatra vonatkozó előírások (25–31). Külön található az előírások végrehajtásának bemutatása (35–40), amelyben megismétlődik a felállításra vonatkozó rendelkezések és előírások leírása, jelentős részben szó szerint. Ezért a két egység fejezetei majdnem megegyeznek egymással, s a P-hez tartoztak.

LEVITIKUS

A könyv kizárólag törvényeket és előírásokat tartalmaz, és a P részét alkotta. A nevét is azokról a kultikus törvényekről kapta, amelyek a levitikus papságra vonatkoznak. A Levitikus törvényszövegeiben a következő egységek találhatók: az áldozatbemutatás törvényei (1–7); – a papságra vonatkozó rendelkezések, amelyeket Áron és fiai felszentelésének leírásával mutat be (8–10); – előírások a papság számára, hogy mit kell kultikusan tisztának és tisztátalannak tartani, mit kell tenni annak, aki kultikusan tisztátalanná vált, hogy ismét tiszta legyen (11–15); – az engesztelés napjának leírása (16); – az úgynevezett Szentség törvénye, amely a Levitikus legjelentősebb gyűjteménye, nevét a következő, újból és újból előforduló kijelentésből kapta: „Szentek legyetek, mert én Jahve, a ti Istenetek, szent vagyok” (17–26); – az Istennek ajánlott fogadalmi dolgok megváltására vonatkozó rendelkezések (27).

NUMERI

A könyv onnan kapta a nevét, hogy az izraeliták népszámlálásával kezdődik. Ezután a pusztai vándorlás témáját folytatja. Szövegében a következő nagyobb egységek állapíthatók meg: népszámlálás, rendelkezések a levitákról és a tábor rendjéről (1, 1–10, 10); – az izraeliták vándorlása a pusztában a Sínaitól Kádesig (10, 1–20, 13); – az izraeliták előkészülete és bevonulása Kelet-Jordániába (20, 14–36, 13). A R nagyobb összefüggő egységeket helyezett egymás mellé a JE és P szövegéből, bizonyos epizódoknál viszont a két forrást összedolgozta (pl. képek története).

Népszámlálás, rendelkezések a levitákról és a tábor rendjéről (1, 1–10, 10)

Az egész egység – az utolsó kis részlet kivételével (10, 29–36) – a P-hoz tartozik.

Az Egyiptomból való kivonulás második évében népszámlálást tartanak az izraeliták, felkészülve a Sínaitól Kánaánba vezető útra (1–4). Az 5. és 6. fejezet különböző levitikus törvényeket tartalmaz, majd felsorolja a törzsek vezéreinek áldozati adományait, amelyeket az oltár felszenteléséhez ajánlottak fel. Végül leírja a leviták felszentelését a sátor szolgálatára (7–8).

Az izraeliták a kivonulás második évének első hónapjában a Sínai-pusztában megülik a pászkát, ezután Jahve parancsára tábor bontanak, és a tőle meghatározott rend szerint útra kelnek a Sínai-hegytől Paran pusztájába (9–10).

Vándorlás a pusztában Sínaitól Kádesig (10, 11–20, 13)

A pusztai vándorlást a nép zúgolódásának és lázadozásának sorozata kíséri. A nehézségekben a nép hitetlensége Isten beavatkozását és büntetését vonja maga után.

A következő epizódok JE forrásból valók. Először rossz sora miatt zúgolódik a nép Taberánál, Isten büntetését csak Mózes közbenjárása hárítja el. Nem sokkal ezután a mannát megelégtelve húst követelnek. Mózes ismét Jahvéhoz fordul: panaszkodik, hogy a nép terhét és elégedetlenségét egyedül kell viselnie. Isteni ígéretet kap, hogy a nép az undorodásig elég húst kap, a Mózesen nyugvó lélek pedig leszáll még hetven vénre Izrael vezetői közül. Fürjek lepik el a tábor, de Jahve megbünteti a falánkokat és zúgolódókat. A helynek Kibrot-Hattáva nevet adják, mert ott temetik a telhetetlen népet. Hacerotban Mirjam és Áron támad-

nak Mózes ellen, mert idegen asszonyt vett feleségül, és ők is úgy akarnak prófétálni, mint Mózes. Jahve azonban megvédi szolgáját, a két zúgolódót felelősségre vonja, s Mirjamt büntetésként leprával sújtja. Mózes közbenjárására meggyógyul, de hét napra kiközösítik a táborból. A nép tovább vonul Hacerotból és Paran pusztájában táborozik le (11–12).

Ezt követi a kémek története, melyet a R, a JE és a P forrásból formált meg. Ennek során a P elbeszélését részesítette előnyben. Kádesből Mózes férfiakat küld Kánaán földjének kikémlelésére, minden törzsből egyet-egyét, megbízva őket, hogy mérjék fel az ország erejét és bőségét. Ezért mintákat kell hozniuk Kánaán terményeiből is. A kémek negyven napot töltenek Kánaánban, hogy az országot megnézzék. Mikor visszatérnek Paran pusztájába, elbeszélik a föld gazdagságát, s megmutatják tanúságul a magukkal hozott hatalmas szőlőfürtöket és más gyümölcsöket. Megijeszti azonban az izraelitákat az ott lakó népek erejével s kijelentik, hogy képtelenek lesznek az ország elfoglalására. Ennek hallatára zúgolódás tör ki Jahve ellen, és a nép Egyiptomba akar visszatérni. A kémek közül csak Káleb és Józsue biztatják a népet, hogy bízzon Jahve segítségében és vonuljon Kánaánba. Jahve haragja el akarja pusztítani az egész népet, de Mózes kérésére megkegyelmez nekik. Büntetésül azonban az Egyiptomból kivonult generáció, amely látta a hatalmas isteni jeleket és mégsem hitt, nem juthat Kánaánba. Addig kell a pusztában vándorolni – negyven évig –, amíg ez a nemzedék ki nem hal, kivéve Kálebet és Józsuét. Az izraeliták most Jahve ellenére megkísérlik birtokukba venni a földet, de az amalekiták és kánaániták Hormáig verik vissza őket (13–14).

Az elbeszélés menetét a P-ből eredő törvénytövegek szakítják meg, levitikus törvények különböző dolgokról (15), a papok és leviták jogaira és kötelességeire vonatkozó előírások (18) és végül tisztulási előírások (19). A törvénytövegek között elhelyezve található Korach, Dátán és Abiram lázadásának elbeszélése (16–17). Korach lázadásának elbeszélése a P-hoz, míg Dátáné és Abiramé a JE-hez tartozott. A R Korach elbeszélését vette alapul, és ebbe dolgozta be Dátán és Abiram lázadásának történetét. A három ember – és velük még 250 a nép vezetői közül – lázadást szít Mózes és Áron ellen, hogy megszerezzék Mózes és Áron hatalmát. Korach levita, ő a papi méltóságot, Dátán és Abiram viszont Mózes politikai hatalmát óhajtják. Isten Mózes és Áront igazolja és büntetés éri a lázadókat: a föld nyeli el őket családjukkal együtt, a 250

embert pedig tűz emészti el. Áron kiválasztottságát Isten más jellel is bizonyítja. Isten parancsára minden törzs vezérenként egy-egy botot, összesen tizenkettőt helyez el a megnyilatkozás sátra elé. Lévi törzsének botjára Áron nevét írják fel. Amelyiknek botja kihajt, Jahve azt választja. A választottság jeleként Áron botja kivirágzik, ezt figyelmeztetésként megőrzik minden további lázadás ellen (16–17).

Az izraeliták Cin pusztájába jutnak és letelepednek Kádesnél, ahol meghal Mirjam, Mózes nővére. A nép zúgolódni kezd a víz hiánya miatt Mózes és Áron ellen, akik leborulva a kinyilatkoztatás sátra előtt, Jahve segítségét kérik. Isteni parancsot kapnak, hogy Mózes gyűjtse össze a népet, és botjával a sziklára sújtva fakasszon vizet. Mózes – kishitűsége miatt – kétszer üt a sziklára. Vizet fakaszt, de hitetlenségük miatt sem Mózes, sem Áron nem mehetnek be az ígért földjére. A helyet Meribának nevezik (20, 1–13). Az epizód a JE és P-ből összedolgozott elbeszélés.

Vándorlás Kádestől Moábig (20, 14–36, 13)

Az elbeszélés menetében található epizódok – Áron halála és fiának, Eleázárnak beiktatása (20, 22–29) kivételével (P) – egészen a 26. fejezetig a JE forrásból származnak. Mózes Kádesből követeket küld Edom királyához, hogy engedélyt kérjen az izraeliták átvonulására Edom földjén. Ígéretet tesz Edom teljes sértetlenségére és az elfogyasztott víz megtérítésére. Az átvonulást azonban nem engedélyezik, ezért az izraeliták megkerülik Edomot. Kádesből a Hór hegyéhez vonulnak, ahol Isten kijelenti, hogy Áronnak meg kell halnia. Mózes az elhunyt Áron főpapi méltóságát Eleázár, Áron fiára ruházza át (20, 14–29).

Arad királya, aki Kánaán déli részén uralkodik, megtámadja az izraelitákat, de azok győznek. Elindulnak Hór hegyétől a Sás-tenger felé vezető úton, hogy megkerüljék Edomot. Ismét zúgolódás támad a nép között a vándorlás fáradalmai miatt, Jahve ezért tüzes kígyókat bocsát rájuk. Mózes azonban közbenjár a csapás elhárításáért, és Jahve parancsára póznára erősít egy rézből készült kígyót. Akit kígyómarás ért és föltekint a rézkígyóra, az életben marad. – Az izraeliták tovább vonulnak a Moábtól keletre eső pusztában – kikerülve Moáb területét is – és eljutnak az Arnon-patakon túlra, amely határt alkot a moabiták és az amoriták között. Követeket küldenek Szichonhoz, az amoriták királyához, akinek Hesbon volt a székhelye. Engedélyt kérnek tőle a területen való átvonulásra és biztosítják, hogy semmiben sem tesznek kárt, csak az úton vonulnak. Szichon azonban el-

utasítja kérésüket, sőt megtámadja seregével az izraelitákat, akik azonban legyőzik őt, és egész területét elfoglalják, az Arnontól a Jabbokig, az ammoniták területéig. Ugyanígy legyőzik az ellenük vonuló Ogot, Básán királyát (21).

Ezután tábort ütnek Moáb síkságán, Jerikóval szemben. Az izraeliták Szichon felett aratott győzelme megijeszti a moabitákat. Balak, Moáb királya, ezért szövetséget köt a midianitákkal. Nem merik megtámadni az izraelitákat, hanem előbb Balak követeket küld Petorba Bileámhoz, a jövőmondóhoz. Kéri, jöjjön, és átkozza meg az izraelitákat, hogy utána sikeresen harcolhasson ellenük. De Isten tudtára adja Bileámnak, hogy nem átkozhatja meg népét, mire Balak újabb követeket küld, gazdag jutalommal. Erre mégis elindul, Isten azonban megismétli parancsát, hogy nem mondhat mást, csak amit ő ad szájába. Útközben történik, hogy Jahve angyala többször is Bileám szamarának útját állja. Meglátva őt, a szamar Bileám ütlegetése ellenére sem akar tovább menni. Végül Isten megnyitja Bileám szemét, felismeri Jahve angyalát, aki újra inti őt: csak azt mondhatja, amit Isten sugall neki. Amikor megérkezik Bálákhoz, az felviszi Baal magaslatára, ahonnan láthatja Izrael táborát. Bileám hét oltárt állíttat és mindegyiken áldozatot mutat be. Az áldozat bemutatása után Jahve Izraelt áldó szavakat ad szájába. Balak kérésére Bileám még kétszer megismétli az áldozatot, de újra csak megáldja Izraelt. Bálák ekkor elküldi Bileámot, ő azonban elvonulása előtt újabb jövőmondást mond, amelyben feltárja Izrael jövőendő nagyságát és a környező népek sorsát (22–24).

Újabb veszély fenyegeti a népet, mert Peorban az izraeliták részt vesznek Baal kultikus tiszteletében, amely együtt jár a kultikus prostitúcióval. Mózes, Jahve utasítására, elrendeli azok elvesztését, akik részt vettek a kultuszban. Az egyik izraelita épp ekkor vezet sátrába egy midiánita nőt. Pinkász, Eleázár fia, felháborodásában mindkettőjüket átdöfi lándzsájával. Tettére Isten megengesztelődik, mert látja, hogy Pinkász az ő haragjával félti a népet. Mózes ezután isteni parancsra háborút indít a midiániták ellen, akik kitervelték az izraeliták elcsábítását a Baal-kultuszra (25).

Ezt követően az elbeszélés menete megszakad, s újabb – P-ből eredő – rendelkezések következnek: a nép számbavétele törzsek szerint (26); – rendelkezések az örökösödésről és Mózes hatalommal ruházza fel Józsuét, hogy a Kánaánba vonuló nép vezetője legyen (27); – rendelkezések az áldozatokról és a fogadalmakról (28–30).

Az izraeliták háborút vezetnek a midiániták ellen, amelynek elbeszélését a P-nak tulajdonítják. A harcban győzelmet aratnak és minden férfit megölnek. Megszerzik a midiániták összes vagyonát és foglyokat is ejtenek. Elhozzák a midiániták asszonyait és gyermekeit is, de az asszonyokat és gyermekeket el kell veszejteni, csak a fiatal lányok maradhatnak életben, akik még nem voltak férfival. A szerzett vagyontárgyakat meg kell tisztítani, és a harcosoknak is hétnapos tisztuláson kell átesni. Ezután elosztják a szerzett zsákmányt (31).

Az izraelita törzsek felosztják maguk között az elfoglalt Kelet-Jordánia területét. Ez JE elbeszélése. Ruben és Gád törzse, valamint Manassze törzsének fele kapja lakóhelyül ezt a területet, de harcosaik kötelesek a többi törzsszel együtt átvonulni a Jordánon és segíteni nekik Nyugat-Jordánia elfoglalásában (32). Ezt követi a pusztai vándorlás állomásainak rövid összefoglalása, majd utasítások az elfoglalt terület felosztására a törzsek között (32–34). Ez utóbbi három fejezetet és a Numeri további részeit ismét a P-hoz sorolják. Külön kitér a könyv a leviták örökrészére, azokra a városokra, amelyekben a leviták lakni fognak, és a menedékvárosokkal összefüggő rendelkezésekre (35). A menedékvárosok azok a helységek, ahol a vérbosszú elől menedéket találhatnak azok, akik nem szándékos emberölést követtek el. A 36. fejezet kiegészítéseket tartalmaz a 27. fejezethez az örökösödés kérdésében.

DEUTERONOMIUM

A Deuteronomium egyszerre vallási és polgári törvénykönyv, s ugyanakkor parainézis is a törvények és rendelkezések teljesítésére. A bibliai kánon jelenlegi beosztásában Mózes 5. könyve, és lezárja a Pentateuchus elbeszélést, amely a világ teremtésével kezdődik és Mózes halálával végződik. A könyv irodalmi formáját tekintve Mózes beszédeinek gyűjteménye, amelyekben Mózes halála előtt felidézi és összefoglalja az Egyiptomból való kivonulást, a Sínai szövetségkötés és pusztai vándorlás eseményeit, egyúttal előre tekint a honfoglalásra. A Deuteronomium JE és P-től eltérő más hagyományból ered. A 34. fejezetben Mózes halálának elbeszélése redakciós tevékenység eredménye (az ugyancsak papi stílusjegyekkel rendelkező 32, 48–52-vel harmonizált) és nemcsak a Deuteronomium, hanem egyben az egész Pentateuchus lezárása, amelyet a redaktor valószínűleg a Papi-írásból (P) merített.

A Deuteronomium Mózes beszédével kezdődik, amely történeti visszatekintés a 40éves vándorlásra a Hórebtől Moábig, s intés a parancsok, elsősorban a képtilalom megtartására (1–4). A központi rész, az ún. deuteronomiumi törvény, Mózes második beszédébe illeszkedik (5–28), mégpedig úgy, hogy a dekalógus (tíz parancs) és egy prédikáció formájú történeti visszapillantás vezet be, amely megalapozza a törvények kihirdetését, és különösen a dekalógus első parancsának, Jahve kizárólagos tiszteletének megtartására buzdít (5–11). A főrészhez, a kizárólag törvényekből álló korpuszhoz (12–26) áldások és átkok kapcsolódnak, amelyek a kihirdetett parancsok megtartása, vagy meg nem tartása esetén következnek be (28). A 27. fejezet későbbi kiegészítés, utasításokat ad egy Nyugat-Jordániában tartandó kultikus cselekményre. Ezt követi Mózes beszédének keretében a Moáb földjén kötött szövetség, amelyhez Józue beiktatása és Mózes éneke kapcsolódik (29–32), majd Mózes Izrael törzseire mondott áldása (33). A könyvet Mózes haláláról szóló rövid tudósítás zárja (34).

2. A Papi-írás

a) A papi szövegek jellegzetességei

A Pentateuchus teljes egészét átszövik azok a szövegek, amelyeket a biblikus tudomány Papi-írásnak (P) nevez. A P szövegei viszonylag könnyen felismerhetők és megkülönböztethetők stilisztikai és tartalmi jellegzetességeik, valamint beállítottságuk alapján. Ezek az ismérvek röviden a következőkben foglalhatók össze.

Stilisztikai sajátosságok

A P szövegeit meghatározott szókincs, kifejezések és fordulatok jellemzik.

Néhány túlnyomóan vagy kizárólag P-re jellemző kifejezés: Izrael népével kapcsolatban előszeretettel használja az „Izrael fiai” és a „közösség” (*’edah*) kifejezéseket, például „Áron és Mózes így szóltak Izrael fiaihoz” (Ex 16, 6); – Palesztinát „Kánaán földjének” nevezi; – kedveli az „örök”, „örökkévaló” (*’olam*)-val összetett kifejezéseket, például „örök rendelkezések”, „örök szövetség” (Lev 17, 7 stb.); – „szaporodni és sokasodni” (Gen 1, 28 stb.); – „a szövetségről megemlékezni” (Gen 9, 15 stb.). – A törvényeket majdnem azonos formával vezeti be: „így szólt Jahve Mózeshez, mondván...” (Ex 16, 11; Lev 4, 1; 5, 14. 20 stb.); – „ez a parancs, melyet Jahve pa-

rancsolt...” (Ex 16, 16; Lev 17, 2 stb.); – A felsorolásoknál ismétlődő kifejezés; „fajtájuk szerint” (Gen 1, 11.12 stb.), „nemzetségeik szerint” (Num 1, 2. 18. 20 stb.).

Az elbeszélő jelleg háttérbe szorul, hiányzik belőle a szemléletesség és életközelség, az ábrázolt személyek sematikusak, nélkülözik az egyedi vonásokat. A P rendkívül kedveli a számszerű adatok, nevek, nemzetségek, mértékek, időpontok felsorolását és osztályozását. Felsorolásaiban gyakori az ismétlés, amely stílusát hosszadalmassá és egyhangúvá teszi, ugyanakkor nyelvezetét pontosság és szakszerűség jellemzi. Az ismétlések és felsorolások bizonyos pátozst kölcsönöznek beszédmódjának, amelynek erejét és szépségét a hatnapos tereméstörténet tanúsítja a legjobban (Gen 1, 1–2, 4a). Ismétléseinek célja, hogy gondolatait alaposan az olvasó emlékezetébe vesse.

A Papi-írás beállítottsága

A P sajátos vonása a kultikus-papi beállítottság, figyelme a legitim kultusz és a papság eredete felé fordul. Ezért hangsúlyozza annyira a kultikus tisztaságot és szentséget. „Áron és fiainak”, meg a levitáknak kiemelt helyzetét és kerüli az ősi, Mózes előtti kultushelyek, szokások említését. A papi mentalitás magyarázza teológiaiag csiszoltabb nyelvét és ábrázolásmódját, továbbá az antropomorfizmus hiányát. Papi-kultikus beállítottsága a hagyományanyag kiválasztásában és megformálásában fokozottan érvényesül.

A történelem és a törvény összefüggése

A P egyik legfőbb tartalmi jellegzetessége a történelem és a törvény szoros kapcsolata. A Papi szövegekben Jahve rendszerint egy-egy történetben elbeszélt esemény keretében adja meg rendelkezéseit. Ezek elsősorban egy meghatározott helyzetre vonatkoznak, de érvényük mindörökre, nemzedékről nemzedékre szól. A szerző ezen a módon az elbeszélésben leírt történéssel igazolja az általa öröknek tartott törvényt, míg az örök törvény az elbeszélésben mondottakat igazolja. Az elbeszélés és a törvények ilyen formájú összekapcsolása nem egyenletes. Néhol az elbeszélés csak néhány mondat, viszont sokkal terjedelmesebb ott, ahol a szerző kultikus intézményeket vezet le a történelemből (pl. Gen 1, 1–2, 4a: tereméstörténet – szabbat; 9, 4 köv.: a vér evésének tilalma; 17: körülmetélés).

b) A Papi-írás önállósága

Nyelvi és teológiai sajátosságok alapján általában elfogadják papi szövegek létezését a Pentateuchusban. Kérdés csupán az, hogy ezek a szövegek egy eredetileg autonóm forrás, az ún. Papi-írás részei, vagy az ősiabb, Jehovistának (JE) nevezett elbeszélő mű redakciós rétegéhez tartoznak. A 70-es évektől többen elutasítják az összefüggő és önálló papi hagyomány létezését, ill. igazolhatóságát (F. M. Cross, J. Van Seters, R. Rendtorff, S. Tengström, E. Blum, P. Weimar stb.). Az egyes szerzők más-más irányból indulva jutnak erre a következtetésre, s részletekben ugyan eltérve az az álláspontjuk, hogy a P. csak a Pentateuchus redakciós rétege meghatározott hangsúllyal, akár úgy, hogy annak részleges újraértelmezése, akár úgy, hogy annak végső redakciója. Más tekintélyes szerzők viszont vallják, hogy megfelelő érvek alátámasztják az önálló P létezését (K. Elliger, M. Noth, O. Kaiser, N. Lohfink, L. Schmidt, W. H. Schmidt, R. Smend, E. Zenger stb.).

A P-nek tulajdonított szövegek önmagában érthető, folyamatos összefüggést alkotnak, amelyet nem zavarnak meg a bennük található kisebb megszakítást és akadozást okozó hiányok sem. Ezek a Pentateuchus végső redakciójának tulajdoníthatók. A folyamatos összefüggés önállóságát megerősítik még a szövegek stilisztikai sajátosságai, a meghatározott szókincs és kifejezés mód, továbbá az egészet átfogó papi-kultikus beállítottság.

Az önálló P ellen és mellett szóló érveket N. Lohfink megállapításait követve (*Die Priesterschrift und die Geschichte*, 1977) így foglalhatjuk össze: 1. A P annyira szűköss, mindenekelőtt a pátriárkai történetekben, hogy nem lehet folyamatos elbeszélésnek tartani. Ez a megfontolás azonban úgy tűnik, hogy nem a biztos P szövegekből indul ki, hanem inkább az ősiabb elbeszélő műhöz (JE) való viszonyításon alapul. Nem veszi figyelembe, hogy a P az üdvtörténet más szintézisét nyújtja mint a JE. – 2. A P-nak tekintett szövegekben hiányzanak az ősiabb elbeszélő mű alapvető témái, mint pl. az őstörténetből ismert bűnbeesés ill. ősbűnök vagy a Sínai szövetségekötés. Ez a megállapítás nem egészen helytálló, mert, ha nem is olyan szemléletesen mint a JE-ben, a P-ből sem hiányzik az emberi bűnre való utalás őstörténetben, lásd vízözön Gen 6, 11. 13. A P-ban szövetségekötés elbeszélése ugyan nem található, mert az a valóság, amely JE szerint az emberi partner elkötelezettségét is magában foglaló szövetségekötés által jön létre, a P szemléletében kizárólag Isten kegyelmi tette révén valósul meg: Isten Izrael fiai között fog lakni és Istenük lesz (Ex 29, 45). Továbbá ez esetben elmondható, hogy az ellenérv abból a nem igazolt előfeltételből indul ki, miszerint a P-nak mindazt tartalmaznia kell, amit a JE is leír. – 3. A P szövegek feliratozottként is szolgálnak a Pentateuchus ősiabb anyagához, amiből világos, hogy eleve a

JE redakciójára készültek. A P szövegek felirat és bevezető szerepe azonban teljesen érthető abból a redakciós tevékenységből, amelynek során P-t és a Pentateuchus ősbibb anyagát összedolgozták. – 4. A P szövegek függenek a JE szövegektől és azokat feltételezik. Magától értetődik azonban, hogy a JE nyújtotta a P elbeszélés számára a fő mintát, és szerzője feltételezhette olvasóinál a JE ismeretét. – 5. R. Rendtorff szerint sok P-nak tulajdonított szövegrészlet, amelyek nélkül a P nem lehetne folyamatos elbeszélés, nyelvtisztiztikai igazolása kétséges. R. Rendtorff egy sor valóban problematikus helyre mutat rá, de az is bizonyos, hogy túloz, amikor P voltuk mellett még további bizonyítékokat követel. – További megfontolások is az önálló P létezését erősítik meg: 1. Ha a P szövegeket kiemeljük a jelenlegi összefüggésből és egymás mellé tesszük, felismerhető folyamatos és önmagában is érthető összefüggést alkot. – 2. A P szövegek és a JE elbeszélés között sok esetben olyan ellentmondások, feszültségek vannak, amelyek nem magyarázhatók, ha a P-t csupán redakciós rétegnek, a JE értelmező rétegének tekintjük. Egy redaktor, aki az alapszöveg kiegészítésére, értelmezésére törekszik, nem teremtené ilyen ellentmondásokat a feldolgozott szövegbe. Mindez csupán úgy magyarázható, hogy már létező szövegeket dolgoztak egybe. Mindez különösen szembetűnő olyan esetekben, amikor kettős elbeszélésekről van szó, vagyis ugyanazon epizód megismétléséről, de más, eltérő beállításban, így pl. a két teremtéstörténetben (Gen 1, 1–2, 4a [P] és 2, 4b–3 [J], Isten szövetsége Ábrahámmal Gen 15 [J] és 17 [P], Mózes meghívása Ex 3 [JE] és 6 [P]). K. Koch a két teremtéstörténet és Mózes meghívásának két formáját elemezve jól rámutatott arra, hogy ezek az ismétlések megtörik a Pentateuchus elbeszélésének fonalát, feszültségben állnak egymással, és a jelenség csak úgy magyarázható, ha eredetileg egymástól független kész szövegeket dolgoztak egybe (*P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung*, VT 37 [1987] 446–467). Más esetben egyetlen elbeszélés keretében találjuk egybedolgozva JE és a P szövegeket, mint pl. a vízőzön Gen 6–9, átvonulás a tengeren Ex 14, vagy a kémek Num 13 esetében. A felsorolt példákban a két típusú szövegek úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy a P szövegek nem tekinthetők a JE redakciójának, hanem csak két már létező elbeszélés egységesítésének. – 3. A P szövegek egymás mellé állítva egy meghatározott szerkezet szerint kapcsolódnak (lásd Történelem a Papi-írásban). Ez a szerkezet a Pentateuchus jelenlegi formájában azonban nem érvényesül, vagyis nem erre, hanem egy ettől független az összefüggésre készült. – 4. Ugyanez mondható a P szövegek teológiai kijelentéseiről is, mint pl. a berit (= szövetség), vagy Jahve dicsősége teológia. Ezek csak a P szerkezetében érvényesülnek és attól függenek, míg a jelen összefüggésben teljesen elmosódnak, vagyis eredetileg a JE-től független szövegösszefüggésben készültek.

c) A Papi-írás egységének kérdése

A papi hagyomány stilisztikai és tartalmi sajátosságai alapján elkülöníthető a Pentateuchus többi forrás-anyagától. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy a P szövege korántsem zárt és egységes. Az anyag elosztásának egyenetlensége, bizonyos részek viszonylagos függetlensége és a szövegösszefüggésben tapasztalható akadozások a „kiegészítő elmélet” formájá-

ban a P fokozatos növekedésére engednek következtetni, tehát nem egyetlen szerző, hanem inkább egy papi körökben tevékenykedő iskola munkájának eredménye. A világ teremtésétől a Mózes haláláig terjedő történelem elbeszélésébe törvényszövegek, a kultusszal és a papi szolgálattal kapcsolatos rendelkezések illeszkednek, amelyek elsősorban a mózesi kor szövegeiben aránytalanul megnövekednek. A P végső formáját a törvények uralják, s úgy tűnik, mintha alapjában egy törvénygyűjtemény lenne történeti kerettel. Ezek az adottságok alapot nyújtanak arra, hogy a P szövegében két réteget különböztessünk meg.

A P alapja az ún. „alapírat” vagy „papi történetírás” (Grundschrift vagy priesterliche Geschichtserzählung P^e), amelyben az elbeszélő hagyomány kapott helyet, és a világ teremtésétől Mózes haláláig tartó folyamatos történeti elbeszélés. Mindez nem zárja ki, hogy a P^e ne tartalmazna előírásokat vagy listaszerű felsorolásokat, de csak ott, ahol ezek beilleszkednek az elbeszélés menetébe, pl. Gen 17. Ez az alapírat később különböző, ún. „másodlagos anyaggal” (P^s; s = szekunder – másodlagos) bővült, amely túlnyomóan kultikus-szagrális jellegű utasításokat és törvénykezést tartalmaz, elsősorban a Sínai-perikópa keretébe illesztve. Ilyen kiegészítések többek között a szent sátor felállítására, felszerelésére és benne a papi szolgálatra vonatkozó előírások végrehajtása (Ex 35–40) az Ex 25–29 alapján, az áldozatbemutatás törvényei (Lev 1–7), törvények a kultikus tisztaságra (Lev 11–15), rendelkezés az engesztelés napjáról (Lev 16), Szentség törvénye (Lev 17–26). A másodlagos anyaggal (P^s) bővített P^e-ből jött létre a P Pentateuchusban is megtalálható formája.

d) A Papi-írás terjedelme, megoszlása, tartalma

A Papi-írás (P), mint önálló hagyomány, végighúzódik az egész Pentateuchus szövegén. A világ teremtésével (Gen 1, 1–2, 4a) kezdődik és Mózes halálával (Dt 34, 1*. 7–9) ér véget, anyaga azonban nem egyenletesen oszlik meg. Elbeszélő szövege gyakran csak nemzetségtáblákra, sematikus felsorolásokra szorítkozik. Az ősbibb, Jehovistának nevezett elbeszélő műből (JE) ismert eseményeken sokszor átfut vagy csak rövid említést tesz, a mózesi kor bemutatása viszont az előzőkhöz viszonyítva aránytalanul terjedelmes. Ebből arra lehet következtetni, hogy alkotóit a P felépítésében meghatározott szempontok vezették. A hangsúlyt a mózesi korra tették, s ebben is a Sínai kinyilatkoztatásra.

Józse könyvében találhatók olyan részletek, amelyek a nyelvezet és a téma tekintetében a P-hoz közel állnak, mint a pászka megünneplése (5,10-12) stb. Egyes kutatók szerint ezért a P nem zárul le a Dt 34, 1*. 7–9 versekkel, hanem Józse könyvében is folytatódik. Két szempont azonban ellene mond ennek a feltételezésnek. Egyrészt ezek a mennyiségileg is kevés szövegek nem alkotnak összefüggő fonalat, másrészt a honfoglalás nem tartozik a P témájához (részletesebben lásd *A Papi szövegek kérdése a Józse könyvében* 307–308. old.). – A Dt 34. fejezetben a P-hoz sorolt szövegeket *L. Perlitt* a P szellemében készült redakciónak tulajdonítja. Azok a kutatók azonban, akik elfogadják a P mint önálló forrás létezését, általában Dt 34, 1*. 7–9-et tekintik a P befejezésének.

A P-hoz tartozó jelentősebb szövegek nagy vonalakban a következők. A P^e az őstörténettel kezdődik: világ teremtése (Gen 1, 1–2, 4a), ősatyák nemzetségtáblája (Gen 5), vízözön és a Noé szövetség (Gen 6–9*), népek táblája (Gen 10*), a szemiták nemzetségtáblája (Gen 11, 10–26). Ezután a pátrárákkal folytatódik. A pátriárkák történetében a P kevés elbeszéléssel szerepel – az Ábrahámmal kötött szövetség (Gen 17) és Ábrahám sírhelyet vásárol Machpelában (Gen 23) – Jákob és József esetében nemzetségtáblákra vagy rövid megjegyzésekre szorítkozik. Mózes történetében bőségebb az elbeszélésanyag: Izrael fiainak megsokasodása, egyiptomi szolgáltság, a nép panasza és az isteni meghallgatás (Ex 1, 1–5. 7. 13 köv.; 2, 23–25); Mózes meghívása és isteni ígért a szabadításra (Ex 6. köv.); csapások, pászka, kivonulás és megmenekülés (Ex 7–14*); a Sínai kinyilatkoztatás (Ex 19, 2a. 1.; 24, 15 köv.); isteni rendelkezések a szent sátorra és a papságra vonatkozóan (Ex 25–29); a kultusz kezdete, Áron és fiainak felszentelése és az első áldozat (Lev 8 köv.); a népszámlálás (Num 1), a tábor rendje (Num 2), a leviták tiszte és rendje (Num 3 köv.); elindulás a Sínaitól (Num 10, 11 köv.); a kémek története és a nép zúgolódása (Num 13–14*); a nép zúgolódása a vízhiány miatt, Mózes és áron hitetlensége, Áron halála (Num 20); Mózes halálának meghirdetése és Józse megbízatása a nép vezetésére (Num 27, 12 köv.); végül pedig Mózes halála (Dt 34, 1* 7–9).

A P középpontjában a Sínai kinyilatkoztatás áll, ide kapcsolódnak a P^e-hez tartozó, kultikus-rituális törvényekből, papi előírásokból álló kisebb-nagyobb gyűjtemények. A szabbat, az ételtörvény, a körülmetélés és pászka elrendelésén kívül minden fontos rendelkezés a Sínai kinyilatkoztatásra, a közvetlenül azt követő időszakra, vagy Mózesre mint közvetítőre megy vissza (a P szövegeket részletesen, az egyes szerzők között bizonyos eltérésekkel lásd *K. Elliger: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, 1952; *M. Noth: Überlieferungsgeschichte*

des Pentateuch, 1948; N. Lohfink: Die Priesterschrift und die Geschichte, 1977).

e) A Papi-írás és az ősbibbelbeszélő mű (JE)

A P minden valószínűséggel ismerte az ősbibbelbeszélő hagyományt, konkrétan a JE elbeszélő művet. A közöttük fennálló érintkezési pontok, a P és a JE összképének szerkezeti hasonlósága – a világ teremtésétől a Kánaánig tartó vándorlásig – megerősíti ezt a megállapítást. A P keletkezésének idején a JE kétségtelen tekintéllyel rendelkezett, ezért az Izrael múltját tartalmazó ősi hagyomány felépítése, szerkezete mintaként, és adott esetben anyagként szolgált. A P nem kiegészíteni vagy feldolgozni akarta a JE-t, hanem egy meghatározott történeti helyzetben új szintézist akart nyújtani Izrael múltjáról, amelyet ezért önálló műnek kell tekinteni, és mint ilyet vizsgálni.

f) Történelem a Papi-írásban

A Papi-írás alapját, mint láttuk, folyamatos elbeszélés képezi, amely a világ teremtésétől Mózes haláláig terjedő eseményeket tartalmazza. Ez a történetírás Izrael vallási intézményeinek egyetemes érvényt tulajdonít, ezért Izrael történetét összekapcsolja az emberiség történetével, amelyet Isten jelenléte és parancsai határoznak meg. Jellegzetessége a kronologikus meghatározottság, a történelem periódusokra tagolt ábrázolása.

Kronológia, genealógiák

A Papi-írás a történeti események menetét időbeli meghatározottsággal ábrázolja. Az időszámítást a teremtés művével kezdi, amelyet hat napra oszt be és a hetedik nappal, a nyugalom napjával zár le, s innen kiindulva következetes kronologikus egymásutánban vezeti a történelem fonalát. Nemcsak az éveket, hanem az egyes események kapcsán a napokat is pontosan meghatározza. A számszerű kronologikus adatok eredetét és hátterét teljes bizonyossággal nem lehet meghatározni.

A kronológia következtében a Biblián belül visszaszámolva kiszámítható az emberi történelem, illetve a világ kezdetének időpontja. Az egyes szöveghagyományokban (maszoréta héber szöveg, Septuaginta és szamaritánus Pentateuchus) azonban a számadatok eltérnek. Így például a teremtéstől az egyiptomi kivonulásig (Gen 5: 11. 10–26; 21. 5; 25. 26; 47. 9; Ex 12. 40) a maszoréta héber szöveg szerint 2666 év, a Septuaginta szerint 3346, a szamaritánus Pentateuchus alapján 2867 év.

A történelem periodikus felosztása

A P az emberiség történetét négy világperiódusra osztja, amelyeknek az isteni kinyilatkoztatás egy-egy szakasza felel meg. Közülük az utolsó, a Sínai kinyilatkoztatás a legkiemelkedőbb, és tulajdonképpen valamennyi megelőző szakasz ennek irányába mutat. Szerkezetileg mindegyik világperiódust egy-egy esemény határoz meg. Bevezetésként egy kultikus természetű isteni utasítás, rendelkezés vagy cselekmény elrendelése történik.

Wellhausen négy világperiódust különböztet meg, amelyek élén egy-egy szövetség áll. Ezért is adja az alapiratnak a „Liber quattuor foederum” (a négy szövetség könyve) nevet, (rövidítése Q). Isten az első szövetséget Ádámmal, a másodikat Noéval, a harmadikat Ábrahámval köti, a negyedik pedig a Sínai szövetség. Wellhausen megállapítása azonban kiegészítésre szorul. A teremtéstörténetben nem történik Ádámmal szövetségekötés. A Sínai eseményekkel kapcsolatban is tartózkodó a P a szövetség (berit) kifejezés használatával, és nem beszél szövetségről, amelyet Isten a hegyen összegyűlt néppel kötött volna. A sajátosan a szövetségre jellemző mozzanatok és a nép elkötelezettsége a szövetségre, hiányoznak. A szövetség (berit) kifejezés csak másodlagosan fordul elő (Ex 31, 16 és Lev 26, 44 köv.). A teljes értelemben vett szövetség (berit) fogalma csak a Noéhoz és Ábrahámhoz intézett isteni ígértetben található.

Az első világperiódus a világ teremtésével kezdődik (Gen 1, 1–2, 4a) és a vízőzönig tart. A P minden kultikus érdeklődése mellett is egyetemes beállítottságú. Isten megteremti az embert, és ünnepélyes kijelentés formájában átadja az embernek a világ feletti uralmat. Egyben megparancsolja, hogy az ember és állat egyaránt növényekkel táplálkozzon. A sabbat az isteni nyugalom napja. – A második világperiódus kezdete a Noéval kötött szövetség a vízőzön után (Gen 9, 1–17) és Ábrahámig tart. Isten szövetségre lép Noéval és családjával, s rajta keresztül az egész emberiséggel és minden élőlénnel. Közli a vér evésének és a vérontásnak tilalmát. A szövetség jele a szivárvány, mely Istent a szövetség megtartására emlékezteti. – A harmadik világperiódus nyitánya az Ábrahámval kötött szövetség (Gen 17) és a Sínaiig tart. Míg az előző szövetség mindenkit magába foglal, ez a szövetség szűkebb kört, Ábrahámot és leszármazottait öleli fel. Isten a megsokasodáson és hazán túl, üdvöztető és szabadító közelségét ígéri. A szövetség jele a körülmetélés lesz. – A negyedik világperiódus a Sínai kinyilatkoztatással pecsételődik meg, amellyel az emberiség történetében új és végső korszak kezdődik. Magába foglalja a Sínain alapított kultikus rendet és az elkötelezettséget ennek megtartására. Közvetítője és megvalósítója Mózes. Érdekes megjegyezni,

hogy Noé és Ábrahám szövetsége után a P nem szövetségként mutatja be a Sínai kinyilatkoztatást és kultikus berendezkedést.

Az egyes világperiódusoknak megfelel az istennevek használatának változása is. Az első kettőben Isten neve Elohim, a harmadikban Ábrahámnak El Shaddaj néven jelenik meg (Gen 17, 1), amelynek érvényét a mózesi korig az önmagát kinyilatkoztató Isten jelenti ki Mózesnek (Ex 6, 3). A legutolsó korszakban Isten neve Jahve (Ex 6, 2–3).

g) A Papi-írás keletkezési ideje és történeti háttere

A P tartalma és beállítottsága támpontot nyújt keletkezési idejének meghatározására. Ezek segítségével arra lehet következtetni, hogy a P a fogság alatti és a fogságot követő időszakban keletkezett. A papi hagyomány szövegei Jeruzsálem 587-ben bekövetkezett lerombolása után kialakult történeti és vallási helyzet tapasztalatát tükrözik.

II. Nebukadnezár, az újbabiloni birodalom uralkodója, Kr. e. 587-ben elfoglalta Jeruzsálemet. A várost és templomát lerombolta, a lakosság vezető rétegét babiloni fogságba vitette, Juda területe pedig a birodalom tartománya lett. Az északi királyság, Izrael, megsemmisülése után ezzel Juda is elvesztette önálló állami létét. Ez a helyzet lényegesen nem változott a perzsa uralom idején sem, s a bibliai Izraelben a Hasmoneusok egy rövid uralkodásától eltekintve nem sikerült a független államiséget visszaszerezni.

A babiloni fogsággal veszi kezdetét Izrael vallási és kultuszközösséggé alakulása. A fogságban élő izraeliták nagy problémája volt a vallási és nemzeti azonosság megőrzése az idegen környezetben. Elvesztették az Istentől ígéretként kapott földet, amelynek nemcsak intézményeihez, hanem a hazájukban megélt történelem eseményeihez is kapcsolódott Isten ígéje, az ősök hagyománya. A haza és a templom elvesztése vallási krízist is jelentett, kérdésessé tette Jahve erejét és hatalmát. Jahve nem tudta megvédeni népét, amelynek örök hazát ígért, sem templomát, földi lakóhelyét, amelyet maga választott, hogy „neve ott lakjék”. Az ókor felfogása szerint a legyőzött nép istene is legyőzötté vált, a győztesek istene által. A krízist még növelte az a körülmény is, hogy Babilon az ókori Kelet nagy kulturális és vallási központja volt. Ősi kultúrája, a birodalom hatalmas építkezései és pompája, Marduknak, Babilon főistenének fényes kultusza, mind azt sugallták: Marduk győzött Jahve felett. Ebben a környezetben veszélyt jelentett az idegen népekbe való beolvadás lehetősége is.

Mindez nem következett be. A Jahvéhoz hű körökben az 587-es katasztrófa egy új szellemi mozgalom kibontakozásához vezetett, amelynek hordozói a fogságba került papság köreiből kerültek ki. Céljuk az volt, hogy szembeszálljanak a kétségbeeséssel, s fenntartva a hazatérés reményét, megóvják Izraelt az idegen környezetbe való beolvadástól, és egy esetleges vallási szinkretizmusban lényegének elvesztésétől. Szerepük nem annyira alkotó, mint megőrző jellegű volt. A vallásos élet töretlenségét és a nemzeti örökség megmentését az ősi szokásoknak és Izrael kultikus hagyományainak összegyűjtésével akarták biztosítani. Az idegen országban, távol Jeruzsálemtől a legitim kultuszhelytől, a Jahve-hit olyan elemei kaptak jelentőséget, amelyeknek megtartása nem volt helyhez kötött, például a szombat és a körülmetélés, az ételtörvények és a tisztasági előírások.

A papi mozgalom jelentősége a fogság megszűnése után is megmaradt, mert a hazatérő nép számára a hagyomány folyamatosságát biztosította, és megszervezte az új közösséget. Ebben Ezdrás tevékenysége fontos szerepet játszott. A kultikusan megfogalmazott Sínai hagyományt állították át-fogó programként a hazatértek elé. Az ennek alapján létrejött új – szent és tiszta – közösség kultuszközösség, s a kultusz tökéletes gyakorlata által tapasztalta meg Isten kegyelmi jelenlétét. Ennek a rendnek legitimitását, végső és visszavonhatatlan jellegét azzal alapozták meg, hogy Isten Sínai-hegyen adott utasításaira vezették vissza.

A P időbeli elhelyezéséhez még a következő támpontok nyújtanak segítséget:

1° A P feltételezi a deuteronomista mozgalom tevékenységét. Erre abból lehet következtetni, hogy a Deuteronomium még polemikus éllel igazolja a kultuszcentralizációt (Isten népének egyetlen legitim szentélye a jeruzsálemi templom: Dt 12, 13 köv.), a P viszont már magától értetődőnek veszi. – A papi hagyományban fontos szerepet játszik a szövetség fogalma és teológiája, amely szintén feltételezi a deuteronomista iskola tanítását a szövetségről. Ezért a P keletkezése aligha gondolható el a deuteronomista reform előtt (Kr. e. 622).

2° A szabbat és a körülmetélés isteni elrendelése a P szerint a világ-történelem egy-egy új szakaszát meghatározó esemény (Gen 2, 2–3; 17). Eredetük és gyakorlatuk Izrael kezdeteire megy vissza, és a P a Jahve-hit alapvető jelévé emeli az ezeket a szokásokat nem gyakorló pogány népekkel szemben. Mindkettőt Isten világrendet szabályozó egyetemes törvé-

nyeként mutatja be. A szabbat és a körülmetélés jelentőségének ilyen kiemelése a fogság idejére vezet vissza, amikor gyakorlatuk Izraelt a környező népektől megkülönböztető jellé válik.

3° Bizonyos fogalmak használata a fogság idején működő próféták tevékenységére utalnak. A papi hagyomány, elsősorban a teremtéstörténetben, az isteni cselekvés és teremtetévékenység jelölésére a bara igét használja (de nem kizárólag!). Az ige alanya az Ószövetségben mindig Isten. Ugyanez a szóhasználat – az egész Ószövetséghez viszonyítva többségében – Deutero-Izajásra jellemző. – A P előszeretettel használja (főként a Sínai és pusztai tartózkodás eseményeivel kapcsolatban) a „kabad”, megdicsőülni és a „kabod”, dicsőség kifejezéseket a „Jahve dicsősége” összefüggésben, amelyek meghatározzák Ezekiel fogalomvilágát is. Nem kell feltétlenül közvetlen kapcsolatra következtetni. Többen úgy vélik, hogy a közös szó- és fogalomhasználat eredetét inkább az azonos jeruzsálemi papi-kultikus hagyományban kell keresni.

4° A P-ben bemutatott kultikus rend az ószövetségi kultusz késői állapotát tükrözi. Mindez megmutatkozik az ünnepek leírásában, az áldozatok megkülönböztetésében, a papság osztályokra bontásában (leviták, papok és a főpap kiemelt helyzete). A Deuteronomiumban az ünnepek kalendáriumának földműves jellege még megmarad, míg a P-ben elveszti ezt a vonatkozását. Az áldozatok esetében egyre jobban előtérbe kerül az engesztelés eszméje, az áldozati lakoma viszont háttérbe szorul. A főpap kiemelt szerepe megfelel a fogság utáni viszonyoknak, a leviták alacsonyabb kultikus szolgálatát természetesnek veszi, míg Ezekiel a fogságban indokolta ezt. – A kultikus renddel álló összefüggésben a P szóhasználat, amellyel a kultuszban részt vevő közösséget megnevezi. A „nép” (‘am) helyett a „közösség” (‘edah) kifejezést használja. Ezzel világossá válik, hogy a fogság utáni visszatértekből megalakult közösség tagjainak kultuszhoz való kapcsolódását döntőnek látja.

A P keletkezési idejét nincs lehetőség évtizednyi pontossággal megállapítani. Kialakulása ugyanis hosszabb folyamat eredménye, amelynek szakaszait nem lehet világosan elkülöníteni és kronológiailag meghatározni. A P egyes elemei a fogság alatti, mások (P') a fogságot követő időszakra utalnak. A lehetséges két végső határ, amely között létrejött elgondolható: nem keletkezhetett a Kr. e. VI. század előtt, sem Ezdrás palesztinai tevékenysége után. A szerzők nagy többsége a Kr. e. V. századra, közelebbről az V. század első felére helyezi a P keletkezésének időpontját, he-

lyét pedig a babiloni diasporában, vagy a fogságból visszatért jeruzsálemi papság köreiben kell keresni.

h) A Papi-írás teológiája

A történelem világperiódusokra való felosztása, melyeket egy-egy kultikus természetű cselekedet vagy rendelet isteni alapítása jellemez, a törvény és történelem szoros összefüggése, elárulja a papi szerző teológiai szándékát. Izrael vallási intézményeinek és egész kultikus rendjének isteni tekintélyét és legitimitását mutatja be. Egyetemes érvényt biztosít azzal, hogy visszavezeti őket Isten világrendet szabályozó akaratára, és beiktatja őket az emberiség egyetemes történetébe. Ezzel nemcsak a múlt, hanem a jelen és a jövő számára is érvényesek lesznek. Főként a Sínai kultuszprogramnak tulajdonít jelentőséget. Az ősbiblia elbeszélőműből (JE) és a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörből ismert Sínai szövetség teológiát a P-ban nem találjuk. Ez a szövetség teológia, ha a részletekben különböző módon is, de a szövetség létrejöttében és hatásaiban magában foglalja az emberi partner (pl. nép) közreműködését. A Papi-írás alapirata (P^e) úgy változtatta meg ezt a szövetségfogalmat, hogy az Isten részéről megszakíthatatlan vagyis örök, tehát tisztán kegyelmi szövetség. Ha egy nemzedék vétkezik, akkor ugyan kizárja magát belőle, de a következő nemzedéknek Isten ismét megtartja ígéretét. A P a saját szövetség teológiáját az őstörténetbe és Ábrahám történetébe helyezi, amely itt kegyelmi teológia lesz. Ez a két szövetség az Istentől rendelt minden korra érvényes üdvrend része. A Sínai szövetség JE-ban és a Deuteronomiumban található formájában Jahve a szövetségben és a szövetség törvényeinek adományozásában találkozik népével. Ezzel szemben a P szerint Jahve jelenlétét népe körében a kultuszban tapasztalja meg Izrael. A kultikus rend alapítása viszont egyoldalúan isteni rendelkezés, azaz kegyelmi tett. A P eszmevilága jól megragadható a Num 1–10 fejezetekben, amelyek hosszasan és részletesen úgy mutatják sátorszentély körül szerveződő Izraelt mint kultuszközösséget. Ez a közösség Jahve vezetése alatt áll, amelynek jele a sátorszentély felett a tűz-, ill. felhőoszlop (Lev 9, 15–23), és a kultusz révén jelen van közösségében dicsőségének megjelenésével (Lev 9, 6. 23). A P később a Sínai perikópába helyezett Szentség törvényében próbálja meg a tisztán kegyelmi szövetség teológiájába bevonni a deuteronomista szövetségfogalmat (Lev 26, 3–45).

A P az Izrael múltjáról szóló ősi történeti hagyományt teológiaiilag új távlatban fogalmazza meg. Összekapcsolja Jahve Izraelben gyakorolt üdvözítő cselekvésének két formáját: Isten történelmet irányító tevékenységét Izrael kultikus rendjében megnyilvánuló működésével. A kultuszrendet alapító történetet beillesztette Izrael pusztai vándorlásának eseménysorába, s így kapcsolatba hozta vele. Az isteni tevékenység két formája közötti kapcsolatot a kabod (dicsőség) fogalmának segítségével teremti meg, a k**ʿ**bod Jahve (Jahve dicsősége) összefüggésben.

Ezt a kettősséget tükrözi a k**ʿ**bod Jahve fogalom előfordulása a P-ban. Megtalálható egy sor szövegösszefüggésben, amelyek a Sínai eseményből kiindulva a kultusz megalapítását beszélik el (Ex 24, 16. 17; 40, 34. 35; Lev 9, 6. 23), majd egy másik sorozatban, amely a pusztai vándorlás során történeteket írja le (Ex 16, 7. 10; Num 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20. 6). Ugyanaz az isteni dicsőség jelenik meg a pusztai vándorlás során, hogy hatalmát érvényesítse és a zúgolódó nép előtt megvédje választottait, amely a Sínai kinyilatkoztatásnál, majd a szent sátorban lezajló kultikus cselekményeknél található.

A k**ʿ**bod Jahve – Isten fönsége – annak a jelenségnek páratlan voltát jelenti a P szemében, melyben Jahve meghatározott szent helyen, szent időben és közvetítő által (aki egyedül léphet be a szent helyre) találkozik Izraellel, hogy ígét közölje. A k**ʿ**bod Jahve tehát a kultikus és történeti eseményekben létrejött kinyilatkoztatás-eseményt fejezi ki. A látható tűz vagy fényjelenség nem tartozik lényegéhez, hanem a találkozásban jelen levő Isten fenségét jelenti ki. A tűz és fény megnyilvánulása csak aláhúzza a kabod (fenség) karakterét, de nem ez határozza meg lényegét.

A papi hagyomány szerint Izrael a Sínai-hegyen találkozik először és egyedülálló módon Jahve dicsőségével (Ex 24, 15b–18). A kabod jelzi ennek a találkozásnak különlegességét Izrael történelmének minden eddigi eseményével szemben. A k**ʿ**bod Jahve tapasztalata – kinyilatkoztatása – a Sínaihoz kapcsolódik. A Sínai kinyilatkoztatás ettől fogva minden további történetet meghatároz, és Jahve Izrael történetében való működésben (pusztai vándorlás) is csak az folytatódik, ami a Sínain történt. A P a k**ʿ**bod Jahve megnyilvánulásának minden további leírásában a Sínai leírás (Ex 24, 15b–18) elemeit veszi segítségül. A P az igekinyilatkoztatást tehát összekapcsolja a történeti eseményekben megnyilvánuló isteni kinyilatkoztatással, s ezzel kísérletet tesz egy átfogó kinyilatkoztatásfogalom megteremtésére.

3. A Szentség Törvénye

a) *Neve, tartalma*

A P szövegeiben önálló egységet és összefüggést alkotnak a Lev 17–26. fejezetei. Nevét – Szentség Törvénye (Heiligkeitsetz, H) – attól a formulától kapta, amely gyakran ismétlődik ezekben a fejezetekben: „Szentek legyetek, mert én, Jahve, a ti Istenetek, szent vagyok” (Lev 19, 2; 20,7 stb.). Olyan törvények gyűjteményéről van szó, amelyek a kultikus és etikus tisztaság értelmében szentséget követelnek a néptől. Ez a témakör adja meg ezeknek a fejezeteknek viszonylagos önállóságát, és magyarázatot nyújt arra is, hogy miért vették be a P szövegébe. A gyűjtemény önállóságát alátámasztja az egész összefüggést lezáró vers: „Ezek azok a parancsok, előírások és törvények, amelyeket Jahve a Sínai-hegyen Mózes közvetítésével rendelt maga és Izrael fiai között” (Lev 26, 46). Nem található a törvények előtt bevezető felírás, a tartalmi összefüggés azonban kétségtelen arra utal, hogy a 17. fejezettel kezdődik a törvénygyűjtemény.

A gyűjtemény tartalma és felosztása:

17: állatok levágása, feláldozása és fogyasztása

18: szexuális élet

19: vallási és erkölcsi előírások

20: halálra méltó szexuális és egyéb vétkek

21: papok szentsége

22: az áldozatok és adományok szentsége

23: az ünnepek

24, 1–9: utasítások a szentélyben való szolgálatra

24, 10–23: a káromlás és megtorlás törvénye

25, 1–26, 2: szombat és jóbelév

26, 3–46: büntetés és jutalom

b) *A Szentség Törvényének keletkezése*

A Szentség Törvénye nem egységes, átgondolt terv alapján felépített és megírt törvénykönyv, hanem törvények gyűjteménye. Anyaga eredetileg önálló, különböző témájú és korú jogi szövegekből (önálló törvényszövegek, törvénysorok, kisebb gyűjtemények) áll, amelyek folyamatos növekedés, többszöri redakció során nyerték el jelenlegi összefüggésüket.

A Szentség Törvénye fokozatos kialakulásának, részek eredeti függetlenségének több jele van. A törvények anyaga különböző korú. Találhatók ősi (Lev 18; 19) és későbbi rendelkezések. – Ismétlések fordulnak elő a különböző részegységekben (Lev 17, 12 = 19, 26a; 18, 17 = 20, 14; 18, 21 = 20, 2–5 stb.), sőt ugyanazon egységen belül is (Lev 19, 18b–34), amelyek ezek eredeti függetlenségét támasztják alá. – A törvények és előírások tárgya és vonatkozása különböző (erkölcsi élet és kultusz; laikusok, papok, leviták stb.). Emellett szétszórtan különféle buzdító szakaszok is fellelhetők, némelykor a rendelkezéseken belül (Lev 19; 22), máskor keretként (Lev 20, 7 köv.; 22, 31–33; 25, 18–22 stb.), vagy mint nagy buzdító beszéd (Lev 26).

Vitatott kérdés, hogy a Lev 17–26 önálló, P-től független törvénygyűjtemény volt-e, s csak utólag helyezték ennek a keretébe, vagy pedig már elve ezzel a céllal készült. A szövegek elemzése az utóbbi álláspont mellett szól. A Szentség Törvényének főként nyelvhasználata és a P más részeivel való kapcsolata enged arra következtetni, hogy a benne található törvények egységesítése és feldolgozása a P^e szerzőihez és hagyományozóihoz közel álló körökben készült. Ezekben papi körökben szükségesnek látták a P^e törvénytörvényekkel való kiegészítést, ill. kiigazítását. A Szentség Törvénye a P^e vagy a P-t az ősi elbeszélő művel egyesítő redaktor munkája révén került jelenlegi összefüggésbe.

Elsősorban K. Elliger érvel amellett, hogy a Szentség Törvénye sohasem volt önálló gyűjtemény, hanem eleve a P kiegészítésére készült. Allítja, hogy a Lev 17–26 többretegű, redakcionális képződmény, amelyben papi körök ősi jogi anyagot dolgoztak fel, ismételten kiegészítve és magyarázva. Szerinte a gyűjtemény négy lépésben nyerte el végleges formáját, s ennek megfelelően a redakciónak négy rétegét különbözteti meg: P^h 1, 2, 3, 4. A redakció folyamatát azonban viszonylag rövid időben határozza meg.

A Szentség Törvényében kapcsolatok találhatók a Deuteronomiummal és Ezekiellel is.

A Szentség Törvénye struktúrájában sok hasonlóságot mutat a Deuteronomiummal. Gyakran Mózes beszédeként fogalmazza meg előírásait, mindig hivatkozva Isten rendelkezéseire. Úgy kezdődik mint a deuteronomiumi törvény, az áldozatok törvényével, s átkokkal és áldással fejeződik be. Ezen túlmenően a Szentség Törvénye nemcsak tipikusan a Deuteronomiumra jellemző parancsokat és előírásokat tartalmaz (pl. Lev 18, 14, 24–30; 20, 22 köv.), hanem a Lev 26. fejezetének buzdító beszéde is különleges hasonlóságot mutat a deuteronomiumi törvényprédikációval (Dt 28). Ebből a szempontból vizsgálta meg a Szentség Törvényének szövegeit, mindenek előtt a parainetikus részeket A. Cholewinski (1976). Szerinte a Lev 17–26 a Deuteronomium tudatos továbbvezetése és kiigazítása, s eleve a P kiegészítésére készült. – Kapcsolat fedezhető

fel Ezekiellel is (pl. Lev 26, 4–13 – Ez 34, 25–31; Lev 17; 20, 2–6 – Ez 14, 1–11). Többen szorosabb összefüggést keresnek Ezekiel és a Szentség Törvénye között. Nyelvi és tárgyi párhuzamok kétségtelen találhatók, de Ezekiel nem tekinthető a Szentség Törvénye szerzőjének, inkább az feltételezhető, hogy mindketten közös forrásból merítenek. A két írás viszonyának tisztázása még várat magára.

c) A Szentség Törvényének eszméje

A Szentség Törvényének középpontjában a kultusz intézménye áll. Izrael hierarchikusan megszervezett kultikus közösségnek tekinti ('edah), élén a főpappal (Lev 21, 10), papok (Lev 21) és a laikusok sorrendjével. Ennek a közösségnek alaptörvénye a Szentség Törvénye. Érvénye olyan korokban kap hangsúlyt, amelyben a történeti viszonyok következtében Izrael politikai és közigazgatási illetékessége erősen korlátozott. A közösség tagjaitól „szentséget”, kultikus és erkölcsi tisztaságot követel, amelynek teljesítésére buzdítás formájában is felhívást intéz hozzájuk (Lev 26). A Szentség Törvénye kultikus beállítottságú. Nem található meg benne a Deuteronomium vallási-szociális vonatkozású irányultsága, de ez nem jelenti azt, hogy megelégedne a rituális szentség követelményével, hiszen a dekalógus erkölcsiségét is hangsúlyozza. A Lev 19. fejezetében megtalálható a dekalógus elemeinek jelentős része, sőt, mindenkinek úgy kell szeretnie felebarátját, mint saját magát (19, 18. 34).

A Szentség Törvényének teológiája egyben Isten Szentségének teológiája. Az ismételt felhívás is erre emlékeztet: „Szentek legyetek, mert én, Jahve, a ti Istenetek, szent vagyok” (Lev 19, 2). A szentség a szemita gondolatvilágban Isten világfelettségét, hozzáférhetetlenségét, tökéletességét jelenti. Kifejezi a teremtett és teremtetlen közötti különbséget. Izraelben Isten szentsége erkölcsi szentség is (Iz 6). Szentségében az embert is részesíti. A Szentség Törvényében alapozott kultikus rend a szent Isten akaratát fejezi ki, amelynek követése Izrael népének a szentség állapotát közvetíti.

Irodalom a Papi-íráshoz

G. von Rad: Die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT 65, Stuttgart 1934; – M. Noth: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948. 1966¹; – K. Elliger: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952): Kl. Schr. zum AT, ThB 32, München 1966. 174–198 old.; – J. Hempel: Priesterkodex, Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft 22, Stuttgart 1954, 1943–1967 col.; – R. Rendtorff: Die Gesetze in der Priesterschrift, FRLANT 62, Göttingen 1954, 1963²; – K. Koch: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55 (1958) 36–51 old.; Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16, FRLANT 71, Göttingen

1959; – *M. L. Henry*: Jahwist und Priesterschrift, *Ath* 1, 3, Stuttgart 1960; – *W. Zimmerli*: Sinaibund und Abrahambund (1960): Gottes Offenbarung, *ThB* 19, München 1969¹, 205–216 old.; – *W. H. Schmidt*: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, *WMANT* 17, Neukirchen-Vluyn 1964, 1973¹; – *A. H. J. Gunneweg*: Leviten und Priester, *FRLANT* 89, Göttingen 1965; – *R. Kilian*: Die Priesterschrift – Hoffnung auf Heimkehr: Wort und Botschaft des Ats, J. Schreiner szerk., Würzburg 1969, 243–260. old.; – *J. G. Vink*: The Date and Origin of the Priestly Code in the OT, *OTS* 15 (1969) 1–144 old.; – *D. Kellermann*: Die Priesterschrift von Num 1, 1 bis 10, 10, *BZAW* 120, Berlin 1970; – *N. Lohfink*: Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, *Fs H. Schlier*, 1970, 38–57 old.: Studien zum Pentateuch, *SBAB* 4, Stuttgart 1988, 169–189 old.; – *R. J. Thompson*: Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf, Leiden 1970; – *Cl. Westermann*: Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift (1970): Forschung zum AT II., *ThB* 55, München 1974, 115–137 old.; – *S. S. McEvenue*: The Narrative Style the Priestly Writer, *AnBib* Roma 1971; – *W. Brueggeman*: The Kerygma of the Priestly Writer, *ZAW* 84 (1972) 397–414 old.; – *F. M. Cross*: Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass. and London 1973, 293–325 old.; – *P. Weimar*: Untersuchungen zur priesterlichen Exodusgeschichte, *FzB* 9, Würzburg 1973; Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, *ZAW* 86 (1974) 174–203 old.; – *A. Hurvitz*: The Evidence of Language in Dating the Priestly Code, *RB* 81 (1974) 24–56 old.; – *E. Kutsch*: „Ich will euer Gott sein“, *ZTHK* 71 (1974) 361–388 old.; – *J. Van Seters*: Abraham in History and Tradition, New Haven and London 1975, 279–295 old.; – *O. H. Steck*: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, *FRLANT* 115, Göttingen 1975; – *J. Blenkinsopp*: The Structure of P, *CBQ* 38 (1976) 275–292 old.; – *R. Rendtorff*: Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, *BZAW* 147, Berlin–New York, 112–142 old.; – *V. Fritz*: Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, *WMANT* 47, Neukirchen-Vluyn 1977; – *N. Lohfink*: Die Priesterschrift und ihre Geschichte, *Congress Volume* Göttingen, *VTS* 29 (1978) 189–225 old.: Studien zum Pentateuch, *SBAB* 4, Stuttgart 1988, 213–253 old.; – *M. Haran*: Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source, *JBL* 100 (1981) 321–33 old.; – *R. W. Klein*: The Message of P: *Fs. H. W. Wolff*: Die Botschaft und die Boten: J. Jeremias–L. Peritt, szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 57–66 old.; – *M. Saebø*: Priestertheologie und Priesterschrift, *Congress Volume* Vienna *VTS* 32, Leiden 1981, 357–374 old.; – *A. Hurvitz*: A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book Ezekiel. A New Approach to an Old Problem, *CRB* 20, 1982; – *B. Janowski*: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, *WMANT* 55, Neukirchen-Vluyn 1982; – *S. Tengström*: Die Tole-dotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungssicht im Pentateuch, *CB.OT*, Uppsala 1982; – *P. Weimar*: Struktur und Komposition der priesterlichen Geschichtsdarstellung, *BN* 23 (1983) 81–183 old., 24 (1984) 138–162 old.; – *E. Zenger*: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, *SBS* 112, Stuttgart 1984; – *E. Blum*: Die Komposition der Vätergeschichte, *WMANT* 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 263–270. 440–458 old.; – *W. H. Schmidt*: Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift, *Fs M. Delcor*, *AOAT* 215, 1985, 369–377 old.; – *F. Kohata*: Jahwist und Priesterschrift in

Exodus 3–14, BZAW 166, Berlin–New York 1986; – *V. Fritz*: Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift, ZThK 84 (1987) 426–439 old.; – *K. Koch*: P – Kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, VT (1987) 446–467 old.; – *E. Aurelius*: Der Fürbitter Israels, CB.OT 27, Uppsala 1988; – *J. A. Emerton*: The Priestly Writer in Genesis, JThSt 39, (1988) 381–400 old.; – *A. Hurvitz*: Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen, ZAW 100 (1988) (Suppl) 88–100 old.; – *E. W. Nicholson*: P as Originally Independent Source in the Pentateuch, Irish Biblical Studies 10 (1988) 192–206 old.; – *L. Peritt*: Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW 100 (1988) (Suppl) 65–88 old.; – *U. Struppe*: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, (ÖBS 9), Wien 1988; – *P. Weimar*: Gen 17 und die priesterliche Abrahamsgeschichte, ZAW 100 (1988) 22–60 old.; Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte, RB 95 (1988) 337–385 old.; – *H. Utzschneider*: Das Heiligtum und das Gesetz, OBO 77, Göttingen 1988; – *R. Rendtorff*: L'histoire biblique des origines (Gen 1–11) dans le contexte de la rédaction „sacerdotale“ du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A de Pury szerk., Genf 1989, 83–94 old.; – *J. L. Ska*: Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genf 1989, 95–124 old.; – *E. Blum*: Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin–New York 1990, 219 old. köv.; – *M. Vervenne*: The „P“ Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction? The „Sea Narrative“ (Ex 13, 17–14, 31) as a Test Case: Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, C. Brekelmans–J. Lust szerk., BETL 94, Leuven 1990, 67–90 old.; – *O. H. Steck*: Aufbauprobleme in der Priesterschrift: FS. K. Koch, Ernten, was man sät, D. R. Daniels szerk., Neukirchen-Vluyn 1991, 287–308 old.; – *B. Renaud*: La formation de Ex 19–40: quelques points de repère: Le Pentateuque. Débats et recherches (ACFEB 1991), P. Haudebert szerk., Paris 1992, 101–133 old.; – *A. F. Campbell–M. A. O'Brien*: Sources of the Pentateuch, Minneapolis/ MN: Fortress, 1993; The Study Companion to Old Testament Literature, Old Testament Studies 2., Collegeville/ MN: Liturgical Press 1989/1992; – *F. Crüsemann*: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 323–380 old.; – *A. F. Campbell*: The Priestly Text: Redaction or Source?: Fs. N. Lohfink, Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, G. Braulik–W. Gross–S. McEvenue szerk., Freiburg im Breisgau 1993, 32–47. old.; – *L. Schmidt*: Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin–New York 1993; – *J. Van Seters*: The Life of Moses, The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers, Kampen 1994.

Irodalom a Szentség Törvényéhez

L. E. Elliot-Bins: Some Problems of the Holiness Code, ZAW 76 (1955) 26–40 old.; – *H. Graf Reventlow*: Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn 1961; – *R. Kilian*: Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes, BBB 19, Bonn 1963; – *Chr. Feucht*: Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, Th A 20, Berlin 1964; – *K. Elliger*: Leviticus, HAT I. 4, Tübingen 1966, 7–23. old.; – *W. Thiel*: Erwägungen zum Alter des „Heiligkeitgesetzes“, ZAW 81 (1969) 40–73 old.; – *V. Wagner*: Zum Existenz des sog. „Heiligkeitgesetzes“, ZAW 86 (1974) 307–316 old.; – *A. Cholewinski*:

Heiligkeitgesetz und Deuteronomium, AnBib 66, Roma 1976; – *W. Zimmerli*: „Heiligkeit“ nach dem sogenannten Heiligkeitgesetz, VT 30 (1980) 493–512 old.; – *G. Bettenzoli*: Deuteronomium und Heiligkeitgesetz, VT 34 (1984) 385–398 old.; – *D. H. Peuss*: Art. Heiligkeitgesetz, TRE 14, 1985, 713–718 old.; – *F. Crüsemann*: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentliches Rechtes, München 1992, 323–380 old.

10. §. A DEUTERONOMISTA HAGYOMÁNY

1. Deuteronomisztikus szövegek az Ószövetségben

A Deuteronomiumban, a Tetrateuchusban (Gen–Num), a Józsué, Bírák, 1–2 Sámuel, 1–2 Királyok könyvében, a prófétai könyvekben, elsősorban Jeremiás könyvében, de más ószövetségi írásokban is találunk olyan szövegeket, amelyeket a biblikus kutatás „deuteronomisztikus”-nak (jele: dtr) nevez. Összefoglaló nevüket onnan kapták, hogy a hasonló szóhasználat, stílus, téma és gondolkodásmód által jellemzett szövegek koncentráltan, nagyobb egységben a Deuteronomiumban találhatók.

A bibliai szövegek minősítésére a tudományos irodalom messzemenően használja a „deuteronomista” és „deuteronomisztikus” megjelölést, de a terminológiának nincs egységes alkalmazása. Eligazodás végett „deuteronomistának” (jele: dt) azokat a szövegeket nevezzük, amelyek a Deuteronomium legősibb rétegéhez tartoznak.

A deuteronomisztikus szövegek teologikus-tanító jellegűek. A Gen–Num deuteronomisztikus szövegei a Pentateuchus kialakulásának folyamatában azzal a redakcióval hozhatók kapcsolatba, amely megelőzi a Tetrateuchus papi szövegekkel való egyesítését. A deuteronomisztikus redakció ebben az esetben azt jelenti, hogy a már Elohista szövegekkel kiegészített Jahvista művön (szaknyelven Jehovista, jele: JE) eszközölt változtatásokat és kiegészítéseket. A Tetrateuchusban magyarázó szavak, kifejezések vagy mondatok beillesztésében mutatkozik, de megfigyelhető a hagyományban talált elbeszélések újraalakításában vagy kisebb hagyományegységek szerkezeti összekapcsolásában is. A redakció célja, hogy új teológiai hangsúlyokat helyezzen a szövegbe. A Gen–Num deuteronomisztikus részletei nem annyira terjedelmesek vagy arányosan megosztottak, mint a Deuteronomisztikus Történeti Műben. Az őstörténetben kétséges, a pátriárkai történetekben kisebb a redakció mértéke. A pátriárkák esetében teológiailag fontos részek újrafogalmazásában jelentkezik, jellegzetes deuteronomisztikus kifejezések használatával (Gen 18, 17–19 stb.). Mózes történetében viszont megnövekedik a redakció, számszerűen több és terjedelmesebb (a Tetrateuchus deuteronomisztikus redakcióját részletesebben lásd R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament*, 1989¹, 62–69 old.). A Józsué, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyvének deuterono-

misztikus feldolgozásának kérdésére a felsorolt könyvek, és Deuteronomisztikus Történeti Mű tárgyalásánál térünk ki részletesen.

Amióta a kutatás fölfigyelt a Pentateuchus Jahvista rétege és a deuteronomista-deuteronomisztikus szemléletmód közötti rokonságra és lehetséges időbeli közelségére (lásd pl. *H. H. Schmid* 107–1101. old.), észrevehető az a törekvés, hogy a Jahvista mű egyre több szövegét hozzák kapcsolatba a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykörrel. Ezért csak gondos elemzés után lehet elfogadni, hogy milyen szövegek tartoznak ténylegesen a Gen–Num deuteronomisztikus redakciójához. Olyan szövegeket, amelyeknek egyszerre papi és dtr jellege is van (pl. Ex 15, 25b, 26), inkább a Pentateuchus végső redakciójának kell tulajdonítani.

2. A Deuteronomium

a) A Deuteronomium elnevezése

A Pentateuchus utolsó könyve a Deuteronomium (Dt), és vele összefüggésben a Deuteronomista hagyomány (D) nevét a Dt 17, 18 (vö. Józs 8, 32) alapján kapta. A Dt 17, 18 az úgynevezett királytörvény része, és a királyoknak arról a kötelességéről szól, hogy a törvényről másolatot kell készíteniük: „amikor királyi trónjára ül, írassa le magának a törvény másolatát abból a könyvből, amely a levitapapoknál van”. A Septuaginta a héber szöveg „törvény másolata” kifejezést „második törvény” (deutero nomion) kifejezéssel fordította, s innen kapta az egész könyv a Deuteronomium, Második Törvénykönyv elnevezést.

b) A Deuteronomium tartalma, felépítése

A Deuteronomium a bibliai kánonban a Pentateuchus utolsó könyve és lezárja a világ teremtetésével kezdődő s Mózes halálával végződő Pentateuchus-elbeszélést. Ebben az összefüggésben a Deuteronomium Mózes utolsó napjának elbeszélése, noha elbeszélő szövegek az egész műben csak elvétve találhatók (4, 41–43; 31. fejezet néhány verse; 34. fejezet Mózes haláláról és temetéséről). Az elbeszélő elemek többnyire csak arra a megjegyzésre szorítkoznak, hogy Mózes összehívta Izrael népét, és ezt a beszédet mondta neki (1, 1; 5, 1 stb.).

Az elbeszélő jelleg azonban utólagosan került a műre, mert a Deuteronomium formáját tekintve Mózes beszédeinek gyűjteménye. Egyetlen, s egyben főszereplője az öregedő Mózes, aki elvezette Izraelt Moáb pusztá-

jaig, egészen a Jordán folyóig. Izrael felkészült a Jordánon való átkelésre, az Ígéret földjének, Kánaánnak elfoglalására. Mózes Isten döntése alapján nem léphet a megígért földre, s meg kell halnia, mielőtt a nép átkel a Jordánon. Ennek tudatában az Ígéret földjének határán még egyszer összegyűjti Izraelt és beszédeként intézve hozzá, megadja a végső utasításokat.

A beszédgyűjtemény szerkezetéhez eligazítást nyújt az a négy felirat, amely négy részre – négy beszédre – tagolja a könyvet. Ezekhez a feliratok egyúttal jelzik a feliratokat követő szövegek tartalmát, és hozzájuk kapcsolódik egészen rövid eligazítás formájában a címzettek, történeti vagy egyéb körülmények említése. A feliratoknak alárendelődnek egy-egy szakaszon belül a beszédek bevezetése (1, 5*; 5, 1*; 29, 1; 33, 2), vagy más feliratok (4, 45; 6, 1; 12, 1). A négy felirat szisztémája nem terjed ki a Mózes halálára vonatkozó szakaszokra (32, 48–52; 34) és a 27. fejezetre. A 27. fejezet későbbi kiegészítés, utasításokat ad egy Nyugat-Jordániában tartandó kultikus cselekményre. A Mózes halálával kapcsolatos szövegeken a Papi-írás nyelvi jellegzetességei ismerhetők fel. A Mózes haláláról szóló 34. fejezet elbeszélő jellegű, és a 32, 48–52-vel harmonizált. A 34. fejezet nemcsak a Deuteronomium, de egyúttal az egész Pentateuchus lezárása is, s a Pentateuchus redakciójának során került jelenlegi helyére.

1, 1: „Ezek azok a *szavak*, amelyeket Mózes egész Izraelnek tartott”

4, 44: „Ez az a *Tóra*, amelyet Mózes Izrael fiai elé tárt”

28, 69: „Ezek annak a *szövetségnek szavai*, amelyet Mózes kötött Moábon”

33, 1: „Ez az az *áldás*, amellyel Mózes... megáldotta az izraelitákat”

Ennek alapján a Deuteronomium első felirata (1, 1) Mózes beszédét indítja el, amely történeti visszapillantás formájában felidézi a negyvenéves pusztai vándorlás eseményeit Hórebtől Moábig, feltárja a jövő lehetőségeit és veszélyeit, s int a parancsok mindenekelőtt a képtilalom megtartására (1, 1–4, 43). A második felirat (4, 44–49) azokat az utasításokat vezeti be, amelyek majd a Jordánon átkelt, és az Ígéret földjén letelepedett Izrael életét határozzák meg. A Mózes Tórájaként (4, 44) bemutatott szabályok, törvények és utasítások – a tulajdonképpeni deuteronomiumi törvény (5–28) – első része prédikáció jellegű történeti visszapillantás a törvényadás megalapozására és buzdítás a dekalógus, különösen a dekalógus első parancsának, Jahve kizárólagos tiszteletének megtartására (5–11). Majd a törvényekből és jogi előírásokból álló korpusz következik (12, 1–26, 16),

amelyet áldás és átok felidézése követ, attól függően, hogy a nép megtartja vagy elutasítja a kihirdetett parancsokat (28). A 26, 17–19 a deuteronomiumi törvényt (5–28) Jahve és Izrael között kötött szerződésként értelmezi. A harmadik felirat (28,69) a Moáb földjén a Mózes által kötött szövetség rituális szövegeit vezeti be, amelyek keretéhez tartozik Józsué beiktatása Mózes utódául és Mózes éneke (29–32). A negyedik felirat (33, 1) alatt Mózes áldása található, poétikus szöveg, a törzsek jellegzetességeinek és sorsának említésével (33).

A Deuteronomium magja a 12–26. fejezetekben elhelyezett törvénygyűjtemény. Tartalmát tekintve törvények, amelyeknek első része szociális utasításokkal átszőve a kultuszra – a kultusz egysége, kultikus tisztaság – vonatkozó rendelkezéseket (12, 2–16, 17), második része a hivatali személyekre – bíró, király, pap, próféta – vonatkozó rendelkezéseket (16, 18–18, 22), harmadik része különböző polgári, szociális törvényeket tartalmaz (19–25), amelyekhez két rituáléból álló függelék járul (26).

A Deuteronomium a héber nyelvű kánonban mint Mózes 5. könyve a Pentateuchus-elbeszélés lezárása. Számos eleme azonban mégis a kánon második részében a „korábbi prófétákkal” (Józs–2 Kir) való kapcsolatára utal. A Deuteronomium mozgásba indít eseményeket (Dt 2–3; 31: Kelet-Jordánia meghódítása Mózes vezetésével és Józsué beiktatása Mózes utódként), amelyek Józsué könyvében folytatódnak (Nyugat-Jordánia meghódítása Józsué vezetésével). Ismételten találunk hivatkozást a Józs–2 Kir könyvében a deuteronomiumi törvényre (pl. Dt 17, 18 – Józs 1, 7–9; 8, 32; 1 Kir 2,1–4). Ezek a kapcsolatok arra indítanak, hogy a Deuteronomiumot ezeknek a könyveknek az összefüggésére való tekintettel vizsgáljuk (részleteiben lásd A Deuteronomium keletkezése 247–250. old., Deuteronomisztikus Történeti Mű 283–303. old.).

c) A Deuteronomium nyelvezete és eredete

A Deuteronomium szerkezetileg összetett mű, szövegében különböző rétegek állapíthatók meg. Összetettsége ellenére az egész műnek egységet kölcsönöz az úgynevezett deuteronomista stílus, és megkülönbözteti a Pentateuchus többi hagyományától.

A deuteronomista stílust nyelvezetének kiemelkedő szépsége és gazdagsága jellemzi. Hangvétele patetikus, széles, ünnepélyes formában fejegeti gondolatait. Nemcsak az értelemre, hanem az érzelmre is hatni akar. Célja, hogy meggyőzze hallgatóit, s ennek szolgálatában áll egész

retorikája, amelyre a parainézis nyomja rá bélyegét. Egymást követő mellékmondatok sorával átfogó körmondatokat szerkeszt. Újra és újra visszatérő fordulatokkal, fáradhatatlanul ismétli Jahve nagy történeti tetteit és adományait, a megígért haza birtoklását, az eljövendő áldásokat és hűtlenség esetén bekövetkező büntetéseket, buzdít és int a parancsok követésére.

A deuteronomista stílusnak jellegzetes szókincse, kifejezései vannak. A deuteronomista Jahvét mindig „Jahve, a te Istened” formában nevezi meg. A parancsokról a „megtartod és teljesíted” összefüggésben beszél, Egyiptomról pedig úgy emlékezik meg, mint „Egyiptom, a szolgaság háza”. Ezzel is szüntelenül figyelmeztet Jahve szabadító tetteire. – Az említett sajátosságok megfigyelhetők a Deuteronomista kedvelt fordulataiban is: „tartásotok meg Jahve, a ti Istenetek parancsait”, „ha hallgatsz Jahve, a te Istened parancsára, s megtartod és teljesíted azokat a parancsokat, amelyeket ma eléd tárok” (Dt 4, 2; 15, 5 cö.: 7, 11; 12, 28 stb.); – „egész szíveddel és lelkeddel” (Dt 4, 29; 6, 5; 10, 12 stb.), „akkor Jahve, a ti Istenetek választ majd lakóhelyet nevének” (Dt 12, 11; 14, 23; 16, 2 stb.). – Az Isten parancsának megtartására szólító felhívás összekapcsolódik Jahve áldásának ígérétevel: „Ezért tartsd meg a parancsokat, rendelkezéseket és törvényeket, amelyeket ma szabok neked, hogy kövesd őket. Ha meghallgatjátok ezeket a parancsokat és teljesítitek őket, Jahve, a te Istened megtartja szövetségét és szeretetét, amire esküdött atyáidnak. Szeretni fog, megáld és megsokasít...” (Dt 7, 11. 12; vö. 5, 29. 32 köv.; 6, 2. 3. 17 köv.; 8, 1; 10, 13 stb.).

A parainézis nemcsak stíluselemekben jelentkezik, hanem áthatja az egész művet. A Deuteronomium a törvényeket a jogi megfogalmazáson túl indokolással, buzdítással vagy intéssel kapcsolja össze meghatározott teológiai gondolatmenet szerint. Ezért felvetődik a kérdés, hogy itt ténylegesen törvényhozásról van-e szó. Kétségtelen azonban, hogy a deuteronomiumi törvényhozás az ígéhirdetés jegyében áll.

Felvetődik annak a kérdése, hogy kik állnak a Deuteronomium hátterében? Honnan ered a könyv, kik a szerzői? Kik teremtették meg nyelvezetét? A biblikus kutatás gyakran hivatkozik egy „deuteronomista/deuteronomisztikus iskolára” vagy „mozgalomra”, mint amely a legmegfelelőbb magyarázatot nyújtja a könyv hosszabb időtávot átfogó keletkezésére, és egyes bibliai könyvekben található deuteronomisztikus feldolgozásra. Ilyen iskola vagy mozgalom létezése azonban közvetlenül nehezen ragadható meg, és a velük kapcsolatos modern formákat sem lehet minden további nélkül az ókori Izraelre kivetíteni. Helyesebbnek látszik az a vélemény, amely a 2 Kir 22–23. fejezetének adataiból és a Deuteronomium nyelvezetének adottságából kiindulva a jeruzsálemi vezető körökben keresi a könyv szerzőit.

A deuteronomista stílus és nyelvezet eredetét *G. von Rad* a királyság idején Judában tevékeny a vidéki leviták törvénytárgyozó prédikációjából vezeti le. Ezek a leviták eredetileg az északi királyság szentélyeiben szolgáltak, majd az asszír invázió után (Kr. e. 722) Judába menekültek magukkal hozva az északi királyság hagyományait. Reményüket Juda fennmaradásába vetve, intettek a pusztulás veszélyére, és saját vallási hagyományuk alapján próbálták a déli királyság életét és vallási viszonyait megreformálni. Ennek a feltevésnek azonban az a legnagyobb problémája, hogy olyan izraelita prédikáció-hagyomány létezéséről, amelyhez a Deuteronomiumot hasonlíthatnánk, nincsenek ismereteink. Ezzel szemben *M. Weinfeld* a Deuteronomium eredetét a királyi udvarban tevékenykedő bölcsességi kultúrával rendelkező írnokok körében keresi. Megállapítását a mű beszédformáinak és didaktikus céljának a bölcsességi írásokkal való rokon vonásaira alapozza. Kétségtelen találhatók érintkezések a bölcsességi irodalommal, de a Deuteronomium nem bölcsességi mű és egészében nem lehet levezetni ebből a kultúrából. *N. Lohfink* és *G. Braulik* más oldalról megközelítve, de ők is Jeruzsálem vezető köreiből keresik a Deuteronomium szerzőit. Rámutatnak, hogy a deuteronomista nyelvezet tartalmilag és formailag közel áll az újasszír jogi szövegek, főleg a szerződésszövegek retorikájához. Ezeket a szövegeket ünnepélyes alkalmakkor felolvasták, hogy így a hallgatóságra benyomást gyakoroljanak. Lehetséges, hogy a Deuteronomium szövegének egyes (ősibb) részei is olyan szó szerint rögzített jogi és liturgikus szövegek voltak, amelyek kultikus gyűlekezet előtti felolvasásra szolgáltak. Emellett a Deuteronomium rokonságot mutat az udvari nyelvhasználattal és a bölcsességi irodalom nyelvezetével is. Eredetét tehát Jeruzsálemben (nem vidéken), a királyi udvar a jogilag, irodalmilag és teológiailag mértékadó köreiből és magasabb hivatalnokok között kell keresni. A 2 Kir 22–23 szerint a törvénykönyv megtalálásánál e körhöz tartozó magas beosztású hivatalnokok (Hilkija főpap, Sáfán kancellár és fia Ahikám) játszottak fontos szerepet. Sáfán családja később is az udvari körökhöz tartozott, Sáfán fia Ahikám (Jer 26, 24), de főleg unokája, Gedalja közeli kapcsolatban állt Jeremiással (Jer 39, 14). A Deuteronomium későbbi rétegeiben (Dt 1–4) ezt a nyelvezetet fejlesztették tovább. A Gen–Num összefüggésében található deuteronomisztikus kiegészítéseket korábban a deuteronomiumi nyelv késői utánzásának tartották. Ezek azonban inkább a Tetrateuchus papi redakcióját megelőző feldolgozásából erednek (a J és E egybedolgozása a Kr. e. VIII. vagy VII. században), tehát

a deuteronomista irodalom kezdetével állnak kapcsolatban és deuteronomista nyelvezet korai fokozatát képviselik, amikor a Dt/Dtr teológia és nyelv kezdetét vette a jeruzsálemi vezető körökben.

A Deuteronomium keletkezésével kapcsolatban külön ki kell térni arra a véleményre, amely a mű eredetét az északi királyság, Izrael vallási hagyományával hozza összefüggésbe. A. Alt és nyomában több kutató (lásd fentebb G. von Rad) az északi királyságban keresi a Deuteronomium hazáját. Rámutatnak, hogy a könyv bizonyos részei az északi királyság, Izrael hagyományával mutatnak rokonságot és a déli állapotoktól eltérő körülményeket feltételeznek. Ilyenek pl. a királysággal szembeni kritikus beállítottság, óvás attól, hogy idegeneket válasszanak királlyá (Dt 17, 15), a kánaánita vallás elutasítása, az idegen istenek elleni harc, a mózesi időre való utalás mind az északi királyság viszonyait, Illés, Elizeus és Ozeás tevékenységének jellegzetességeit idézik. Ide sorolható Jahve és Izrael kapcsolatának kizárólagossága, és ezzel összefüggésben a „szeretet” kifejezés használata is Ozeás hatására utal (Oz 1–3). Mindebből arra következtetnek, hogy a deuteronomista/deuteronomisztikus tevékenység ugyan Judában bontakozott ki, de teológiai szemléletébe az északi ország vallási hagyományát integrálta, amely az asszír invázió kapcsán került át a déli királyságba (Kr. e. 722). Az északi eredet mellett felhozott érvek azonban nem perdöntőek, túlságosan általánoságban mozognak, és kizárólagossággal nem csupán az északi királyságra érvényesek (bővebben lásd. R. Smend, *Entstehung des Alten Testaments* 1984⁴, 80. köv. old.).

d) A Deuteronomium értelmezése

1° A Deuteronomium értelmezésének kiindulópontjai

A Deuteronomium magyarázatára keletkezett elméletek általában két közös pontban érintkeznek. Keresik (s eredményként feltételezik vagy elutasítják) a Deuteronomium kapcsolatát Józija vallási reformjával, és elfogadják a hosszabb keletkezési folyamatot igazoló összetettséget.

A Deuteronomium kutatásának kezdettől fogva sarkalatos pontja lett Józija a Királyok könyvében leírt vallási reformjával való összefüggés felismerése (2 Kir 22, 1–23, 30). A király rendeletet adott ki a templomépület restaurálására. Ennek során a templomban egy törvénykönyvet találtak, amelyet Józijához vittek, aki felolvastatta a könyvet és igéinek hatására bűnbánatot tartott. Ezután elküldte azt Hulda prófétaasszonynak, hogy megtudakolja a könyv királyra, népre és Judára vonatkozó értelmét. Hulda prófétaasszony válasza két orákulumból áll. Az első fenyegető prófétai kijelentés „e hely”, azaz Jeruzsálem ellen, a második ígért Józija királynak, hogy békében fogják eltemetni és nem látja „e hely” ellen hozott pusztítást. Ekkor a király összehívatta Jeruzsálem lakóit és a templomban felolvasta előttük a könyvet, majd szövetség formájában kötelezettséget vállalt a nép-

pel egyetemben az abban leírt isteni parancsok teljesítésére. Ezt követően Józija rendelkezések egész sorát hajtja végre a vallási élet és a kultusz megújítására. Parancsára megülik a pászkát – szintén a törvénykönyv szerint – úgy, ahogy a bírák ideje óta nem ünnepelték.

A háttérben a kor világtörténeti eseményei húzódnak meg. Józija az Asszír Birodalom összeomlását kihasználva arra törekedett, hogy országát fokozatosan kivonja Asszíria fennhatósága alól és helyreállítsa Juda önállóságát. Kísérlete Asszurbanipál halála után sikerült (Kr. e. 626). Fontos lépés volt ebbe az irányba, hogy a király az elődei által bevezetett és a vazallusi viszonyt jelképező asszír állami kultuszt eltávolította a jeruzsálemi templomból. Ezzel együtt végrehajtotta az egész vallási élet megújítását, s az állami élet reformját is. A vallási szinkretizmus különböző megnyilvánulás formáit megszüntette, és mindent felszámolt, ami ellenkezett a jahvizmus szellemével. Ez az átfogó reform valószínűleg évekig tartott.

A Királyok könyvében elbeszélt reformintézkedések egyes mozzanatait és a Deuteronomium előírásai között számos megegyezés van, amely alapot szolgáltat a Józija-féle reform és a deuteronomiumi törvénykezés összefüggésének feltételezésére. Például:

égitestek kultuszának eltörlése	2 Kir 23, 4. 11	Dt 12, 3 köv.
a kultikus prostitúció megszüntetése	23, 7	32, 18
halottidézők eltávolítása	23, 24	18, 11
magaslatok, emlékoszlopok, szentfák, pogány kultikus gyakorlat felszámolása		12, 2 köv.
	23, 12 köv.	16, 21 köv.
gyermekáldozat megtiltása	23, 10	18, 10
kultuszcentralizáció	23, 8 köv. 19	12, 13 köv.
pászka ünneplése Jeruzsálemben	23, 21 köv.	16

Az azonosságokból arra lehet következtetni, hogy a templomban talált könyv a Deuteronomium, ill. annak előformája. Bizonyos tekintetben eltérések is mutatkoznak, pl. a Dt 18, 6 köv. a megszüntetett szentélyek papjainak a jeruzsálemi papsággal egyenlő jogokat biztosít, míg a 2 Kir 23, 8 köv. szerint ez nem valósult meg, mert nem mutathattak be áldozatot a jeruzsálemi templomban. Egyes kutatók (*G. Hölscher, A. H. Gunneweg, J. Lindblom*) azonban rámutattak, hogy a Dt 18, 6 köv. és a 2 Kir 23, 8 köv.

különböző személyekről beszél, s ebben az esetben nem beszélhetünk a két szakasz eltéréséről.

Míg korábban a 2 Kir 22, 1–23, 30-ban elbeszéltek hitelességét a kutatás elfogadta (bár jelentősége a Deuteronomium keletkezésének szempontjából csökkent, amikor többen a Deuteronomium keletkezését a fogság vagy a fogság utáni időre helyezték), a 70-es évek második felétől a figyelem ismét a bibliai tudósítás irodalmi és történeti értékelése felé fordult. Ezzel összefüggésben felmerült az a kérdés is, hogy a 2 Kir 22, 1–23, 30 mennyiben vonható be a Deuteronomium keletkezéstörténetének magyarázatába.

Ma általánosan elfogadott, hogy a 2 Kir 22, 1–23, 30-ban felsorolt intézkedések alapja a deuteronomiumi törvény, és a templomban talált törvénykönyv, amelyre Józija és a nép elkötelezte magát szintén a deuteronomiumi törvény. A kutatók egy része azonban ezt az összefüggést nem történetinek, hanem kizárólag irodalmi természetűnek tekinti, amely a Dt és a Józsa–2 Kir kapcsolatából következik. A Józija reformjairól szóló tudósítás csupán a Deuteronomium igazolására és propagálására szolgál.

A 2 Kir 22, 1–23, 30 jelenlegi formája deuteronomisztikus feldolgozás eredménye. A szövegszakasz szerkezete tervszerűen felépített. Mindezekből adódik az a probléma, hogy az irodalmi szakasz erőteljes deuteronomisztikus feldolgozása következtében egyáltalán lehetséges-e, vagy milyen mértékben lehetséges egy biztos történeti magot meghatározni. Más szóval a szöveg teljes egészében kizárólag deuteronomisztikus képződmény-e, vagy pedig – legalább a lényegét tekintve – ténylegesen megtörtént eseményeket dolgoz fel. A témával kapcsolatos véleményeket az alábbiakban ismertetjük, de azt a véleményt fogadjuk el, amely szerint a 2 Kir 22, 1–23, 30 a szöveg irodalmi és historikus értékelése alapján történeti eseményekre támaszkodik, közelebbről *N. Lohfink* megállapításait vesszük irányadónak. A Józija reform historicitását erősítik meg a következő megfontolások is. A reform és a Deuteronomisztikus Történeti Mű feltételezett fogsági keletkezése közötti időtáv viszonylag csekély. Ezért egy ilyen átfogó, nagy horderejű eseményt nem írhattak le minden történeti alap nélkül, és nevében minden előzet nélkül nem követelhettek volna az eddigi szokástól eltérő gyakorlatot. A bibliai hagyományban bizonyos jelek templom különös tekintélyére és jelentőségére utalnak a fogsági időben, amelynek magyarázatát egy megelőző eseményben kell keresni. A Jer 41, 4 köv. szerint zárandók jönnek Szichemből, Szamáriából és Silóból a lerombolt templomhoz áldozati adományokkal, amit könnyebb megérteni ha azt fel-

tételezzük, hogy Józija az egykori északi királyság területét is bevonta reformtevékenységébe. Zakariás könyvéből kiderül, hogy a fogság idején Jeruzsálem és a templom lerombolása évfordulóján rendszeresen gyász-istentiszteletet tartottak, s ez csak a templom felépítése után szűnt meg (Zak 7, 3. 5; 8, 19). A Papi-írás természetesnek veszi a kultuszcentralizációt, amely csak akkor érthető, ha annak valóságos történeti előzménye van és nem pusztán elvi deuteronomista követelmény.

A felvetett kérdés két feladatot jelent a kutatás számára. Egyrészt a 2 Kir 22, 1–23, 30 szövegének irodalmi elemzését, vagyis a deuteronomisztikus feldolgozás mibenlétének tisztázását, a deuteronomisztikus részeket elkülöníteni a prédeuteronomisztikus részletektől. Másrészt az irodalmi elemzéssel szoros összefüggésben a szakasz történeti kiértékelését, azaz Józija király valóban végrehajtott-e Judában vallási reformo(ka)t, és ha igen, akkor ez miben határozható meg. Mindkét témakörben munkák egész sora jelent meg az elmúlt két évtizedben, anélkül, hogy egyértelmű megoldásra jutottak volna a kutatók. Abban megegyeznek, hogy a szakaszt deuteronomisztikus feldolgozás hozta létre, de mértékében és módjában már eltérnek. Ettől függően mérlegelik a szöveg történeti értékét is. – Az egyik csoport (főként a Smend iskola képviselői) az irodalmi elemzés alapján arra következtetésre jutott, hogy a 2 Kir 22, 1–23, 30 mai fogsági- fogság utáni irodalmi feldolgozásából csak nagyon kevés fogság előtti vagy prédeuteronomisztikus rész különíthető el. Ezért a szakaszt historióailag úgy ítéli meg, alig vagy egyáltalán semmilyen megbízható történeti adatot sem tartalmaz (W. E. Claburn [1973], E. Würthwein [1976, 1984], H. Hollenstein [1977], H. D. Hoffmann [1980], A. D. H. Mayes [1983], Ch. Levin [1984], O. Kaiser [1984]). Ebben az összefüggésben érdemes E. Würthwein sokak számára irányadó véleményét említeni, aki a 2 Kir 22, 1–23, 30 tudósítását a könyvtekercs megtalálásáról, a szövetségkötésről és Józija reformjairól a Deuteronomisztikus Történeti Mű Smend iskola által képviselt három rétegének (DtrH, DtrP és DtrN, jelentésüket lásd Deuteronomisztikus Történeti Mű 283–303. old.) elmélete alapján vizsgálja. A könyvtekercs megtalálásáról szóló protodeuteronomisztikus tudósítást (22, 3–11*) a DtrH vette át azzal a céllal, hogy a Deuteronomiumnak etiológiát teremtsen a Juda utolsó dicsőséges időszakában. A Hulda próféta szövegéről szóló elbeszélést (22, 12–20) viszont a DtrP iktatta a tudósításba, hogy Juda állam pusztulását magyarázza mint isteni büntetést a nép bűneire. A szövetségkötés (23, 1–3) a DtrN munkájából ered, hogy a katasztrófát túlélőket az új, deuteronomiumi törvény iránti engedelmességre indítsa. Ugyancsak a DtrN-től ered a reformokról szóló tudósítás (23, 4–27*), amelyben Józija asszírrelles rendszabályainak historiói elbeszéléséhez kapcsolja a kizárólagos Jahve-tisztelet deuteronomista-deuteronomisztikus szellemű parancsát. A DtrN köréből ered a pászka ünneplésének részlete is (23, 21–23) a pászka Deuteronomiumban parancsolt központosított megülnésének támogatására. A 2 Kir 22 köv.-ben elbeszélte események tehát fiktívek, nem historiói értékűek. E. Würthwein a Józija reformot a Deuteronomium kérügmatikus ajánlásának tartja, és a róla szóló bibliai elbeszélés a Királyok könyvében legkorábban a fogság idején keletkezett. Az elbeszélésnek egészében az a célja, hogy a fogsági és korafogsá-

gi időben a Deuteronomiumnak érvényt szerezzen, és Izrael népét mint egyedül Jahvét szolgáló népet konszolidálja. Ezért nincs lehetősége, hogy a 2 Kir 22, 1–23, 30-ból a Deuteronomium keletkezésére következtessünk. Az ebben a témában az utóbbi években megjelent monográfiák szerzői *K. Visaticki* (1987) és *P. Tagliacarne* (1989) szintén szkeptikusan ítélik meg a 2 Kir 22, 1–23, 30 történelmi értékét, s a szakaszt irodalmi és teológiai megformálása miatt programmatikus célzatúnak tekintik. – A kutatók másik csoportja a szakasz irodalmi elemzésének eredményeit úgy értékeli, hogy az elbeszélte eseményeket történelmileg rekonstruálni lehet. Hozzá kell azonban tenni, hogy az egyes kutatók a rekonstruálhatóság mértékében, a 2 Kir 22, 1–23, 30 szöveg-szakaszban a részletek történetiségének értékelésében eltérnek egymástól (*W. Dietrich* [1977], *H. Spickermann* [1982], *H. Donner* [1986], *N. Lohfink* [1985, 1987, 1990], *H. Niehr* [1987], *M. A. O'Brien* [1989]). A mérlegeléshez olyan szempontokat is bevon-tak, amelyek Józija reformintézkedéseit érthetővé teszik, mint pl. AsszírIA Judára gyakorolt vallási – kulturális befolyása vagy rákényszerített valláspolitikai rendszabályai. Ide tartoznak a régészet eredményeiből és a kor politikai körülményeiből felismert területtörténelmi adottságok, amelyekből felmérhető Józija vallási reformjának reális területi kiterjedése. Említésre méltó *R. H. Lowery* (1991) munkája, amelyben a szerző megvizsgálja Jüda szociális, gazdasági, kulturális és kultikus életét a Salamon követő időszakról kezdve egészen Józija koráig, azzal a céllal, hogy a d/dtr reformtevékenység helyes értékelését lehetővé tegye, s ezzel Józija vallási reformjainak is széles történelmi hátteret teremtsen. Külön kell foglalkozni *N. Lohfink* a témában folytatott elemzéseivel és eredményeivel. Szerinte a 2 Kir 22, 1–23, 30 szövegének jelenlegi formáját a Deuteronomisztikus Történelmi Mű fogsági redakciója alakította ki. Átgondoltan szerkesztett kultikus tudósítás (Kultbericht), amely Józiját mint kultusz reformátorát mutatja be. Az egység külső kerete egy bevezető (22, 1) és záró (22, 28–30) formula, belső kerete Józija királyi értékelése (22, 2 és 23, 25–27), amely egy öt lépésből álló korpuszt, Józija vallási reformjainak főbb mozzanatait, fog közre (22, 3–23, 24). A kultikusan orientált szerkezet háttérben tartalmilag egy másik szándék is felismerhető: megmenthető-e Jüda Jahve büntetésétől vagy sem. Az erre adott válasz nem egyértelmű volta a szövegegység kétszeres deuteronomista feldolgozásából ered (a józiaszi Dtr I és a fogsági Dtr II). A jelenlegi szöveg alapja a Józija utolsó éveiben, néhány esztendővel az elbeszélte események után keletkezett, és Józiját kultikus reformátorként mutatja be, aki atyjának Dávidnak nagy korszakát hozta el ismét. A Dtr I a következő részekből áll: 22, 1–12, 13*; 14, 15–20*; 23, 1–23, 25*. Szerkezetileg az öt részből álló korpuszt (22, 3–12, 13*; 14, 15–20*; 23, 1–23) a Józiját értékelő bevezető (22, 1–2) és záró (23, 25) formula veszi közre. A reformintézkedések felsorolása (23, 4–20) bizonyos tekintetben feszültségben áll a kontextussal, ezért azt kell feltételezni, hogy a Dtr I a reformintézkedésekről szóló írott anyagot használt fel, s azt szabadon formálva szövetségkötés és pászkaünnep közé helyezte a korpuszba. A szöveg történelmi értékét az elbeszélte eseményekhez való közelsége biztosítja. Felmerül viszont a kérdés, hogy a Dtr I-ben ábrázolt események sorrendjét történelmi egymásutániságnak tekinthetjük-e? A reformintézkedések (22, 4–20) felsorolásában teológiai – irodalmi és nem a történelmi szempontok érvényesülnek, ezért lefolyásukat nehéz rekonstruálni. Más kérdés a reformok időbeli kiterjedése, és a könyvtekercs megtalálásával, a szövetségkötéssel valamint a pászka ünneplésével való oksági összefüggésük. Valamennyit Józija uralkodásának

18. évére helyezi el az elbeszélés. A reformintézkedések közül csak a kultuszcentralizációt (s vele a szövetségkötést és a pászka megülését) kell szükségszerűen összekapcsolni a könyvtekercs megtalálásával, mert ennek megfelelő támpontjai vannak a deuteronomiumi törvényekben (Dt 12; 14–16), a többi rendszabály Józija Asszíriától való fokozatos elszakadási kísérletével magyarázható, s ilyen kultikus rendelkezéseknek a korábbi hagyományban is vannak nyomai. Ezért a kultuszcentralizáción kívül a többi intézkedés már előbb elkezdődhetett, hiszen a könyvtekercset is éppen a templom felújítása alkalmával találták meg. A szövetségkötés historicitását sokan vitatják, mert a szövetségesszme teológiai és nyelvi kidolgozását későbbinek tartják. Ezzel kapcsolatban azonban a következőket kell megjegyezni. Amit a szövetség-eszmében később kidolgoztak, az Izrael hitében már kezdettől megtalálható. Jahve és Izrael kapcsolatában az állam előtti időben is jelen van az ún. privilégikus jogi jelleg, vagyis Jahve igénye, hogy mint Istent Izrael kizárólag és egyedül őt tisztelje, Izrael pedig Jahve kiváltságos népe lesz minden nép előtt. Ezért beszélhetett Ozeás is Jahve és Izrael kapcsolatáról a berit vonatkozásában, a jeruzsálemi királyceremóniákban pedig sok olyan rituális cselekmény volt, amely Jahve és a király, ill. a nép kapcsolatában szövetségkötésként értelmezhető. Az a szövetségi elkötelezettség, amelyet Józija tett, nyelvi és rituális kifejezésformáiban viszont valami újat is jelent. A deuteronomista teológia, amely lényegileg szövetségteológia, csak Józija szövetségkötésétől veszi kezdetét. Józija vallási reformjainak historicitása azt is jelenti, hogy a 2 Kir 22, 1–23, 30 felhasználható a Deuteronomium eredetének és keletkezésének magyarázatához. A reformoknál a Deuteronomiumnak legalább valamilyen előformája már megtalálható, a kultuszcentralizáció igényével.

A Deuteronomium külső formájában Mózes Izraelhez intézett búcsúbeszéde élete utolsó napján. Az irodalomkritika és a redakciótörténet szempontjából azonban korántsem mutatja az egység képét, s ennek jelei megtalálhatók a könyv szövegében. A kutatók egész sor olyan jelenségre figyeltek fel, amelyekből a mű végső formájának fokozatos kialakulására lehet következtetni.

Feltűnő a feliratok halmozása és a már elindított beszéd újra kezdése (1. 4, 44; 5, 1; 6, 1; 12, 1). A 27. fejezet nem illeszkedik a deuteronomiumi törvény egységébe (5–28). Az utolsó fejezetekben nehéz összefüggést találni az egymást követő beszédek, Mózes éneke és áldása között (29, 1 köv., 30, 1 köv., 31, 1 köv., 32, 1 köv., 33, 1 köv.). A kutatás már kezdettől fogva felfigyelt arra a jelenségre is, hogy a beszédekben Mózes váltakozva egyszer egyes számban („te”), máskor többes számban („ti”) szólítja meg hallgatóságát. Az egyes és többes számú megszólításból a Deuteronomium korábbi és későbbi rétegeire próbálnak következtetni, bár a jelenség értékelésében nincs teljes egység a kutatók körében.

A deuteronomiumi törvénygyűjtemény (12–26) anyaga sem egységes, nem egy időből származik, s későbbi bővítések és feldolgozás nyomait mutatja. A törvények különböző formáit találjuk a gyűjteményben, mint apodiktikus és kazuisztikus törvényeket, olyan törvényeket, amelyeknek historizáló bevezetése van (pl. 12, 29–31), vagy meghatározott formulák kísérik (pl. „Irtsd ki, ami rossz körödből”: 13, 6). Kérdés, hogy ezek eredetileg egységes és egymástól független gyűjteményekben léteztek, vagy már eleve együtt voltak? Egyes törvények ismétlődnek (pl. a kultuszcentralizáció törvénye több különböző, de hasonló hangzású formában található: 12, 2–7. 8–12. 13–19. 20–27). A törvénygyűjtemény anyaga részben ősi jogi hagyományból ered, ugyanakkor későbbi fogsági és fogság utáni kiegészítésekkel bővült. A 16, 18–18, 22-ben a hivatali személyekre vonatkozó törvények királykritikus összeállítása fogsági eredetre vall.

Az 1–4. fejezetekben a beszéd formájában fogalmazott történeti viszapillantás és a 31–34. fejezetek kapcsolata a deuteronomiumi törvénnyel (5–29) szintén kérdéseket vet fel, amióta felfedezték, hogy vonatkozásban állnak a Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyvével. A törvény historizált formájának mint Mózes búcsúbeszédének megteremtése feltehetően annak köszönhető, hogy az Izrael története átfogó bemutatásának, az ún. Deuteronomisztikus Történeti Műnek összefüggésébe került.

A felsorolt jelenségek a Deuteronomium végső formájának fokozatos kialakulását támasztják alá, de egyes fázisaira nem nyújtanak egyértelmű eligazítást. Ezért eltérnek a vélemények a folyamat részleteinek, keletkezési idejének, helyének, a mű eredeti céljának és a deuteronomista hagyományt hordozó körök mibenlétének meghatározásában, s végül a kutatás módszerében is.

2° A Deuteronomium értelmezési kísérletei

Irodalomkritikai megközelítés

A Deuteronomium irodalomkritikai megközelítése W. M. L. de Wette megállapításával vette kezdetét (1805). Szerinte a Deuteronomiumot a Pentateuchus többi részétől elkülönítve, önálló egységként kell tekinteni. Ő hozta kapcsolatba a Józija király idején, a templomban talált törvénykönyvvel, illetve az ennek nyomán létrejött vallási reformmal. Igazolásul összehasonlította a 2 Kir 22 köv. rendszabályait a Deuteronomium elő-

írásaival. Megállapította azt is, hogy a Deuteronomium egyes stilisztikai jellegzetességei és teológiai eszméi rokonságot mutatnak József-Bír-1-2 Sám-1-2 Kir könyvével. W. M. L. de Wette megállapításai meghatározták a további kutatás irányát, mely a mű irodalmi összetettségére és keletkezésére fordította figyelmét, a Józija reformmal összefüggésben.

A *Wellhausen-iskola* (okmányelmélet) a Deuteronomiumot a Pentateuchus forrásai közé sorolta (J-E-D-P). A Józija-féle reformmal való kapcsolat szolgált kiindulásul a többi forrás korának, Izrael vallás- és irodalomtörténetének meghatározására. A Wellhausen-elmélet képviselőinek egy része a templomban talált törvénykönyvet csalásnak, „pia fraus”-nak tartotta: a jeruzsálemi papság írta és elrejtette a templomban, majd mint ősi művet adták át a királynak. Mások viszont a „pia fraus” feltételezésének lehetetlenségére hivatkoztak, mert felismerték, hogy a törvények ősbibliai eredetűek, visszanyúlnak a Józija előtti időszakra.

Az irodalomkritikai elemzés hamarosan rámutatott a Deuteronomium szövegének összetettségére, illetve fokozatos növekedésére. A kutatók a különböző rétegek meghatározásával próbálták megállapítani a folyamat egyes állomásait és kritériumokat állítottak fel a rétegek elkülönítésére. Elsőként a deuteronomiumi törvényeket (12-26) és a keretül szolgáló beszédek választották el egymástól. W. M. L. de Wette sem állította a templomban talált törvénykönyv és a Deuteronomium közötti teljes azonosságot, Wellhausen pedig azt a véleményt képviselte, hogy Józija idején a templomban talált törvénykönyv nem az egész mű, hanem csak az úgynevezett ősideuteronomium (Urdeuteronomium), a Deuteronomium 12-26 fejezetei, amelyeket később a beszédek tartalmazó részekkel kibővítettek. A továbbiakban azonban nem foglalkozott különösebben a kérdéssel, míg a Wellhausen-iskola képviselőinek többsége a Deuteronomium többszöri redakcióját vallotta. Fontos lépést jelentettek C. Steuernagel megállapításai (1894). A Deuteronomium szövegében a népet egyszer egyes számban (te), majd többes számban (ti) szólítják meg. A megszólítás váltakozása szerint annál is feltűnőbb, mert az gyakran egy és ugyanazon témát tárgyaló párhuzamos helyeken tapasztalható (Dt 6, 6-9-11, 18-20; 12, 8-12-12, 13-29; 12, 26 köv.-30, 15 köv.). Ebből kritériumot állított fel a korábbi és későbbi rétegek meghatározására. Az egyes számú megszólítás az ősbibliai. Megállapításának értéke mindmáig vitás kérdés maradt.

Szerinte az 1–4, 5–11 és 28 köv. fejezetek későbbiek, mint a törvénykönyvekből álló központi rész (12–26).

Az *irodalomkritikai orientáció* időszakában azonban új hangok is jelentkeztek, amelyek már előrevetítették a Deuteronomium forma- és hagyománytörténeti kutatását. A. *Klostermann* (1893 és 1907) úgy látja, hogy az eredeti deuteronomiumi törvénykönyv a Dt 4, 44–28, 69 fejezetekre terjed ki, amelyet önálló irodalmi egységnek tekint, s véleménye szerint nem más, mint egy ősi, elveszett törvénykönyv Józija által rendezett és nyilvános törvénykönyvvé emelt kiadása. Irodalmi sajátosságát a Deuteronomium kettősségében látja: egyszerre törvény, és egyszerre kommentár, tőle független törvénszövegekhez. A Deuteronomium keletkezésének háttérében katechetikus jellegű szájhagyományt kell keresni, amely a nyilvános törvénytánítás élő gyakorlatából nőtt ki. A további időszakban munkák sora jelzi az irodalomkritika módszerével és eredményeivel szemben mutatkozó elégedetlenséget. Közös nevezőjük, hogy megpróbálják kielemezni a Deuteronomium forrásait, s nem fogadják el de Wette feltételezését a Deuteronomium és Józija reformjának kapcsolatáról, mert kialakulását a Józija előtti vagy utáni időben feltételezik.

J. *Hempel* (1914) szerint a Józija korában talált Deuteronomiumot Manasszé uralkodása idején fogalmazták meg. Figyelmét a Deuteronomium ősibb törvényanyagára fordítja, s megpróbálja a felhasznált források korát és eredetét meghatározni. A deuteronomiumi törvényekben három réteget különböztet meg: Q₁: a Salamon idejéből eredő jeruzsálemi templomszabály; Q₂: a Manassze idejéből származó to'eba forrás; Q₃: szociális rendelkezéseket tartalmazó forrás. Kutatásában tehát felmerül a deuteronomiumi anyag előtörténetének kérdése. Az 1920 és 1930 közötti években hasonló meg gondolások alapján egyes kutatók a Deuteronomium későbbi, mások korábbi eredetét állították. G. *Hölscher* a Deuteronomiumi fogság utáni keletkezését bizonyította (1922) és szerint semmi köze sincs a Józija idején talált törvénykönyvhöz, hanem jó száz évvel későbbi. Nem hivatalosan bevezetett törvénykönyv, hanem a jeruzsálemi papság köreiben 500 körül keletkezett reformprogram, amelyben a papság ideális törekvései nyertek rögzítést. F. *Horst* szintén a Deuteronomium fogság utáni eredetét vallja (1923), míg Th. *Oestereicher* a Józija előtti időszakra vezeti vissza (1923). Úgy véli, hogy a Dt 12, 14-et („Csak azon a helyen, melyet Jahve valamilyik törzsében kijelöl majd, ott mutasd be eléggő áldozatodat...”) és a kul-

tuszcentralizációt hasonló módon sürgető helyeket a következő módon kell helyesen érteni: „minden helyen, melyet Jahve bármelyik törzsében kijelöl...”. Vagyis a Deuteronomium nem a kultuszcentralizációt, hanem a kultushelyek többféleségét védelmezi és ezt az időszakot tükrözi. A. C. Welch a Deuteronomiumot szintén korai keletkezésűnek tartja (1924), amelynek alapformája Efraim és Benjamin törzsében keletkezett, a Sámuel működésével megindult vallási és nemzeti mozgalom időszakában. Egyes rendelkezések a kora-királyság, mások a bírák korában keletkeztek, s az oltárok sokféleségét törvényesnek feltételezik. Welch szerint a kultuszcentralizációt csak a Dt 12, 1–7 követeli, de ez szerinte későbbi betoldás. Legfontosabb az a felismerése, hogy a deuteronomiumi törvények egész sora az északi országban keletkezhetett, és ott is fogalmazták meg őket (1939).

Forma- és hagyománytörténeti megközelítés

A Deuteronomium-kutatásban fordulatot hozott a formatörténeti megközelítés. Jelentősége az irodalomkritika analíziséhez viszonyítva abban áll, hogy a kutatás figyelmét a keletkezési idő meghatározása helyett a Deuteronomium egészének magyarázatára fordította. Kereste a Deuteronomium Izrael életében elfoglalt helyét, egy meghatározott intézményhez vagy csoporthoz való viszonyát.

A formatörténeti kutatás előkészítésében fontos szerepet tölt be F. Horst és A. Alt munkássága, amely utat mutat a Deuteronomium különböző műfajú elemeinek a megállapítására, főként az ősbibb jogi anyag és a későbbi deuteronomiumi értelmezés műfaji megkülönböztetésére (Horst: az ősbibb jogszabályok és a későbbi törvényt magyarázat 1930; Alt: kazuisztikus és apodiktikus jog megkülönböztetése 1934). A deuteronomiumi törvénykezés eredetét mindketten az északi ország levitikus köreiből feltételezik.

A formatörténeti módszer alkalmazása a Deuteronomium-kutatásban elsősorban G. von Rad nevéhez fűződik, aki az 1929-ben megjelent, elsősorban biblikusteológiai jellegű munkájában (*Das Gottesvolk im Deuteronomium*) a végletekig menő irodalomkritikai elemzés helyett a Deuteronomium egészének teológiai megértését tűzi ki céljául. Kutatásának kiindulásaként nem a Józija-féle reform és a Deuteronomium lehetséges összefüggéseit vizsgálja, hanem a Deuteronomium lényegét tartalmi és formai jellegzetességein át közelítette meg. Szerinte formáját tekintve, az egész mű Mózes beszéde Izrael népéhez, és a téma kibontásának homileti-

kus-buzdító jellege van, amely kifejezésre jut az ismétlődő beszédfordulatokban is. A Deuteronomium homlokterében Isten népe gondolata áll. G. von Rad Isten és Izrael viszonyának újszerű bemutatásában látja a Deuteronomium eredetiségét. Isten ingyenesen kiválasztotta Izraelt valamennyi nép közül, s ezzel „szent nép” (‘am qados) lett. A deuteronomiumi törvények ennek a viszonynak szempontjából rendezik a nép életének minden területét. Az Isten népe fogalom újszerűségét G. von Rad azzal is alátámasztja, hogy összehasonlítja a Szövetség könyve (Ex 20, 22–23, 19) és a Deuteronomium párhuzamos törvényeit, és bemutatja a Deuteronomiumban megmutatkozó hangsúlyeltolódást.

G. von Rad egy 1938-ban megjelent tanulmányában (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* – bemutatását lásd a Pentateuchus-kritika ismertetése című fejezetben) a Hexateuchus kialakulásának formatörténeti magyarázatával foglalkozik, és ennek keretében kitér a Deuteronomium kérdésére is. Szerinte a Deuteronomium az egész mű formáját tekintve egy kultikus ünnep rituáléja. Erre a következtetésre az a megállapítás vezette, hogy a Hexateuchusban két, eredetileg önálló szakrális hagyomány található. Az egyik a Sínai hagyomány, amelynek tartalmát a szichemi szentély ősi szövetségünnepeiből eredezteti, míg a másik hagyomány a Gilgal szentelyével kapcsolatban álló honfoglalás-hagyomány, s mindkettőt a Jahvista dolgozta egybe. A Deuteronomium a Sínai szövetség megújításának ünnepi rituáléja, és szerkezetében felismerhetők a kultikus cselekmény egyes mozzanatai:

- 1–11: történeti visszapillantás, a Sínai események bemutatása és buzdítás
- 12–26, 15: a törvény előadása
- 26, 16–19: szövetségkötés
- 27 köv.: áldás és átok

A mű különböző műfajú részletei (törvények, beszédek, átkok – áldások stb.) ennek folytán egy nagyobb összefüggésben jelennek meg. A Deuteronomium tehát formatörténeti szempontból egységes egész.

G. von Rad 1948-ban kiadott munkájában (*Deuteronomium Studien*) a Deuteronomium különböző problémáival foglalkozik, és az egymást követő témák szerint fejti ki gondolatait. Elsőként a deuteronomiumi katechézis és prédikáció „laikus” jellegére fordítja a figyelmet. Szerinte a Deuterono-

miumot a törvény laikus értelmezésének kell tekinteni. A mű nem csupán „isteni törvény”, hanem az isteni törvényről szóló prédikáció a néphez, amelynek „Sitz im Leben”-je a kultusz, s ebben különbözik a Pentateuchus többi törvényeitől. A Deuteronomista tevékenysége abban állt, hogy az ősi rendelkezéseket, a túlnyomóan kultikus jellegű törvényeket összegyűjtötte, homiletikus-parainetikus formában értelmezte és aktualizálta.

Ezután G. von Rad a kultuszcentralizáció motívumával foglalkozik, amely szorosan összefügg a Jahve-neve teológiával. Ez a teológia a következő ismétlődő formulában jut kifejezésre: „a hely, amelyet Istened, Jahve kiválasztott, hogy odahelyezze nevét”. Nem maga Jahve, hanem csak neve, mint üdvözítő akarátának biztosítéka és a kinyilatkoztatás formája van jelen a szentélyben. A Deuteronomista teologikusan szublimálja Jahve személyes jelenlétének ősi hagyományát, amely a frigylárával, az ősi izraelita törzsszövetség központi szentélyével áll összefüggésben. A Deuteronomium ezt az ősi kultikus intézményt akarja a maga korában ismét feléleszteni és Izrael kötelező életformájává tenni.

Hasonló gondolatmenet található tanulmánya következő részében. G. von Rad megvizsgálta a Deuteronomium háborús törvényeit és háttérükben szintén egy ősi hagyományt, a szent háború intézményének hagyományát találja, amelyet a Deuteronomista saját korában aktualizál és újraéleszt. Ezek után felvetődik a kérdés, hogy melyik népréteg hordozta a restauráció eszméit. Időben a Kr. e. 701 utáni korszakra kell gondolni, amikor a vidéki kisbirtokos rétegek a Jahve-hitnek a törzsszövetség időszakából származó, ősi, szigorú hagyományai alapján kultikus és nemzeti megújulásra törekedtek. A szent háború gondolata is ebben a körben éledt fel. A megújulás mozgalmának szószólói a vidéki leviták voltak, a Deuteronomium az ő prédikációikból és törvénymagyarázataikból eredő gyűjtemény. E hagyomány eredetét G. von Rad az északi országban és az északi ország levitikus köreiből keresi. Végezetül a Deuteronomium célját abban látja, hogy a népet lélekben Hóreb hegyéhez vezesse, a Sínai hagyományt a jelen másfajta politikai és szociális körülményei között hangoztassa és Izrael Jahve által történt kiválasztását a jelenre értelmezze.

G. von Rad későbbi munkáiban (*Theologie des A. Ts* 1957. és a *Deuteronomium kommentár* 1964.) a felvázolt elgondolást megtartotta és bizonyos szempontokból tökéletesítette. A Deuteronomium kutatásának újabb lendületet adott M. Noth Deuteronomisztikus történeti műről alkotott elmélete (1943). Ennek alapján a Dt-Józs-Bír-1-2 Sám-1-2 Kir egyetlen

művet alkot, amelyben a VI. században élő szerző a kezében lévő hagyományok alapján összefoglalta Izrael történetét, a Sínai-hegytől egészen Jojachin király szabadon bocsátásáig (Kr. e. 562). Az elméletet részletesen lásd a Deuteronomista történeti mű című résznél. Noth a Deuteronomium alapállományának a 4, 44–30, 20 fejezeteket tartja, amelyeket a történeti mű szerzője mint prologust, munkája elejére helyezett. A Dt 1–3(4) tehát nem a Deuteronomiumi törvény bevezető beszéde, hanem a történeti művel áll kapcsolatban. Ugyanígy a záró fejezetek részei (31, 1–13. 24–26a és 34. f.) is a történeti mű szerzőjének munkája. A Mózes búcsújáról és haláláról szóló részletekkel a bekövetkező honfoglalásra akar utalni és átmenetet teremteni Józsue könyvének első fejezetéhez.

G. von Rad munkásságának fő érdeme, hogy kimutatta a Deuteronomium egységét, az egész művet átható parainézist, teológiai értékét és Izrael életében való helyét. M. Noth megállapításainak jelentőségét viszont abban a felismerésben határozhatjuk meg, hogy a Deuteronomiumot egy nagyobb összefüggésbe, a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretébe állította. A Deuteronomium a Történeti Mű része, ezért keletkezését is a Józsue–Királyok könyve kapcsolatában kell keresni. Indítása elsősorban a 70-es évek második felétől vált a Deuteronomium-kutatás meghatározó tényezőjévé.

A Deuteronomium-kutatás utolsó évtizedei

Az utolsó három évtizedben a Deuteronomium, s vele összefüggésben a deuteronomista/deuteronomisztikus teológia és a Deuteronomisztikus Történeti Mű a biblikus kutatás előterébe került. Bizonyos értelemben „pándeuteronomizmusról” is beszélhetünk, amennyiben a bibliai irodalom szélesebb összefüggésében mindenhol a deuteronomista/deuteronomisztikus tevékenység nyomait vélik felfedezni. A kutatás sokrétűsége következtében az az elmúlt évtizedeket nem lehet egyetlen címszóval összefoglalni. A megjelent monográfiák számszerű bősége nem engedi meg az egyes szerzők eredményeinek részletes ismertetését. Ezért a főbb témakörök felsorolásával mutatjuk be a kutatást foglalkoztató kérdéseket.

Az *intézménytörténeti vizsgálódás* a bibliai hagyomány, elsősorban a Deuteronomium szövetség-teológiája és az ókori Kelet államközi kapcsolataiból ismert szerződés-kötési formák lehetséges összefüggését vizsgálja. A hasonlóságok arra a következtetésre vezettek, hogy ezek az állam-

szerződések mintaként szolgálhattak a Jahve és Izrael között fennálló szövetség teológiájának, irodalmi és nyelvi formájának kidolgozásához. Ebben az összefüggésben vizsgálták a hettita szövegeket, elsősorban azonban az asszír vazallus-szerződések formáit. Az utóbbiak jönnek számításba a deuteronomiumi szövetség forma értelmezésénél.

Stíluselemzés címszóval jellemzhető az irány, amely a Deuteronomium végső redakciójára (nem a szöveg előtörténetére vagy ősbibb fokozataira), tehát jelenlegi végső szövegére fordítja figyelmét. Célja egy-egy meghatározott szövegegységben a deuteronomisztikus redakció természetének, a végső formát kialakító szándékának megállapítása. A szöveg megközelítésének módja a stíluselemzés: a nyelvi formák, az alkalmazott szócsopotok, syntaxis, a deuteronomista/deuteronomisztikus retorika meghatározása. A stíluselemzés elsősorban a szöveg szinkronikus vizsgálatát jelenti, de kapcsolatban marad az irodalomkritika és redakció történet problematikájával is. A végső redakció ugyan a korábbi formák feldolgozására és elsimítására törekszik, mégis elég olyan nyomot hagy, amely a szöveg előtörténetére utal. A szinkronikus vizsgálat, bár a végső formára irányul, éppen ebből kifolyólag képes rámutatni a végső formába nem illeszkedő előformák jelenlétére.

A Deuteronomium keletkezéstörténetében kezdettől fogva jelentős szerepet tulajdonítottak a 2 Kir 22, 1–23, 30-ban elbeszélte eseménynek, a Józija király idején a templomban talált törvénykönyvnek, amelyet a kutatók valamilyen mértékben a jelenlegi Deuteronomium részének vagy előformájának tartottak. A 70-es évek végétől kezdve azonban *komoly vita bonthatkozott ki a 2 Kir 22, 1–23, 30 történeti értékéről* kérdésében, amely napjainban sem jutott nyugvópontra. A kutatók álláspontját a Deuteronomium keletkezéstörténetéről ma is alapvetően meghatározza, hogy miként értékelik történetileg a 2 Kir 22, 1–23, 30 beszámolóját.

A biblikus kutatás az utolsó évtizedekben a *Deuteronomium keletkezését szorosan összekapcsolja a Deuteronomisztikus Történeti Mű kialakulásával*. A Deuteronomium a Deuteronomisztikus Történeti Mű része, s megállapítható, hogy a keretébe tartozó történeti könyveken végrehajtott redakciók a Deuteronomium szövegére is kiterjedtek. Ennélfogva a Deuteronomium keletkezése párhuzamos a Történeti Mű növekedésével. Ebből az is következik, hogy a Deuteronomium magyarázata egyúttal függvénye lett a Deuteronomisztikus Történeti Mű keletkezése kérdésében kialakult iskolák állásfoglalásának. Kialakultak a Deuteronomium keletkezésének

főbb alaptípusai. Az egyik szerint a deuteronomiumi törvény több párhuzamos kiadását utólagosan egyesítették, míg a másik szerint különböző szövegegységeket kapcsoltak egybe. Végül a ma leginkább elfogadott modell a kiindulást egy alapszövegben keresi, amelyet fokozatosan bővítettek és új törvényt magyarázatokkal láttak el.

e) A Deuteronomium keletkezése

A kutatástörténet meggyőzően igazolja, hogy a modern biblikus tudomány kezdettől fogva felismerte a Deuteronomium irodalmi összetettségét és keletkezésének hosszabb folyamatával számol, amelynek részleteire csak következtetni lehet. Ezért nem alakult ki egységes vélemény a mű létrejöttéről, és számos alapvető kérdésben megoszlik a kutatók véleménye. Keletkezéstörténetét kapcsolatba kell hozni – a kutatók egy részének kételye ellenére is – Józija uralkodásának 2 Kir 22, 1–23, 30-ban leírt eseményeivel, de a Deuteronomium kialakulása mindenképpen túlmutat Józija korán. A könyvnek előzményei vannak, és vannak Józija kora utáni, fogság alatti és utáni részei, tehát fokozatosan nyerte el mai formáját. A Deuteronomium keletkezéstörténetének felvázolásában *N. Lohfink* és *G. Braulik* gondolatmenetét követjük.

A Deuteronomium előzményeit Izrael vallási hagyományában kell keresni. Ezeknek nyomait azokban a bibliai szövegekben találjuk, amelyek felismerhetően vonatkozásban vannak a Deuteronomiummal és támpontokként szolgáltak kialakulásához. Mindenekelőtt a „Szövetség Könyvének” nevezett (Ex 20, 22–23, 33), vagy azzal rokon törvénygyűjteményt kell említeni, amelyet minden jel szerint a Deuteronomium feltételez. Erre utal az oltártörvény (Ex 20, 24–26) és a Dt 12. fejezete legősiabb részeinek kapcsolata, valamint a deuteronomiumi törvény fogság idején további jogi természetű szövegekkel való bővítése Dt 19–25. fejezeteiben, amelyek legalább részben a Szövetség Könyvéből erednek. Továbbá két fontos szövegre kell utalni. Az egyik az ún. „kultikus dekalógus” (Ex 34, 10–26), Jahve privilégikus jogának összefoglalása, amely alapján az állam előtti időszak-ra megy vissza. Mint privilégikus jog, Jahve igényét és jogát jelenti, hogy népe egyedül őt tisztelje, és ebből következően kifejezi Izrael kiváltságait is a többi nép előtt. A „kultikus dekalógus” az alapja a legősibb deuteronomiumi rétegnek, az ünnepek törvényének a Dt 16. fejezetben és a kultuszcentralizáció törvényeinek. Hatása megállapítható még a Dt 7. fejezetben, a Dt 12, 2 köv. 29–31, 14, 21 és 26, 1–11-ben.

A másik szöveg az ún. „etikus dekalógus” (5, 6–21), amelynek hatása – a Deuteronomium keletkezéstörténetének későbbi szakaszában lesz döntő jelentőségű az isteni akarat megfogalmazására, sőt a dekalógus szerkezete irányadóul szolgál deuteronomiumi törvények rendezésében. A Deuteronomium feltételezi még a papi redakciót megelőző Tetrateuchus (Gen–Num) elbeszéléseit, későbbi rétegeiben pedig a Józs – 2 Kir összeállítását.

A Deuteronomium kezdeteit arra a mozzanatra vezethetjük vissza, amikor a „kultikus dekalógus” privilégikus jogát, Jahve kizárólagos tiszteletét, összekapcsolták azzal a követelménnyel, hogy a kultuszt egyetlen helyen gyakorolják, mégpedig azon a helyen, amelyet Jahve kiválasztott. A két igény – Jahve kizárólagos tisztelete és az egyetlen legitim kultuszhely – ugyanis független egymástól. A Deuteronomium kultuszcentralizációra vonatkozó törvényeinek (Dt 12, 4–7. 8–12. 13–19. 20–28; 14, 22–27; 15, 19–23; 16, 1–8. 9–12. 13–15. 16 köv.; 17, 8–13; 18, 1–8; 26, 1–11; 31, 9–13) alapállománya visszavezethető Hiszkija, Juda királya (Kr. e. 725–697) idején történt kultuszcentralizációra (2 Kir 18, 4. 22), vagy pedig a Józija uralkodásának idejére (Kr. e. 640–609), aki hasonló reformokat hajtott végre, a vidéki kultuszhelyek lerombolásával (2 Kir 23, 4–20).

A 2 Kir 22, 1–23, 30 szerint Józija király idején a templomban egy törvénykönyvet („Tóra” könyvet) találtak (Kr. e. 622) (a 2 Kir 22, 1–23, 30 irodalmi, teológiai és történeti problémáit, a Józija korában kötött „szövetség” kérdését részletesebben lásd 235–238. old.). A tudósításból kiolvasható, hogy megtalálása előtt a törvénykönyv már ismert hivatalos okmány, és a Deuteronomiummal, közelebbről annak korai formájával azonosítható. Minden valószínűség szerint a Dt 5–28 nem túl terjedelmes előfokozatára gondolhatunk, amely kizárólag törvényekből állt, és nem volt elbeszélő keretbe ágyazva. A törvények valószínűleg Jahve törvényeként, és nem a Mózesztől kihirdetett törvény formájában voltak fogalmazva, amelynek nyomát megtaláljuk a Deuteronomiumban is (Dt 6, 17; 28, 45; vö. 2 Kir 22, 19). Ennek a törvénykönyvnek megtartására Józija király ünnepélyesen eskü alatt elkötelezte magát és a népet, s így a Deuteronomium „szövetség-okmánnyá” vált. Az ezt követően végrehajtott rendszabályok közül csak a kultuszcentralizációt, s a pászka megülnését kell szükségszerűen összekötni a törvénykönyv megtalálásával, mert ennek

megfelelő támpontjai vannak a deuteronomiumi törvényekben (Dt 12; 14–16), a többi kultikus rendszabály ettől független. Magyarázhatók Józija Asszíriától való elszakadási kísérletével, a szinkretista Jahve-kultusz elleni rendelkezéseknek pedig a korábbi hagyományban is vannak nyomai.

A deuteronomiumi törvény és a történeti hagyomány összekapcsolásának, azaz a Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) fogság előtti formájának kialakulása Józija vallási és nemzeti megújítási törekvéseinek támogatásával hozható kapcsolatba. A király a megújítással párhuzamosan, kihasználva az Asszír Birodalom fokozatos szétesését, megkísérelte kiterjeszteni hatalmát nyugati és északi irányba, feltehetően az egykor a törzsek által birtokba vett ország területének visszaszerzésére. *N. Lohfink* szerint ennek a szándéknak és a kultuszreform történeti igazolásának céljából keletkezett egy „jósiási honfoglalás-elbeszélés” (joschijanische Landeroberungserzählung), amely a Dt 1–Józ 22 összefüggés alapállományát foglalta magába. Célja volt Józija területi hódításainak és a deuteronomiumi törvény bevezetésének legitimizálása azáltal, hogy ezeket a kezdetekre vezette vissza. Ekkor történhetett az eredetileg valószínűleg Jahve beszéd formájában fogalmazott törvény Mózes Móáb földjén kötött szövetség alkalmával mondott beszédévé való stilizálása is.

Jeruzsálem pusztulása (Kr. e. 586) és Juda lakossága jelentős részének Babilonba deportálása új helyzetet teremtett. A deuteronomisztikus szemléletmód a katasztrófa okait Izrael bűnös voltában kereste: nem tartották meg Jahvének azt a parancsát, hogy őt egyedüli Istenükként tiszteljék. A Deuteronomiumot a Deuteronomisztikus Történeti Mű összefüggésében a fogság idején átdolgozták, és értelmezve bővítették. Arra törekedtek, hogy a katasztrófa okait érthetővé tegyék és a fogság helyzetét átgondolják. Részben Izrael bűnös voltát hangsúlyozzák a haza elvesztésében (pl. 29, 21–27) és kiemelik a parancsok iránti engedelmességet. Már az Ígéret földjének birtokbavételének is a parancsok megtartása volt a feltétele (pl. Dt 6, 18 köv.). Más feldolgozó réteg viszont a szövetség teológiáját kegyelmi teológiává alakítja, amikor visszanyúl a pátriáráknak adott isteni ígéretekre, az Ábrahámmal kötött szövetségre és Jahve szövetségi ígétét hangsúlyozzák, amely nem Izrael engedelmességének függvénye, hanem Jahve kegyelmi tettének következménye (Dt 4,

31; 7, 9; 9, 1–8. 22–24; 30, 6). Ismét más bővítések a jövőre tekintenek, Izrael új életére visszakapott Ígéret földjén (Dt 16, 18–18, 22). A feldolgozás egyúttal jelentősen kibővítette a Deuteronomium törvényanyagát a 19–25. fejezetekben, amely a fogsági és fogság utáni közösség új igényeiből fakadt. A törvények legalább részben ősi jogi hagyományból erednek, többek között a Szövetség Könyvéből (Ex 20, 22–23, 33). Elrendezésükben a Dekalógus parancsainak sorrendjét vették irányelvül (*G. Braulik*). Ennek a bővítésnek következményeként lett a Deuteronomium törvénykönyvvé. A fogság utáni időre tehető a Dt 27. fejezetének beillesztése a könyv szövegébe.

A végső forma kialakulása azzal az irodalmi tevékenységgel kapcsolatban történt, amikor a Deuteronomiumot elválasztották a Józs–2 Kir összefüggésétől és a Pentateuchushoz kapcsolták, minden valószínűség szerint a Kr. e. IV. század elején. Ennek a záróredakciónak tulajdonítandók a Mózes haláláról szóló részek (Dt 32, 48–52; 34, 1a* 7–9), amelyeket nagyjából a Papi hagyományhoz számítanak. Ekkor került még a szövegbe az 1, 3 és Mózes emlékének méltatása a 34, 10–12-ben, valamint Mózes áldása (Dt 33), amely Jákob áldásának (Gen 49) ellenpárja.

f) A Deuteronomium teológiája

A Deuteronomium teológiáját alapvetően a szövetség eszméje határozza meg. Izrael, Istenének, Jahvénak kizárólagos szolgálatára elkötelezett, s ez az elkötelezettségből fakadó viszony a Deuteronomiumban a szövetség formájában jut kifejezésre. Nem két egyenlő fél kapcsolatára kell gondolni, hanem a szövetségben kifejezett viszonyt a vazallus-szerződések egy válfajaként kell értelmezni: azaz, amikor a felek egyike szerződés révén a másik félre, mint urára bízta magát.

A deuteronomiumi szövetségformula lényege szerint: Jahve Izrael Istene, Izrael pedig Jahve népe. Teljes formájában pedig kifejezésre jut benne a Jahve és Izrael között létrejött viszony fentebb jelzett termélete: „Jahve azt akarja, hogy vedd tudomásul ma nyilatkozatát: a te Istened lesz, ha az ő útján jársz, megtartod parancsait, törvényeit és rendelkezéseit és hallgatsz szavára. Továbbá azt kívánja Jahve, hogy nyilatkoztasd ma ki: az ő tulajdon népe leszel – amint mondta neked – s szem előtt tartod parancsait. Akkor minden más népnek fölébe emel

tiszteletben és dicsőségben, és Jahvénak, a te Istenednek szentelt nép leszel, amint megmondotta” (Dt 26, 17–19). A Deuteronomium olyan közösség képét vázolja fel, amelyben az élet minden vonatkozásában érvényesül Izrael szövetségben kifejezett viszonya Istenhez.

Izrael Isten népe

A Deuteronomium jellegzetes, ismételten visszatérő kifejezése: Jahve a te Istened, Jahve a ti Istenetek, Jahve a mi Istenünk (Dt 1, 6; 4, 2 stb.). Használatával tudatosítja, hogy Jahve a többi nép közül kiválasztotta magának népeül és privilégiumokkal látta el Izraelt: „Amikor kiadta a Fölséges a népek örökségét... a népeknek határokat az Isten fiainak számához mérten szabott. Mert Jahvénak népe lett a része, Jákob jutott neki örökségül” (Dt 32, 8–9). Isten minden népnek megadta tehát helyét a világban, Izraelt azonban magának őrizte és tartotta meg (Dt 7, 6). Ez a nép szent közösség (Dt 7, 6; 14, 2; 26, 19), amelyet maga Isten vezet és kormányoz (Dt 6, 10; 7, 1).

Az Isten népe teológiája egyben a kiválasztás, éspedig az ingyenes kiválasztás teológiája is. A kiválasztás Isten szabad tette: nem emberi kiválósággal vagy nagy száma (Dt 7, 7) alapján, sem igaz volta miatt (Dt 9, 5) választotta ki magának Isten Izraelt a többi nép közül, hanem mert szerette Isten ezt a népet (Dt 7, 8), féltékeny és szenvedélyes szeretettel (Dt 6, 15). Az ingyenes és szeretetből fakadó kiválasztás teológiája utat nyit annak a hívő magatartásnak, amelynek alapmotívuma a szeretetből kiválasztó Isten iránti viszonszeretet és odaadás. A deuteronomista buzdítás e szeretetből fakadó kiválasztás mindent felülmúló adományára hivatkozva hívja fel hallgatói figyelmét az Isten iránti odaadásra: „s most, Izrael, mit kíván tőled Jahve, a te Istened? Csak azt, hogy Jahvét, Istened féld, az ő útjain járj, szeresd és Jahvénak, a te Istenednek szíved, lelked mélyéből szolgálj...” (Dt 11, 12).

Isten népe köteles megtartani az Istentől kapott intézményeket, törvényeket és rendelkezéseket, de ezek nem pusztán jogszabályoknak tekinthetők, minthogy indítékukat a főparancs adja: „szeresd Jahvét, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből” (Dt 6,5). Teljesítésük nem csak előírások végrehajtása, hanem az emberi szándékból fakadó, hittel irányított cselekvés, rugója és indítéka pedig a kiválasztó Isten iránti viszonszeretet.

Isten népének életrendje

Isten a kiválasztott nép közösségének látható intézményeket adott. Először hazát, „jó földet” (Dt 6, 18) adott birtokul ingyenes adományként népének, amelyet már a pátriárkáknak megígért. Az új haza gazdagsága és terménykenysége nem Izrael munkájának, hanem Isten ajándékozó szeretetének következménye (Dt 6, 10. 11). Az új hazában Isten intézményeket is ajándékoztat népének, amelyeket isteni rendelkezés szentel meg: bírákat és elöljárókat (Dt 16, 18), a bírákhoz kapcsolja a papokat is (Dt 17, 9). Isteni rendelkezés szabja meg a papság életrendjét (Dt 18, 1 köv.), a próféataságot (Dt 18, 15 köv.), a királyságot (Dt 17, 14 köv.), a legitim áldozat helyét (Dt 12), sőt, még a karizmatikus szent háború rendjét is (Dt 20).

Az intézmények által a választott nép élete Istentől szándékolt formát ölt, és benne olyan közösség képe rajzolódik ki, amely „testvéri” közösségként jellemezhető. Mindez abból következik, hogy a szövetség által Izrael az egyetlen Isten szolgálatára kötelezett és teljes szívből való szeretetére hívott (Dt 6, 4). Az ugyanazon Istent tisztelő közösség tagjait a testvéri szolidaritás kapcsolja össze, és a társadalom kapcsolatrendszerében is ez érvényesül. Erre épül a közösségen belül a hivatalok rendje (Dt 16, 18–18, 22). A testvéri szolidaritás a deuteronomiumi törvénykezés szociális vonatkozásaiban lép előtérbe, különös gonddal védi az élet peremére szorultakat: az idegeneket (Dt 24, 14; 28, 8), az özvegyeket és árvákat (Dt 24, 17 köv.). Védi a szegények jogait, amikor szót emel a társadalmi igazságosság mellett (Dt 24, 14), és az elszegényedett „testvér” megsegítésére hív fel (Dt 15, 6 köv.).

Irodalom

G. Hölscher: Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, ZAW 40 (1922) 161–255 old.; – *G. von Rad*: Das Gottesvolk im Deuteronomium (1929); Ges. Stud. II. München 1973, 9–108 old.; Deuteronomium Studien (1974); Ges. Stud. II. München 1973, 109–153 old.; – *F. Horst*: Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (1930); Gottes Recht, München 1961, 17–174 old.; – *A. Alt*: Die Heimat des Deuteronomiums (1953); Kleine Schriften II. München 1953, 250–273 old.; – *G. Minette de Tillesse*: Sections „Tu” et „Vous” dans la Déuteronomie, VT 12 (1962) 29–87 old.; – *N. Lohfink*: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20, Roma 1983; – *S. Loersch*: Das Deuteronomium und seine Deutungen, SBS 22, Stuttgart 1967; – *E. W. Nicholson*: Deuteronomy and Tradition, Oxford 1967; – *J. G. Plöger*: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, BBB 26.

Bonn 1967; – *R. P. Merendino*: Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26, BBB 31, Bonn 1969; – *S. Herrmann*: Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie: Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, H. W. Wolff szerk., München 1971, 155–170 old.; – *L. Peritt*: Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969; – *G. Seitz*: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart 1971; – *M. Weinfeld*: Deuteronomy and Deuteronomistic School, Oxford 1972 (1990³); – *S. Mittmann*: Dtn 1, 1–6, 3 literarkritisch und traditionskritisch untersucht, BZAW 139, Berlin 1975; – *M. Rose*: Ausschiesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und Volksfrömmigkeit der späten Königszeit, BWANT 106, Stuttgart 1975; – *A. Cholewinski*: Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichend Studie, AnBib 66, Roma 1976; – *G. Braulik*: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik, AnBib 68, Roma 1978; – *D. Skweres*: Die Rückverweise im Buch Deuteronomium, AnBib 79, Roma 1979; – *S. D. McBride, Jr.*: Art. Deuteronomium, TRE 8, 1981, 530–543 old.; – *H. D. Preuss*: Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982; – *N. Lohfink* szerk.: Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft, BETHL LXVIII, Leuven 1985; – *J. G. McConville*: Law and Theology in Deuteronomy, JSOTS 33, Sheffield 1985; – *D. Knapp*: Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, GThA 35, Göttingen 1987; – *U. Rüterswörden*: Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16, 18–18,22, BBB 65, Frankfurt/M 1987; – *E. Aurelius*: Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OTS 27, Stockholm 1988; – *R. E. Cements*: Deuteronomy, OT Guides, Sheffield 1989; – *N. Lohfink*: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I., SBAB 8, Stuttgart 1990; Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, BN 51 (1990) 24–40; – *R. Achenbach*: Israel zwischen Verheissung und Gebot, EHS. T. 422, Frankfurt / M 1991; – *G. Braulik*: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26, SBS 145, Stuttgart 1991; – *N. Lohfink*: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur II., SBAB 12, Stuttgart 1991; Die Väter Israels im Deuteronomium. Zu einem Buch von Thomas Römer, OBO 111, Göttingen–Freiburg/Schweiz 1991; Art. Deuteronomium, NBL, I. 1991, 414–418; – *K. Zobel*: Prophetie und Deuteronomium, BZAW 199, Berlin–New York 1992; – *E. Otto*: Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12–26: FS N. Lohfink, Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, G. Braulik, W. Gross, S. McEvenue szerk., Freiburg i. Br. 1993, 260–278 old.; – *E. Reuter*: Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12, BBB 87, Frankfurt/M, 1993; – *T. A. Lenchak*: „Choose Life!“ A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28, 69–30, 20, AnBib 129, Roma 1993; – *N. Lohfink*: Zur Fabel in Dtn 31–32, OBO 126, Göttingen–Freiburg/Schweiz 1993, 255–279 old.; – *H. D. Preuss*: Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, ThR 58 (1993) 229–264/229–245 old.; – *L. Peritt*: Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994; – *G. Braulik* szerk.: Deuteronomium-Studien, HBS 4, Freiburg i. B. 1955.

Irodalom a 2 Kir 22, 1–23, 30-hoz

E. W. Claburn: The fiscal basis of Josiah's reforms, JBL 92 (1973) 11–12 old.; – *E. Würthwein*: Die josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK 73 (1976) 395–432 old.; ugyanez a véleménye kis módosítással: Die Bücher der Könige, I Kön 17–2 Kön 15, ATD 11, 2 Göttingen 1984; – *W. Dietrich*: Josia und das Gesetzbuch (2 Reg XXII), VT 27 (1977) 13–35 old.; – *H. Hollentstein*: Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josias 2 Kön XXIII, 4 ff., VT 27 (1977) 321–336 old.; – *M. Rose*: Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II. Reg. 22 ff., ZAW 89 (1977) 50–63 old.; – *H. D. Hoffmann*: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AThANT 66, Zürich 1980; – *H. Spickermann*: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 192, Göttingen 1982; – *A. D. H. Mayes*: The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983; – *Chr. Levin*: Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96 (1984) 351–371 old.; – *O. Kaiser*: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984⁵, 133 köv. old.; – *N. Lohfink*: Zur neueren Discussion über 2 Kön 22–23: Das Deuteronomium, N. Lohfink szerk., BETL 68, Leuven 1985, 24–48 old. = SBAB 12 Stuttgart 1991, 179–207 old.; – *H. Weippert*: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985) 213–249/213–216 old.; – *H. Donner*: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2. ATD, Erg. Bd 4/2 Göttingen 1986, 345–350 old.; – *N. Lohfink*: The Cult Reform of Josiah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion (Cult Reform): Fs F. M. Cross, Ancient Israel Religion, PD. Miller szerk., Philadelphia 1987, 459–475 old.: német nyelven Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22–23 als religionsgeschichtliche Quelle, SBAB 12, Stuttgart 1991, 209–228 old.; – *K. Visaticki*: Dei Reform des Josija und die religiöse Heterodoxie in Israel, St Ottilien 1987; – *M. A. O'Brien*: The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment, OBO 92, Göttingen–Freiburg/Schweitz 1989; – *P. Tagliacarne*: „Keiner war wie er“. Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23, ATSAT 31, St Ottilien 1989; – *C. Conroy*: Reflections on the Exegetical Task. Apropos of Recent Studies on 2 Kings 22–23: Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, BETL 94, C. Brekelmans–J. Lust szerk., Leuven 1990, 255–268 old.; – *N. Lohfink*: 2 Kön 23, 3 und Dtn 6, 17, Bib 71 (1990) 34–42 old.; – *M. J. Paul*: King Josiah's Renewal of the Covenant (2 Kings 22–23): Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, BETL 94, C. Brekelmans–J. Lust szerk., Leuven 1990 269–276 old.; – *R. H. Lowery*: The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah, JSOTS 120. Sheffield 1991, 263 köv. old.; – *B. Geiselman*: Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung, ZAW 106 (1994) 223–242 old.

Kommentárok

S. R. Driver (ICC) 1895 (1902³) – *A. Bertholet* (KHC) 1899; – *E. König* (KAT¹) 1917; – *K. Steuernagel* (HKAT) 1923²; – *P. Buis*: (VS.AT) 1969; – *G. von Rad* (ATD) 1964 (1984³) (OTL) 1966; – *A. Philips* (CNEB) 1973; – *P. C. Craigie* (NICOT) 1976; – *A. D. H. Mayes* (NCeB) 1979; – *G. Braulik* (NEB) I. 1986, II. 1992; – *L. Perlitt* (BK) V/1 1990, V/2 1991; – *M. Weinfeld* (AB) 1991; – *D. L. Christensen* (WBC) I. 1991; – *E. Nielsen* (HAT) I/6 1995.

11. §. AZ ŐSIBB (JEHOVISTA) ELBESZÉLŐ MŰ

1. A Jehovista elbeszélő mű

A papi szövegek, a Deuteronomium és a deuteronomisztikus redakció elemeinek eltávolítása után eljutunk a Pentateuchus ősbib elbeszélés-összefüggéséhez, amely az emberiség kezdetétől kiindulva Izrael történetének kezdetét (a pátriárkák, József és Mózes történetének keretében) beszéli el. Szövegeit a Genézis, Exodus és Numeri könyvében találjuk. Ez az összefüggés azonban nem egységes és nem is egyszerre alakult ki. Elbeszélő anyagának elemzése további összetettségre enged következtetni. Két hagyománytípusba tartozó szövegeket állapítanak meg, kisebb arányban Elohisták (jele: E) részleteket, és a többséget jelentő Jahvista (jele: J) szövegeket. Ezért ezt az ősbib elbeszélés-összefüggést szaknyelven Jehovista (J+E: jele JE vagy Je) műnek nevezik. Pontos megkülönböztetésük és szétválasztásuk a jelenlegi szövegben nem mindig lehetséges. Jelenlétük a leginkább a Genézisben, az Exodusban és a Numeriben már kevésbé biztosan határozható meg.

A Jehovista szerző munkája redakció, a Jahvista elbeszélő művet Elohisták szövegekkel bővítette és egyben értelmezte, de más kiegészítésekkel is gazdagította. A feldolgozó tevékenysége részben kisebb beillesztésekben, értelmező kiegészítésekben, de nagyobb átdolgozásokban és bővítésekben is megnyilvánul. Munkássága nem szorítkozott a Jahvista és Elohisták szövegek pusztá kompilációjára, hanem alkotó jellegűnek mondható. Irodalmilag a két szöveget egyetlen zárt elbeszéléssé kötötte össze, s egyben új teológiai hangsúlyokat helyezett a műbe. Kiemeli a Jahve kizárólagos tiszteletére való elkötelezettséget és az idegen istenek elutasítását. A Jehovista redakció Judában keletkezett a Kr. e. VII. században, közelebb Manassze uralmának kezdetéhez (Kr. e. 696–642).

2. Elohisták szövegek

a) Az Elohisták-hagyomány kérdése

A szövegek jellegzetessége

A Pentateuchusban olyan szövegek találhatók, amelyeket jellegzetességeik alapján közös hagyományhoz vagy redakció réteghez sorolnak és Elo-

histának neveznek. Az Elohista szövegek legfőbb hagyományos ismérvei az alábbiak.

A Pentateuchus-kritika kezdettől fogva a forrásokat megkülönböztető jegyként alkalmazta a Jahve és Elohim az istennevek használatát. Megfigyelhető, hogy a szövegek egész sora kerüli a Jahve név használatát, s Istent Elohim néven említi. Ennek a folyamatos szóhasználatnak nyomán kapták ezek a szövegek az Elohista megnevezést. Az Elohim név használata önmagában azonban még nem döntő kritérium, mert lehet későbbi redakciós változtatások eredménye is, amikor a Jahve nevet Elohimra cserélték. Ugyancsak bizonyos esetekben, így pl. ha nem Izrael földjén, hanem idegen földön beszélnek Istenről, a bibliai szóhasználatban Jahve neve helyett következetesen Elohim szerepel (József története). Az istennevek használatát mint ismérvet a kutatás, az említett problémák miatt is, fenntartással fogadja, s bizonyító ereje csak más kritériumokkal karöltve érvényesül.

Másik, szintén kezdettől fogva a Jahvista- és Elohista-hagyomány igazolására használt érv a kettős elbeszélések, az ún. dublettek létezése. Esetükben arról a jelenségről van szó, hogy egy-egy epizód két vagy több változatban is előfordul, de más és más beállításban, motívumokkal vagy szövegösszefüggésben. Ebből arra következtetnek, hogy a dublettek egy alapepizód két hagyományban való feldolgozásai, vagy az epizód tovább értelmezései. A változatok egyikét további ismérvek segítségével a Jahvistához, másikat az Elohistához sorolják. Ilyen kettős elbeszélések például a pátriárkák feleségeinek elvitele idegen királyok háremébe, Ábrahám felesége, Sára, a fáraó házába, Gen 12, 11 köv. J; – Izsák felesége, Rebeka, Abimelek udvarába, Gen 26, 7 köv. J; – Ábrahám felesége, Sára, Abimelek udvarába, Gen 20, 1 köv. E. Hasonló példa Hágár elűzésének kétféle változata: Gen 16, 1 köv. J; – Gen 21, 9 köv. E.

A párhuzam másik fajta megnyilvánulása egyes elbeszélések párhuzamos szövegeiben található, amelyekben az epizód részletei kétféle beállításban szerepelnek. Ezeket egymás mellé állítva arra a következtetésre jutunk, hogy a leírásban két, eredetileg önálló elbeszélésfonal (J–E) kapcsolódik egybe. Ez a jelenség figyelhető meg például Jákob álmának leírásában (Gen 28, 10 köv.).

Az Elohista szövegek teológiai-szemléleti sajátosságai – erkölcsi érzékenysége, Isten világleflettiségének érzékeltetése az Isten és ember kapcsolatában – szintén arra utalnak, hogy önálló Elohista-hagyomány részei. Teológiájának részletesebb bemutatását lásd Elohista teológiája.

Mint kritérium megemlítenéd még e szövegek néhány stilisztikai sajátossága. Az Elohistának tulajdonított szövegek szóhasználatában a Sínai helyett Isten hegye kifejezés szerepel (Ex 3, 1; 18, 5; 19, 3a; 24, 13). Ha Isten valakihez szól, akkor kétszeresen nevéen hívja fel a megszólítottat, aki az „íme itt vagyok” formulával válaszol (Ábrahám, Ábrahám! Íme itt vagyok. Gen 22, 1. 7. 11; 31, 11; 46, 2; Ex 3, 4).

Végül utalni kell még arra a jelenségre, amikor valamelyik Elohistának tulajdonított szöveg egy-egy eleme más Elohista szöveg/ek/ben is megtalálható, s ezzel egymással való kapcsolatukra utal, lásd Ábrahám és Izsák összekapcsolása Beersebával (Gen 21, 31a. 33; 22, 19; 46, 1a–5a), Jákob kapcsolata Bétellel (Gen 28, 17. 20–22a; 31, 13; 35, 1. 14. 7). Az ilyen jellegű utalások számszerűen a Genézisben jelentősek.

Az Elohista szövegek helyzete a Jehovista (JE) mű keretében

A felsorolt kritériumok segítségével meghatározható Elohista szövegek csak töredékes képet nyújtanak. Előfordulásuk részben, főként a Genézis könyvében, forrásszerű, részben viszont redakció jellegű, amelyet a Jehovista feldolgozásnak tulajdonítanak. Az irodalomkritikai elemzés mindenesetre nem számolhat folyamatos Elohista elbeszéléssor fennmaradásával, ill. meghatározásának lehetőségével. Összegzően elmondható, hogy a kutatás napjainkban rendkívül tartózkodó az Elohista szakaszok megítélésében, s egyes a kritika által hagyományosan előnyben részesített elbeszélésekben (lásd József története) a J–E források jelenléte ma vitatott.

A Jahvista és Elohista elemek elkülönítése nem mindig lehetséges. Egyes elbeszélések vagy szakaszok párhuzamos J és E elemekre való felbontása csak akkor indokolt, ha erre maga a szöveg kényszerít. Megfigyelhető, hogy a redakció során a Jahvista szövegeket tekintették alapnak, s rendszerint ennek összefüggésébe került az Elohista részlet. Kétes esetekben, amikor nem lehet megállapítani egy szöveg hovatartozását, inkább a Jahvista, mint az Elohista javára kell dönten.

Vélemények az önálló Elohista mű létezéséről

Felmerül a kérdés, hogy az Elohista szövegek egy eredetileg önálló, különböző üdvtörténeti témákat átfogó elbeszélés fennmaradt részei, vagy csupán a Jahvista mű kiegészítő rétegének részei, azaz esetükben redakcióról van szó. E problémakörben kialakult vita napjainkban is folytatódik.

Az okmányelmélet, amelynek szerves része az Elohista forrás létezése, az irodalomkritika segítségével a lehető legpontosabban meghatározni az Elohistához tartozó szövegeket, illetve az Elohista egyes rétegeit (E¹, E² stb.). Az Elohista szövegek töredékes volta miatt több szerző már a harmincas évektől több kutató kétségbe vonja önálló Elohista mű létezését. *R. Volz* és *W. Rudolph* (1933) a Genézis elemzése alapján úgy vélték, hogy az Elohista nem önálló forrás, hanem csupán a Jahvista további kiegészítése és feldolgozása. A Jahvista egyenlenségeire elég magyarázatot nyújt az a tény, hogy ősi hagyományanyag gyűjteménye, amelyet további részletekkel bővítettek, ezért nem szükséges egy másik önálló hagyomány létezését feltételezni. *W. Rudolph* később egészen a József könyvéig kiterjedően folytatta analízisét (1938).

M. Noth (1948) a Pentateuchus hagyománytörténetét vizsgálva elfogadta az önálló Elohista mű létezését, de szerinte a Pentateuchusban csak töredékesen maradt fenn. Szerinte a Jahvista és Elohista egybedolgozásánál a cél nem a teljes anyaga megőrzése volt, hanem az összefoglalás kiegészítése egyik vagy másik hagyományból. Véleménye ettől kezdve jelentős mértékben befolyásolta a kutatók óvatosságát és tartózkodását az Elohista szövegek meghatározásánál. Úgy vélte, hogy a Pentateuchus anyaga és fő témái már a szájhagyomány állapotában kialakultak, s az írásbeli rögzítés ennek az állapotnak átvételére és végső formálásra szorítkozott. A két ősi elbeszélő mű, Jahvista és Elohista, ebből a szájhagyományból mint közös alaphoz merített, s innen magyarázható hasonlóságuk.

Napjainkban, amikor a Pentateuchus magyarázatára új elméletek keletkeztek és az okmányelmélet érvénye, s vele az önálló Elohista mű létezése is kérdéseket vet fel. Azok a kutatók, akik ma is az okmányelmélet segítségével magyarázzák a Pentateuchus keletkezéstörténetét, az önálló Elohista mű létezését vallják, így pl. *L. Ruppert* (1989, 1992), *H. Seebass* (1982), *J. Scharbert* (1983, 1992), *L. Schmidt* (1986, 1988), *W. H. Schmidt* (1989⁴). *Iff. R. Smend* szerint az Elohista ugyan töredékesen maradt fenn, de a töredékek egykori egész maradványai (1978).

A szövegek töredékes voltának jobban megfelelni látszik az az álláspont, amely különböző hangsúlyokkal ugyan, de kétségbe vonja az önálló Elohista mű létezését, és azokat csak a Jahvista későbbi kiegészítésének, redakciójának tekinti. Így pl. *S. Mowinckel* (1964), *F. V. Winnett* (1965), *J. Van Seters* (1975, az Ábrahám-elbeszélések vizsgálata alapján), *H. Ch. Schmitt* (1980, József történetének elemzése alapján, 1982, 1986), *Cl. Wes-*

termann (1990), *E. Blum* (1984), *E. Zenger* és *J. Vermeylen* az okmányelmélet módosított formájában az Elohistát nem tartják önálló műnek vagy okmánynak. *E. Zenger* (1982) az Elohistát „forrásnak” nevezi ugyan, de szövegeinek töredékes volta miatt közelebbről mint „elohista töredékeket” határozza meg. *J. Vermeylen* (1981) szerint az Elohistá nem a Javistától független okmány vagy ősi szájhagyományra visszamenő önálló tradíció, hanem „E kiegészítésnek” nevezhető. *R. Rendtorff* (1977) viszont teljesen elutasítja az okmányelméletet, s benne az Elohistá létezését is, s helyette a nagyobb hagyományegységei fokozatos, egymástól független növekedésével majd összekapcsolásával magyarázza a Pentateuchus keletkezését.

b) Az Elohistá szövegek terjedelme a Pentateuchusban

Általános jellemzőként elmondható, hogy az őstörténetben nincsenek Elohistá szövegek, az Elohistá hagyomány első nyomai a pátriárkai elbeszélésekben találhatók. Az első nagyobb biztosan megállapítható egység a Gen 20–22. fejezetekben ragadható meg. Míg korábban már a Gen 15. fejezetben vélték megtalálni az Elohistá szövegek kezdetét, ma a kutatók általában az egész fejezetet késői eredetűnek tartják és mint irodalmi egységet nem az okmányelmélet alapján magyarázzák. A Pentateuchus utolsó Elohistá szövegeit a Bileám-történetben találjuk (Num 22–23). Egyes kutatók a Józs 24. fejezetben is keresnek E részleteket, de ez bizonytalan. József történetét hagyományosan előszeretettel használták a J és E forrás megkülönböztetésére, míg napjainkban többen más kritériumok alapján próbálják magyarázni összetettségét. Újabban *L. Schmidt* mutatta ki ismét a J–E szövegek jelenlétét József történetében (1986). Az E szövegek meghatározásánál a részletekben az egyes kutatók között véleménykülönbségek vannak.

Az Elohistának tulajdonítandó szövegek a pátriárkáknál Ábrahám történetében kezdődnek. Az első jelentősebb egységek Ábrahám és Abimelek története, Izsák születése, Hágár elűzése és Izsák feláldozása (Gen 20, 1–22, 19 Jahvista részekkel). Jákob történetével folytatódnak: Jákob Bételben (Gen 28, 11 köv. 17 köv. 20 köv.), majd Jákob Lábánnál, visszatérése Kánaánba, megbékélése Ézsauval, Ráchel halála Benjámin születésénél (Gen 30–33; 35. fejezetekben Jahvista részekkel). József-történetben a Gen 37. a 40–42. a 45. a 46. és az 50. fejezetekben folytatódnak Jahvista részletekkel. – Mózes történetében az Elohistá szövegek töredékesebbek: a bábák nem engedelmesskednek a fáraó parancsainak (Ex 1, 15–20), Mózes

meghívása (Ex 3., részletesebben: 3, 1b–4b. 6. 9–14), átvonulás a tengeren (részletek az Ex 13, 17–14, 31-ben), Mózes találkozása midiánita apósával az Isten hegyénél, bírák rendelése (részletek az Ex 18. fejezetben), a Sínai kinyilatkoztatás (részletek az Ex 19–24. fejezetekben részletesebben: 19, 3a. 16. 17. 19; 20, 18–21; 24, 9–11), a Bileám-történet (részletek a Num 22, 1–20 és 22, 41–23, 26-ban).

c) Az Elohista szövegek keletkezési helye és ideje

Az Elohista-hagyomány keletkezési helyének és idejének megállapítására a szövegek nem nyújtanak minden tekintetben egyértelmű támpontokat. Keletkezési helyének általában az északi országot, Izraelt tartják. Erre engednek következtetni az Elohista szövegek bizonyos jellegzetességei. A pátriárkai elbeszélésekből hiányoznak a déli eredetre utaló hagyományok, például az Ábrahám–Lót ciklus. Ugyanakkor hangsúlyt kapnak olyan utalások, amelyek az északi országra vonatkoznak.

Például kiemelt szerepet játszik Szichem és Bétel, a közép-palesztinai szentélyek hagyománya (Gen 28, 17 köv.; 35, 1 köv.); – az északi törzseknek kedvelt zarándokhely, Beerseba említése (Ám 5, 5; 8, 14 – Gen 21, 31 köv.; 22, 19; 46, 1 köv.); – József történetében Juda és Ruben szerepe. Míg a Jahvistának tulajdonított szövegekben Juda, addig az Elohistának tulajdonított szövegekben Ruben a szóvivő, aki Józsefet meg akarja menteni, és Benjamingért kezkeszkedik (vö. Gen 37, 21–24, 29 köv. E és 37, 26 köv. J; 41, 37 E és 43, 8 köv. J).

Érintkezések vannak az Elohista-hagyomány és a prófétizmus, főként annak korai, az északi országban megmutatkozó formája között. Ábrahám és Mózes prófétai vonásokkal felruházott: a „prófétának” nevezett Ábrahám közbenjáró Abimelekért (Gen 20, 7. 17), Mózes meghívásának leírása meghívások leírásánál is meghatározó jellegű (Bír 6; Jer 1). Felismerhetők az Elohista és Ozeás közös vonatkozásai is (Ex 3, 14–Oz 1, 8; Ex 3, 10 köv.–Oz 12, 14).

Id. R. Smend, M. Noth és ifj. R. Smend az Elohista judai eredete mellett foglalnak állást, és a Gen 22. fejezetre, Izsák feláldozásának elbeszélésére hivatkoznak. Az áldozat hegyének Jeruzsálemre utalása az E déli keletkezését teszi kézzelfoghatóvá.

Keletkezési idejére is csak következtetni lehet. Pontosabb körülhatárolásához segítenek a következő megfontolások. Az Elohista teológiai reflektáltsága és erkölcsi érzékenysége a Jahvistáénál későbbi eredetre vall.

Viszont bizonyos prófétai elemek jelenléte ellenére sem ismeri a prófétáknak az északi szentélyekről mondott kritikáját és az Izrael felett mondott radikális ítéletét. A pátriárkai történetekben az isteni kinyilatkoztatás fontos eszköze az álom, míg a prófétáknál az álom visszaszorul, sőt, mint a kinyilatkoztatás eszközét, fenntartással fogadják (Jer 23, 28 köv.; Dt 13, 2–6). Ezért az Elohistá keletkezése a Kr. e. VIII. század első felére tehető.

Az Elohistá szövegek teológiai jellegzetességeiből több kutató inkább a késői királyság vagy a fogság idejének, sőt a fogság utáni időszak helyzetét véli kiolvasni, s ezért lehetségesnek tartják az Elohistá késői keletkezését. Mint mondtuk ebben a kérdésben csak következtetésekre vagyunk utalva, de a fentebb felsorolt érvek alapján a korábbi keletkezés lehetőségét tekintjük indokoltabbnak.

d) Az Elohistá szövegek teológiája

Isten és Izrael kapcsolata

Izrael az Elohistában az ősi elbeszélő mű másik hagyományához, a Jahvistához viszonyítva új, önálló távlatban jelenik meg. Nincs őstörténete, a nemzeti örökség nem kapcsolódik össze az emberiség egyetemes történetével. Figyelmét Izrael népére, és annak különleges helyzetére fordítja. A nemzeti lét értelmét az Elohistá abban látja, hogy Izrael Isten különleges áldásában részesül, ennek következtében kiemelkedik a népek közül és fokozottan Istenhez tartozik (Num 23, 8. 10. 20 köv.). A nemzetek Izraelre és a pogányokra különülnek, s ezektől Izrael távol tartja magát, mint ezt a Bileám jóvendölés mondja: „Íme külön fog lakni ez a nép, s a nemzetek közé nem számítja magát” (Num 23, 9b). A különbség nemcsak „térbeli”, hanem a lényegét érintő valóság, amely Izrael Istenhez való viszonyában jelentkezik. Az Elohistá és a Deuteronomium nagyon közel jut egymáshoz.

Isten transzcendenciájának hangsúlyozása

Az Elohistá-hagyomány fokozottan hangsúlyozza Isten világfelettségét. Az Isten és ember közötti kapcsolat ábrázolásában kerüli a közvetlen találkozás formáját. Isten bizonyos távolságot tart attól az embertől, akinek szavakban kinyilatkoztatja magát. Ábrahámhoz „beszél” (Gen 22, 1), anélkül, hogy a szerző nyomatékosan hangsúlyozná a jelenés jelleget, „hívta” Mózeset (Ex 3, 4b), de nem tűnik ki világosan, honnan ered a hang.

Isten világfelettségével és szentségével függ össze az a jelenség is, hogy nagy üdvözítő tetteit közvetítők által hajtja végre. Ők képviselik a lát-

ható világban a közvetlenül meg nem tapasztalható Istent (Gen 28, 12 E és 28, 13 J). A körülményekből úgy tűnik, hogy az Isten az égben lakik, ahonnan követeit küldi, vagy szól az emberhez (Gen 28, 12 köv.; 21, 17; 22, 11 vö. 22, 15; Ex 14, 19; 20, 22).

Az Isten és ember találkozásának szellemiségét és tárgyiasságának kerülését szolgálja, hogy álomban jelenik meg (Gen 20, 3 köv.; 28, 12; 31, 24; 46, 2 vö. 17, 5 köv.; 40, 9 köv.; 41, 17 köv.). Sokszor összekapcsolódhat az álom és a küldött megjelenése (Gen 31, 11; 28, 12). Az álommal kapcsolatban megjegyzendő, hogy az álomnak nem önmagában, hanem csak a kinyilatkoztatással összefüggésben van jelentősége: csak Isten szavának eszköze. Benne az Elohista teológiaiag reflektáltabb ábrázolásmódja jut kifejezésre.

Az Elohista erkölcsi magasrendűsége

Az Elohista jellegzetességei közé tartozik fokozottabb erkölcsi érzékenysége is, amely főként a dublettek, azaz a párhuzamos elbeszélések esetében figyelhető meg. Az életét féltő Ábrahám, illetve Izsák a Jahvista változatban egyszerűen testvérének nevezi feleségét, hogy ezzel elkerülje Sára, illetve Rebekka miatt a királyokkal való erőszakos összeütközést (Gen 12, 11 köv.; 26, 7 köv.). Az Elohista változat viszont mentegeti Ábrahám hazugságát, amikor Ábrahám kijelenti, nem hazudott, mert Sára testvére (Gen 20, 12). – A Jahvista megfogalmazásban Ábrahám minden további nélkül kénye-kedvére adja Sárának Hágárt (Gen 16, 1 köv.), míg az Elohista szerint Ábrahám vonakodik, s csak isteni utasításra hajlandó elűzni Hágárt és fiát, Izmaelt (Gen 21, 11. 12).

Istenfélelem az Elohista szövegekben

H. W. Wolff mutatott rá az Elohista szövegek egyik fő jellemző, ismételten visszatérő vonására, az istenfélelem motívumára: így Ábrahám geráritartózkodásának kapcsán (Gen 20, 8b. 11), Izsák feláldozásának történetében (Gen 22, 12), József történetében (Gen 42, 18), a fáraó gyilkos parancsát végrehajtani vonakodó bábák esetében (Ex 1, 17. 21). Mózes meghívásakor eltakarja arcát, mert fél Istenre tekinteni (Ex 3, 6b), Izrael igazi vezetőinek istenfélelem a jellemzője (Ex 18, 21), a Sínai perikópában pedig a teofánia alkalmával Isten félelme fogja el a népet (Ex 20, 18b). Az istenfélelem különféle helyzetekben jut kifejezésre, próbatételekben (Gen 22, 1; Ex 20, 20), az ártatlanok védelmében (Ex 1, 17. 21). Isten igéjének

szolgálatában (Ex 18, 21), az embertársi kapcsolatokban (Gen 42, 18). Az istenfélelem tehát egyszerre hitbeli és erkölcsi magatartást meghatározó tényező. Az Elohisták az üdvtörténeti hagyományok alapján akarja saját korának Izraeljét Isten iránti engedelmességre tanítani.

3. A Jahvista elbeszélő mű

a) A Jahvista elbeszélő mű kérdése a mai kutatásban

A Jahvista kérdésével már a Pentateuchus kutatás ismertetésénél foglalkoztunk. Ezért az egyes kutatók véleményére nem térünk ki részleteiben, hanem csak utalunk elméletükre. A Jahvista elbeszélő mű problémája a következő módon foglalható össze: a fogság előtti időben a korakiráltság idejétől eredően létezett-e egy minden témát átfogó Pentateuchus-elbeszélés (az okmányelmélet szellemében), amelyet később más forrásokkal egészítettek ki, vagy pedig csak később, a fogság idején vagy fogság után jött létre.

A Jahvista szövegéhez a Papi, a deuteronomista-deuteronomisztikus majd végül az Elohisták szövegek elvonása után jutunk. Ez a lebontás azonban komoly nehézséget jelent a kutatóknak. Már az Elohisták és Jahvista elemek szétválasztása sem mindig lehetséges. A Jahvista esetében pedig számolni kell azzal az adottsággal, hogy ezeket a szövegeket ismételtelen újraértelmezték és bővítették. Ezért felmerül az alaphoz tartozó szövegek és a további kiegészítések szétválasztásának feladata, amely azonban eddig nem vezetett egyértelműen megnyugtató eredményhez. A kérdést tovább bonyolítja az a kutatásban egyre inkább megerősödött álláspont, hogy a Jahvista irodalmi és teológiai sajátosságai közel állnak a deuteronomista-deuteronomisztikus teológiához. A Jahvista műben felfedezett deuteronomisztikus elem sok esetben lehetetlenné teszi az alap és a későbbi kiegészítés vagy újraértelmezés szétválasztását.

Az egyes szövegek hovatartozása, keletkezési ideje körül kialakult partalan viták és bizonytalanság sok kutatót az okmányelmélet, s egyben a Jahvista módosításához, sőt elutasításához vezetett. Az összes Pentateuchus témát átfogó elbeszélés kialakulását sok kutató viszonylag késői, fogsági vagy fogság utáni eredetűnek tekinti. Számukra a Jahvista a Pentateuchus keletkezéstörténetének azt a szakaszát jelenti, amikor az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés létrejött. Ugyanakkor megállapítható az is, hogy

az okmányelmélet minden problémájával együtt az újabb modellekhez viszonyítva módosításokkal még mindig a legalkalmasabb magyarázatot nyújtja a Pentateuchus keletkezésére és magyarázatára.

b) A Jahvista elbeszélő mű szövegei

A Jahvista mű terjedelme

A Jahvista forrás szövege az őstörténettel kezdődik (Gen 2, 4b), de végét illetően már eltérnek a vélemények.

Egyik nézet szerint a Jahvista forrás szövegei nemcsak a Pentateuchusra szorítkoznak, hanem elbeszélése folytatódik a Józs–Bír–1–2 Sám és 1–2 Kir könyvében is. Az egyes kutatók azonban a Királyok könyvének más-más szakaszában vélik felfedezni a J. utolsó szakaszát.

G. Hölscher és *H. Schulte* az 1 Kir 12. fejezetében, a dávidi–salamoni monarchia kettészakadásában; *K. Budde* az 1 Kir 2. fejezetében, Salamon trónra lépésének történetében; *id. R. Smend* és *O. Eissfeldt* szerint pedig a Jahvista a 2 Kir könyvéig követhető. A felsorolt nézetek egyértelműen nem igazolhatók. Nincsenek ugyanis biztos kritériumok a Jahvista szövegek meghatározására.

Általánosabban elfogadott az a nézet, hogy a Jahvista mű a honfoglalás elbeszélésére is kiterjedt, amelynek részei Józsue könyvében vagy Bír 1. fejezetéig követhetők (pl. *G. von Rad*, *S. Mowinkel*). A Pentateuchuson kívül azonban nem mutatható ki meggyőzően ilyen szakaszok létezése. Inkább azoknak a kutatóknak a véleményét kell elfogadni, akik szerint a Jahvistának volt honfoglalás elbeszélése, de kétséges, hogy ennek részei ma a bibliai szövegekben megtalálhatók lennének (íff. *R. Smend*, *O. Kaiser*, *W. H. Schmidt*, *E. Zenger*).

Külön kell említeni *M. Noth* véleményét. Szerinte a Jahvista elbeszélése eredetileg a honfoglalással zárult. Amikor azonban a Papi-írást az ősi elbeszélő művel egyesítették, a honfoglalásról szóló részét kihagyták. A Pentateuchus keretét ugyanis a Papi-írás alapján alakították ki, amely nem terjedt ki a honfoglalás elbeszélésére, ezért felismerhető Jahvista szakaszok csak a Gen–Ex–Num-ben találhatók. A Jahvista honfoglalást tartalmazó végének még megmaradt nyomai láthatók a Num 22–24. fejezetekben, s néhány részlet a Num 25. és 32. fejezetben. A problémára nyújtott megoldások közül *M. Noth* véleménye a leginkább irányadó.

A Jahvista mű irodalmi egységének kérdése

Kérdéseket vet fel a Jahvista mű irodalmi egysége, amely egyúttal keletkezésére is magyarázatot követel. Megfigyelhető a Jahvista egyes részei-

nek viszonylagos önállósága, egymás közötti kiegyenlítetlensége és feszültsége. A kiegyenlítetlenség nemcsak az egyes elbeszéléseket, hanem a nagyobb összefüggéseket is érinti. Ez a jelenség különösen akkor jelent problémát, ha a Jahvista első irodalmi megfogalmazását korainak tekintjük. Feltűnő a Jahvista anyagának sokfélesége is. A szájhagyományból származó elbeszélő hagyomány mellett megtalálhatók hosszabban szerkesztett, novellisztikus elbeszélések is, amelyek eleve irodalmi alkotások és teológiai érettebb szintet képviselnek (pl. József története: Gen 37–50). A kiegyenlítetlenség nemcsak irodalmi, hanem teológiai természetű is. A Jahvista egyes részeinek szemléletét sok kutató késői eredetűnek értékeli, amennyiben közel állnak a próféta- vagy a deuteronomista/deuteronomisztikus teológiához (pl. Gen 12, 1–3). Itt lehet megemlíteni a Jahvista őstörténet helyzetét is, amelyet több kutató szerint később helyeztek a Jahvista mű elejére vagy nem is a Jahvista alkotása (pl. *H. H. Schmid, F. Crüsemann, O. Kaiser*). Az emberi valóságról alkotott teológiai reflexió mélysége és egyetemes, az emberiséget átfogó szemléletmódja miatt a fogsági fogság utáni időszak összefüggésében magyaráznak.

Azok a kutatók, akik a Pentateuchus keletkezéstörténetének legalkalmasabb magyarázatára ma is az okmányelméletet tartják, továbbra is elfogadják a korai (Dávid és Salamon kora), az őstörténettel kezdődő és minden üdvtörténeti témát felölelő Jahvista forrás egységét, így többek között *L. Ruppert, H. Seebass, J. Scharbert, W. H. Schmidt, K. Berge*. A Jahvista egyenetlenségeit az átvett elbeszélőhagyomány sokrétűségével magyarázzák.

A Jahvista szövegek bemutatott irodalmi összetettségére az okmányelmélet hagyományos formájában úgy tűnik mégsem tud kielégítő magyarázatot nyújtani. Az a megoldás látszik helyesnek, amely a Jahvista mű keletkezésének magyarázatát – részletekben ugyan különböző módon és mértékben – a *redakciótörténet alkalmazásával* veszi fontolóra. A magyarázatnak ezt a típusát képviseli többek között *iff. R. Smend, O. Kaiser, E. Zenger, P. Weimar, J. Vermeylen*. Ennek értelmében az elbeszélő mű hagyományozott állagában nem lehet egyetlen író, egy időben megszerkesztett munkája, hanem összetettebb alkotás, amely az ősi üdvtörténeti elbeszélőhagyomány irodalmi megformálása, folyamatos továbbírása, értelmezése és bővítése révén jött létre. Ez a folyamat a korakirályság idején az ősi hagyományanyag írásba foglalásával vette kezdetét, amely már nem önálló elbeszélésekben, hanem meghatározott személy(ek) vagy

a múlt egy szakasza körül kikristályosodott nagyobb összefüggésekben került a Jahvista keretébe, és több évszázadon át folytatódott. Végpontjának kérdésében már eltér a kutatók véleménye (Jehovista mű keletkezése, fogság előtt, fogsági és fogság utáni idő). A Jahvista elbeszélő mű kialakulásának folyamatára csak következtetni lehet, amelyet az egyes kutatók megpróbálnak rekonstruálni (lásd pl. R. Smend: *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1989⁴, 14. §, E. Zenger: *Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monoteismus?*: Gott, der einzige, QD 104, 1985, 26–53 old., J. Vermeylen: *Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque: Le Pentateuque en question*, Genf 1989, 149–197 old.). A Jahvista anyaga jóval redukáltabb mint azt korábban feltételezték.

A Jahvista szövegek egyenetlenségének magyarázatára a század első felétől egészen napjainkig más megoldási kísérletek is születtek.

Az irodalomkritikai magyarázat az újabb okmányelmélethez fűződik. Id. R. Smend (1912) megállapította, hogy a J nem egységes, eredetileg két önálló, egy ősbibb és egy későbbi, Jahve nevét használó forrásból jött létre, amelyeket J¹ (ősbibb) és J² (későbbi) jelzéssel látott el. A J¹ és J² egy-egy párhuzamos eseménysort jelent, amelyeket egybe-dolgoztak, s ennek eredménye a Jahvista. Szövegének egyenetlensége és feszültségei a két forrásból való összetettségéből magyarázhatók. Ezt az elgondolás követi O. Eissfeldt (1922), aki az ősbibb J¹ helyett egy ún. „laikus-forrás”-t (Laienquelle) feltételez. G. Fohrer (1964) pedig az O. Eissfeldt által laikus forrásnak nevezett J¹-t „nomád”-nak nevezi, a forrás szerinte kifejezetten nomád jellege miatt. Az irodalomkritikai megoldások legfőbb nehézsége, hogy eddig nem sikerült meggyőzően igazolni a nevezett két összefüggő és párhuzamos réteg létezését. – A formatörténeti kutatás szerint a Pentateuchus elbeszéléseinek az írásheliséget megelőzően hosszú előtörténete van. Eredetüket a szájhagyományban kell keresni, amely az írásba foglalásig fokozatosan kristályosodott ki. A formatörténeti kérdésfeltevést a hagyománytörténeti kutatás vezette tovább, amely a szájhagyománytól az írásba foglalásig tartó folyamat megismerését tűzte ki céljául, és a Pentateuchusban tapasztalható egyenetlenségek magyarázatát ennek a hagyományfolyamatnak természetében kereste (H. Gunkel 1901, G. von Rad 1938, M. Noth 1948). Az írásheliség előtti hagyományfolyamat olyan mértékű lehetőségével vagy legalábbis megállapíthatóságával, mint azt M. Noth elméletében találjuk, a mai kutatás már nem számol. Ezért a Jahvista szövegekben található diszsharmóniára is más magyarázatot keres. – Az utóbbi két évtized kutatásai a Jahvistával jelzett hagyományanyag kialakulásánál előtérbe állították egy hosszabb növekedési folyamat lehetőségét. A hagyománytörténeti módszerrel dolgozó R. Rendtorff (1976) elutasítja a korai Jahvista létezését, azaz egy valamennyi üdvtörténeti témát átfogó forrás viszonylag korai írásba foglalásának lehetőségét. Arra a megállapításra jut, hogy a Pentateuchus nagyobb hagyományegységeinek kialakulása egymástól függetlenül fokozatosan történt és összekapcsolásuk viszonylag késői időben történt a deuteronomisztikus redakció eredményeként (töredékmodell). A deuteronomista redakció időpontjaként számításba

jöhet a fogság előtti (Kr. e. VIII. századtól), de a fogság alatti vagy utáni időszak is. Az egyenletlenségek és feszültségek a kialakulás folyamatának természetéből következnek. Ennek a hagyománytörténeti indításnak alapján vizsgálta meg *E. Blum* (1984) a pátriárkák történetét a Genézis könyvében. *R. Rendtorff* elméletének legnagyobb problémája azonban az, miként lehetséges, hogy a nagy hagyományegységek évszázadokon át egymástól függetlenül léteztek anélkül, hogy egymással kapcsolatba hozták volna őket. A Jahvista fogalma is módosult azoknál a kutatóknál, akik a Pentateuchus-összefüggés késői (fogság, fogság utáni idő) keletkezésének lehetőségét mérlegelik (lásd *H. H. Schmid* 1976). Többé nem forrást, hanem a Pentateuchus keletkezéstörténetében azt az elsőként létrejött átfogó elbeszélés-összefüggést jelenti, amely az őstörténettől a honfoglalásig minden Pentateuchus témát felölel. – A Jahvista anyagának egyenletlensége nem minden kutatót vezetett feltétlenül a hosszabb fejlődési folyamat feltételezésére. *J. Van Seters* ebben a jelenségben az izraelita, sőt egyáltalán egész az ókori történetírással jellemző szerkesztésmód tudatos megnyilvánulását látja. Első munkájában (1975) a Pentateuchus kialakulását egy újraértelmező folyamat eredményének tekinti a kiegészítő elmélet értelmében. Szerinte az összefüggő Pentateuchus-elbeszélés – ezt nevezi Jahvistának – csak későn, a babiloni fogság idején (későbbi álláspontja szerint a fogság után) alakult ki. Későbbi munkáiban (1983, 1987, 1992, 1994) viszont a Jahvistának mint önálló szerzőnek, mint történetírónak alkotó tevékenységét hangsúlyozza. Főként a görög történetírással, elsősorban Hérodotoszsal való összehasonlítás révén arra a megállapításra jut, hogy a Jahvista „történetíró”, és munkájában az alkotó szerző akaratából létrejött egységes művet kell elismerni. *R. N. Whybray* (1987) még fokozottabban hangsúlyozza a Jahvista alkotó szerepét, akit önálló szerzőnek tekint, művét pedig az ókori történetírás jelentős alkotásának. Nehezen képzelhető azonban el, hogy több évszázados állami lét után csak ilyen későn jött volna létre az Izrael kezdeteiről szóló történeti hagyomány. Számos érv szól továbbá amellett, hogy a Jahvista, ill. az Elohista részletekkel kiegészített Jahvista, a Jehovista mű anyaga jelentős részben fogság előtti időszakból való, és a Deuteronomium is feltételezi létezését.

A Jahvista mű a fokozatos növekedése ellenére sem szövegek összefüggés nélküli halmaza, hanem célszerű felépítettség ismerhető fel benne, amelyre úgy tűnik egyúttal a növekedés is irányult. Hagyományanyagának elrendezése egyúttal az őstörténettől a honfoglalásig tartó Pentateuchus-elbeszélés szerkezetét is meghatározza. Az ősi elbeszéléskincs tematikus keretbe rendeződött és új értelmet kapott, míg a részek között értelmező szakaszok teremtenek kapcsolatot (pl. Gen 12, 1–3; 28, 13–14*: Ex 3*, 34*). A Jahvista szerkezetének eredetét nem könnyű tisztázni. Annyi megállapítható, hogy a mű összetettségéből következően nem lehet azt egyetlen szerzőre visszavezetni, ugyanakkor az is felismerhető, hogy anyaga még a Jahvista kialakulásának folyamatában és nem utólag lett rendezve.

Jahvista szerkezetének eredetére több elmélet keletkezett. – *G. von Rad* szerint a Jahvista szerző alakította ki a mű, s egyben a Pentateuchus szerkezeti egységét az eredetileg önálló, többségében kultikus eredetű hagyományegységek összekapcsolásával az ún. kis történeti krédó (Dt 26. 5–9) alapján. A Jahvista elbeszélő mű szerkezete tehát kezdetől fogva adott volt. *G. von Rad* elméletének gyengéje, hogy a kutatás kimutatta a kis történeti krédó késői eredetét, deuteronomisztikus teológia alkotta meg, s nem szolgálhatott a Jahvista számára alapul a hagyomány felépítésére. – *M. Noth* mérsékeltbb jelentőséget tulajdonít a Jahvista tevékenységének. Szerinte a hagyományanyag szerkezeti elrendeződése már a szájhagyomány fázisában történt. A Jahvista csak a szájhagyomány állapotában kialakult helyzetet vette át, és a hagyományt meghatározott teológiai összefüggésbe helyezte. Ennek a megállapításnak ellene mond a Jahvista szövegek növekedésének kétségtelen felismerhetősége, másrészt a szájhagyomány *M. Noth* által felvázolt kialakulását ma általában tartózkodással fogadják. – *R. Rendtorff* a Pentateuchus alapstruktúrájának létrejöttét viszonylag késői eredetűnek tartja. Ebben azonban a Jahvistának nincs szerepe, sőt, egyenesen elutasítja az egész Pentateuchus anyagát átfogó Jahvista forrás létét. A Pentateuchus struktúráját a deuteronomista-deuteronomisztikus redakció teremtette meg. Kérdés azonban, hogy miként fejlődhetnek a nagy hagyományegységek évszázadokon át egymástól függetlenül, és csak hagyománytörténetük késői fázisában kerültek összefüggésbe. Másrészt a hagyományanyagban már a deuteronomista-deuteronomisztikus redakció előtti kapcsolat is megállapítható.

c) A Jahvista elbeszélő mű szövegei a Pentateuchusban

Általános jellemzőként megállapítható, hogy az ősi szájhagyomány jelentős többségét a Jahvista tartalmazza. A mű szövegei a Genézis, Exodus és Numeri könyvében találhatók, amelyek a Genézis könyvén át egészen az Exodus 14. fejezetéig jól követhetők, utána viszont már nehezebb a Jahvista elbeszélésösszefüggést rekonstruálni. Általában azonban számolnak a Jahvista szövegekkel a pusztai vándorlás elbeszélésében, a Sínai perikópában és Kelet-Jordánia elfoglalásának történetében a Bileám elbeszélést bezáróan. Az elbeszélésekben számos Elohistá részlet is előfordul, amelyet nem minden esetben lehet egyértelműen elkülöníteni a Jahvista szövegektől. Egyes részletek hovatarozása vagy egyáltalán forrásokhoz tartozása, illetve ősisége vitatott, mint pl. a Gen 15. fejezete, vagy a pátriárkai ígéretek. A kutatásban felmerült az a kérdés is, hogy az őstörténetben vannak-e Jahvistához tartozó részek, vagy pedig helyes-e a József-novellát forrásokból magyarázni (Gen 37–50).

Mindent egybevetve a Jahvista forrás szövegei nagyobb egységekben a következő részletekben találhatók: az *őstörténetben* az első emberpár és a paradicsom teremtésében, a bűnbeesés, Kain és Ábel történetében, a vízözön elbeszélésében, Noé fiai és a bábeli torony történetében

(Gen 2, 4b–4; 6–8*; 9, 18 köv. és 11, 1–9); – a *pátriárkai elbeszélésekben* Ábrahám, Izsák és Jákob történetében (Gen 12–13*; 16*; 18–19*; 25; 26; 27; 28, 10* köv.; 29–31*; 32–33*) és a József-novellában (Gen 37–50*); – a *mózesi kor elbeszéléseiben* az Izrael kivonulása Egyiptomból összefüggés részeiben (Ex 1–14); – kisebb részletek az Izrael a pusztában összefüggésben (Gen 16–18*; Num 10, 11–16, 34*); – Izrael Kelet-Jordániában Bileám történetéig (Num 20, 14 köv. részei; 22–24*). – A *Sínai perikópában* (Ex 19–24) a Jahvista szűkszavú (Ex 19*).

d) A Jahvista elbeszélő mű keletkezési ideje és helye

A Jahvista szövegek irodalmi egységéről és szerkezetéről mondottakból következik, hogy keletkezési idejét és helyét csak nagy vonalakban lehet meghatározni.

Eligazítást nyújt a keletkezési idő két határpontjának megállapítása. Az elbeszélt események feltételezik az izraelita törzsek honfoglalását és Kánaánban történt letelepedését, ezért a Jahvista nem keletkezhetett a bírák kora előtt. A mű gyakorlatilag azonban olyan megállapodott viszonyokat feltételez, amelyek csak Dávid királyságával teremthetők meg Izraelben. Keletkezése tehát csak az államiság kialakulásától számítható (Kr. e. X. sz.). Ugyanakkor a Jahvistának már léteznie kellett az Elohista-val való egybedolgozása, illetve az így létrejött elbeszélő mű, az ún. Jehovista a deuteronomisztikus redakciója előtt. Vagyis legkésőbb a fogság körüli időben, Juda államának pusztulás előtt már készen kellett lennie. Ennek alapján a Jahvista a Kr. e. X–VII. évszázad közötti időszakban keletkezett, de van olyan vélemény, amely a fogsági, ill. fogság utáni időszakra kitolja a mű továbbírásának végső határát pl. *H. Ch. Schmitt, O. Kaiser*. Pontosabb meghatározás nehézségekbe ütközik, mivel nincsenek olyan támpontok, amelyek egyértelműen egy adott korszakra utalnak.

Bizonyos jelek a Jahvista korábbi keletkezése mellett szólnak. Az újabb okmányelmélet képviselői szerint a Jahvista szövegeiben a dávidi–salamoni kor viszonyai vagy benyomásai tükröződnek, amelyek alkalmat adtak a múltba való visszatekintésre. Izrael őseinek történetét Dávid és Salamon korának helyzetéből nézi és ezt mint beteljesedést értékeli. A Jahvista a Gen 2, 4b-től a Num 24-ig terjedő keretben, valamilyen formában már a dávidi–salamoni korban vagy közvetlenül az ország kettészakadása után kialakult.

Ezek a következőkkel indokolhatók:

A Jahvista egyetemes szemléletű, Izraelt rokonságba vagy kapcsolatba hozza a környező népekkel. Nemzetközi atmoszféra jellemzi a Jahvista hagyományt. A háttérben azt a történeti helyzetet kell keresni, amely lehetőséget és indítást adhatott ilyen átfogó szemlélet kialakításához. Olyan népek szerepelnek benne, amelyek különböző fokozatban Dávid nagybirodalmához tartoztak vagy valamilyen formában kapcsolatba kerültek vele: a filiszteusok (Gen 26), – ammoniták és moabiták (Gen 19, 30–38; Num 22–24), – edomiták (Gen 25, 21–34; 27; 32 köv.), – arámok (Gen 24; 29–31), – amalekiták (Ex 17, 8–16), – kánaániták (Gen 9, 18–27).

Más körülmények is a dávidi–salamoni kor helyzetére utalnak. Dávid sorsalakulását és felemelkedését a királyságra a 2 Sám 7, 9 úgy jellemzi, hogy Jahve „olyan nevet szerzett neki mint a föld nagyjaié”. A Jahvista szövegekben a „nagy név” kifejezés szintén a felemelkedő és naggyá lett emberi sors jellemzője (Gen 11, 4; 12, 2). – További közvetett utalás van Dávidra és uralkodására Bileám jóvendülésében: „csillag tűnik fel Jákobból, jogar sarjad Izraelből” (Num 24, 15–19). – Noé történetében Kánaán megátkozása és alávetése Szemnek (Izrael), szintén a Dávid uralkodása által teremtett viszonyoknak felel meg (Gen 9, 25–29).

Nem található viszont utalás a későbbi, Dávid és Salamon uralmát követő történeti viszonyokra: az ország két önálló királyságra szakadására, Izrael és Juda arámokkal folytatott háborúira (Kr. e. IX. századtól) és az asszír veszélyre.

A felsorolt indokok bizonyító ereje csak közvetett, és főleg az őstörténet szövegéből vett érvek akár fogság vagy a fogság utáni kor helyzetére is alkalmazhatók, bár ez nem zárja ki a Jahvista korai keletkezésének lehetőségét. Mindenesetre joggal feltételezhető, hogy a dávidi–salamoni korban az elbeszélő hagyomány írásba foglalása elkezdődött és valamilyen írásos összefüggés ebben az időben már kialakult.

A Jahvista elbeszélő mű összetettségéről mondtak (lásd a Jahvista irodalmi egységének kérdése) azonban inkább abba az irányba mutatnak, hogy keletkezését az ősi elbeszélő hagyomány folyamatos bővítésének és értelmezésének távlatában magyarázzuk. A mű gerincének kialakulása a Kr. e. X. század közepétől, az állam alapítása után, Dávid és Salamon korától kiindulva kezdődött és legkésőbb Juda pusztulása előtt fejeződhetett be. Utolsóként az őstörténet és néhány novellaszerű részlet került a mű kereté-

be (íjf. R. Smend). Keletkezési helyének Juda, közvetlenül Jeruzsálem tekinthető.

d) A Jahvista teológiája

A Jahvista szövegek teológiájának meghatározása problematikus, mint-hogy nem könnyű elválasztani az ősi hagyományanyagot a Jahvista tevékenységből eredő részekről. Általában megegyeznek a vélemények abban, hogy teológiai célja az anyag kompozíciójában és bizonyos neki tulajdonított, főként a pátriárkai történetekben található megfogalmazásokban jut kifejezésre.

Izrael Istene Jahve, az egész emberiség Istene

A Jahvista az őstörténet és Izrael történetének összekapcsolásával egyetemes távlatot adott a választott nép történetének. Izrael nemzeti Istene, Jahve, azonos a világot teremtő, s az emberiség sorsát irányító és vezérlő Istennel. Az emberiség története Izrael üdvtörténetében csúcsosodik ki, amely tulajdonképpen az egész emberiség üdvtörténetévé válik. A Jahvista elbeszélő mű kulcsfontosságú mozzanata az Ábrahámnak adott isteni ígéret, amely szerint Ábrahám nagy néppé lesz, és áldást nyer benne a föld minden nemzete (Gen 12, 1–3). Isten a bábéli nyelvezavar, vagyis az őstörténet leírása szerint, az emberiség utolsó nagy kudarca után választja ki Ábrahámot, hogy általa új kezdetet teremtsen az üdvösség történetében. Ezáltal Izrael története az egész emberiség üdvösségének előkészítőjévé lesz.

Az emberiség és Izrael üdvösségét munkáló Isten azonosságát a Jahvista többek között Jahve nevének céltudatos használatával is kifejezésre juttatja. A Papi-írással ellentétben Isten már az őstörténet eseményeiben Jahve néven jelenik meg: az első emberpár teremtésénél és bűnbeesésükénél Jahve–Elohim formában, Kain és Ábel elbeszélésében pedig Jahve néven. Az emberek már az őstörténet eseményeiben Jahve nevét hívják segítségül vagy Jahvének mutatnak be istentiszteleti cselekményt (Gen 4, 26; 8, 20; 9, 26).

Jahve az üdvösség Istene

Az Isten üdvösségre teremtette az emberiséget. Életközösségre akar lépni az emberrel, a világban és a történelem eseményeiben való jelenléte által. Amikor a Jahvista bemutatja Isten üdvözítő tevékenységét a világban,

akkor az embert a maga teljes realitásában, bűnös, de ugyanakkor üdvösségre rendelt mivoltában is szemléli.

Bemutatja gyengeségét (bűnbeesés – első testvérgyilkosság – vízőzön – bábeli torony) és úgy jellemzi az embert, mint akinek „nagy a gonoszsága a földön és szíve állandóan rosszra irányul” (Gen 6, 5). Az emberi esendőséget nemcsak az őstörténetben, hanem a pátriárkák sorsában és a mózesi korban is ábrázolja. A Jahvista azonban rámutat, hogy az ember üdvösségre rendelt, ezért Isten nem hagyja el a bűnös emberiséget. A bűn nem képes megakadályozni Isten üdvözítő tervének megvalósulását, mert az utols szó mindig az üdvözítő és megbocsátó Istené. A viágfeletti Isten közel van, és a bukások ellenére újra a vele való közösségre szólítja a bűnös embert. A bűnbeesés után az élet nem veszíti el értelmét és megy tovább: Ábel halála után új gyermek születik, aki segítségül hívja Isten nevét; az emberi kultúra a bűn ellenére is kibontakozik; a vízőzön után Isten megbocsát és ígéretet ad, hogy mem lesz többé vízőzön, s az emberiség megsokasodik; a bábeli nyelvzavar után Ábrahám kiválasztásával új kezdet lehetőségét teremti meg. Az őstörténetben megfigyelhető Isten üdvözítő cselekvésmódjának struktúrája: Isten üdvözítő gondoskodása – az ember bűne – büntetés – Isten kegyelmi tette – és új kezdet. A kibontakozás megfigyelhető Izrael történetében is: minden gyengeség ellenére a Jákob áldásában részesült tizenkét fiúból nagy nép lesz, a szorongatottságból kiszabadulva a megígért tejjel-mézvel folyó föld birtokába vételére tart. – A bűnös emberek mellett mindig lesz igaz és feddhetetlen Noé, hívő Ábrahám, türelmes Izsák, Istenben remélő és kitartó Jákob, alázas József.

A Jahvista optimizmusa az üdvösség elnyerésében nem emberi, hanem vallásos: hisz Jahve terveiben és mindenhatóságában. Meggyőződése, hogy Isten emberszerető és jelen van az emberiség életében.

Jahve ígéretet ad

A Jahvista teológiája konkrét megfogalmazásban is kifejezésre jut. Isten üdvözítő tevékenységét az ígéretbeszédekben foglalja össze, amelyek főként a pátriárkai történetekben találhatók. Kulshelyzete van az Ábrahám kiválasztását és a neki adott ítéreteket tartalmazó isteni szavaknak (Gen 12, 1–3). A Jahvista ennek gondolatait vezeti tovább, elsősorban a pátriárkai ígéretekben. Az ígéretbeszédek kiindulása az áldás, amelynek visszatérő fő motívumát a Gen 12, 1–3 tartalmazza (vö. Gen 18, 18; 28,

14; vö. 22, 18; 26, 4; Num 24, 9). Izsák, Jákob és József történetében előtérbe kerül az ígéretbeszéd egy másik motívuma, Isten segítő és támogató jelenlétének ígérete, „veled vagyok” (Gen 26, 3. 24. 28; 28, 15; 31, 3; 39, 2 köv. 21).

4. A dekalógus és a Szövetség Könyve

A Jehovista (JE) elbeszélő műben törvényszövegek is találhatók, a dekalógus (Ex 20, 1–17) és a Szövetség Könyve (Bundesbuch, Jele: B; Ex 20, 22–23, 19 [33]). Míg korábban az Elohistához tartozónak tekintették őket, ma a kutatók általános véleménye szerint a JE összefüggésébe később illesztett egységekről van szó.

a) A dekalógus

A dekalógusnak a Biblia jelenlegi szövegében két változata található, az Exodusban, a Sínai-perikópa összefüggésében (Ex 20, 1–17) és a Deuteronomiumban (Dt 5, 6–21). A dekalógus jellegzetes képviselője a tilalmakból álló sorozatoknak, amelyek a tilalmat „ne” tiltószóval összekapcsolt ígével mondják ki, impf. e. sz. 2. személyben, pl. „Istent ne káromold” (lásd Lev 18, 7 köv. stb.). Esetében azonban hozzá kell tenni, hogy nemcsak tilalmat, hanem pozitív parancsot is tartalmaz. További jellemzője, hogy nem tartalmaz feltételeket, vagyis nem írja le a tényállás közelebbi feltételeit és körülményeit, hanem csak az embert fenntartás nélkül kötelező alapelveket mondja ki. Az egyes parancsok rövid, tömör formában megfogalmazottak („tíz szó”), s átfogják az egész emberi életet. Hiányoznak a büntetések, és a még meg nem történt tett elkövetésétől óvnak.

A dekalógus valójában nem jog, nem az igazságszolgáltatás számára szól, hanem teológiai és erkölcsi jelentőségű. Ugyanakkor mindkét változata törvényszövegek összefüggésében található, azokkal szoros kapcsolatban. Az Exodusban a Szövetség Könyvének nevezett törvénygyűjtemény élén áll. A deuteronomiumi változat pedig mint alaptörvény az egyes deuteronomiumi törvények (Dt 12–26) csoportosításnak rendező elve (*G. Braulik*).

A dekalógus önálló irodalmi egység, s mint ilyennek saját hagyománytörténete van. Joggal feltételezhető, hogy végső, tíz parancsból álló szerkezete ősbib, eredetileg önálló sorozatokra megy vissza, amelyekben a paran-

csooknak száma nem volt meghatározott. Ilyen sorozatok nyomai a próféta-
táknál is megtalálhatók (Oz 4, 2; Jer 7, 9). A kutatók a dekalógus két vál-
tozatának összehasonlításával, valamint párhuzamos törvényekkel és
prófétai kijelentésekkel való egybevetés alapján próbálnak fényt deríteni
a kialakulás folyamatára. Kezdetben a dekalógus mai formáját egy rövi-
debb ősfoma két változatának tekintették, és megkísérelték ennek az
ősfomának rekonstruálását. Ma a két változat egymástól való függésé-
ben keresnek magyarázatot. Az egyik vélemény az Exodus-változathoz ki-
indulva értelmezi a Deuteronomium-változatot, a másik vélemény szerint
viszont a dekalógus a deuteronomista-deuteronomisztikus hagyománykör-
ben keletkezett, tehát a Deuteronomium-változat az ősből forma és az Exo-
dus-változatot is ebből kell levezetni. Mindkét álláspontnak megvannak az
érvei, de valószínűbb, hogy a dekalógus Exodusban található formája az
ősből.

Bár a jelenlegi forma és felépítés hosszabb folyamat eredményeként ala-
kult ki, a Jahve-hit eredetében hordozza a dekalógusban megfogalmazott
vallási és erkölcsi alapelveket. A „tíz szó”egyedülálló módon összefoglalja
Izrael Istene tiszteletének lelkiismeretben kötelező teológiai és erkölcsi
feltételeit, súlyuknak megfelelő sorrendben. Az egyetlen, képmásokban
nem imádható Isten hódolata elválaszthatatlan a felebarát tiszteletétől és
javainak érinthetetlenségétől. Izrael a parancsokat a Sínai kinyilatkoztatás-
sal összefüggésben Isten szavának értette (Ex 20, 1; Dt 5, 4).

b) A Szövetség Könyve (Ex 20, 22–23, 19[33])

A Szövetség Könyvének nevezett törvénygyűjtemény a Sínai elbeszé-
lésben van, amelybe utólagosa illesztették be. Elnevezését az Ex 24, 7-tel
való szövegösszefüggésből kapta: Mózes vette a szövetség könyvét és fel-
olvasta a nép előtt.

Tartalmában különböző fajtájú (vallási, szociális) és formájú (apodikti-
kus, kazuisztikus) törvények találhatók. Szerkezete is összetett, közép-
pontjában van egy jogszabályokból álló rész (mispatim: 21, 1–22, 16), több
részyűjteményből, kazuisztikus megfogalmazású törvényekkel (kivéve:
egy halálbüntetést kimondó törvényt: 21, 12–17 apodiktikus), ezt követi
egy további, kevésbé egységes rész (22, 17–23, 9), amely többnyire apo-
diktikusan megfogalmazott törvényeket tartalmaz, tilalmakkal (22, 17. 27
köv.; 23, 1 köv.) és hosszabb, későbbi eredetű parainetikus megalapozású
törvényekkel (23, 9; 22, 20. 22. 26).

Szerkezete:

- 20, 22: bevezetés
- 20, 23–26: képtilalom, oltártörvény
- 21, 1–22, 16: rendelkezések (mispatim: 21, 1)
- 21, 2–11: rabszolgák törvénye
- 21, 12–17: halálbüntetést érdemlő bűntettek
- 21, 18–36: testi épség elleni bűntettek
- 21, 37–22, 16: magántulajdon elleni bűntettek
- 22, 17–23, 9
- 22, 17–30: vallási erkölcsi rendelkezések
- 23, 1–9: igazságszolgáltatás
- 23, 10–19: ünnepek listája

A törvénykönyv jellegzetessége, hogy nem ismeri a királyt, a hivatalos bírakat és papságot. A királyságot megelőző időszakra utal, de feltételezi a letelepedett életmódot, a földművelést és a nagy jószágokon alapuló gazdagságot. Ezért magját a bírák korából vagy a kora királyság időszakából eredeztetik. Találhatók benne későbbi eredetű törvények is. A gyűjtemény egészének keletkezéséről nem lehet biztosat mondani, de kétségtelenül ősi, mint a Deuteronomium vagy a Szentség Törvénye.

Irodalom az Elohistához

P. Volz–*W. Rudolph*: Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?, BZAW 63, Berlin 1933; – *W. Rudolph*: Der „Elohist“ von Exodus bis Joshua, BZAW 68, Berlin 1938; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1948; – *J. Becker*: Gottesfurcht im Alten Testament, AnBib 25, Roma 1965, 193 old. köv.; – *H. W. Wolff*: Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch (1969): Ges. Stud. zum Alten Testament, München 1973², 402–417 old.; – *L. Ruppert*: Der Elohist – Sprecher für Gottes Volk: Wort und Botschaft des Ats, J. Schreiner szerk., Würzburg 1969, 121–132 old.; – *K. Jaros*: Die Stellung des Elohisten zur kananäischen Religion, OBO 4, Göttingen–Freiburg Schweiz 1974, 1982²; Der Elohist in der Auseinandersetzung mit der Religion seiner Umwelt, Kairos 17 (1975) 279–283 old.; – *J. Schüpphaus*: Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten, ThZ 31 (1975) 193–210 old.; – *H. Cazelles*: Le Dieu du Jahviste et de l'Élohist, BEThL 41 (1976) 77–89 old.; – *J. F. Craghan*: The Elohist in Recent Literature: Biblical Theological Bulletin 7 (1977) 23–35 old.; – *H. Klein*: Ort und Zeit des Elohisten, EvTh 37 (1977) 247–260 old.; – *A. W. Jenks*: The Elohist and North Israelite Tradition, (SBLMonSer 22), Missoula 1977; – *P. Weimar*: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 1946, Berlin 1977; – *H. Vorländer*: Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes, Frankfurt 1978; – *H. Ch. Schmitt*: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, Berlin 1980, 175 köv.; – *P. Weimar*: Die Berufung

Moses, OBO 32, Göttingen–Freiburg Schweiz 1980; – *H. Seebass*: Art. Elohist, TRE 1982, 520–524 old.; – *S. E. McEvenue*: The Elohist at Work, ZAW 96 (1984) 315–332 old.; – *H. Ch. Schmitt*: Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik“ und der literarische Befund der Josephsgeschichte Gen 37–50, ZAW 97 (1985) 161–169 old.; Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22, 1–9 und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 43 (1986) 82–109 old.; – *L. Schmidt*: Literarische Studien zur Josephsgeschichte: A. Aejmelaeus–L. Schmidt, BZAW 167, Berlin–New York 1986, 27–41. 272–295 old.; Jakob erschleut sich den väterlichen Segen. Literaturkritik und Redaktion von Gen 27, 1–45, ZAW 100 (1988) 159–183 old. – *T. Veijola*: Das Opfer Abrahams – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988) 129–164 old.; – *H. Seebass*: Que rest-il du Yahwist et de l'Elohist?: Pentateuque en question. A. de Pury szerk., Genf 1989, 199–230 old.; – *J. Vermeylen*: Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genf 1989, 149–197 old.; – *P. Weimar*: Gen 15: Die Väter Israels. FS J. Scharbert, M. Görg szerk., Stuttgart 1989, 361–411 old.; – *E. Zenger*: Le thème de la „sortie d'Égypte“ et la naissance du Pentateuque: Le Pentateuque en question. A. de Pury szerk., Genf 1989, 301–331. 327–331 old.; – *W. H. Schmidt*: Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, Congress Volume Leuven 1989, VTS XLIII, Leiden 1991, 22–45 old.; – *P. Weimar*: Art. Abraham, NBL 1991, 14–21 old.; Art. Ahnfrageschichten, NBL 1991, 67–68 old.; Art. Elohist, NBL 1991, 527–532 old.; Art. Jehowist, NBL Lief. 7, 1992, 281–284 old.

Irodalom a Jahvistához

G. von Rad: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938): Ges. Stud., München 1948, 1963¹, 9–86 old.; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs, Stuttgart 1948; – *G. Hölscher*: Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten, SKHVL 50, Lund 1952; – *M. L. Henry*: Jahwist und Priesterschrift, Ath I, 3. Stuttgart 1960; – *R. Rendtorff*: Gen 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten (1961): Ges. Stud., München 1975, 188–197 old.; – *H. W. Wolff*: Das Kerygma des Jahwisten (1964): Ges. Stud. zum Alten Testament, München 1973², 345–373 old.; – *R. Kilian*: Die vorpriestlichen Abrahams-Überlieferungen. BBB 24, Bonn 1964; – *L. Ruppert*: Der Jahwist – Kündler der Heilsgeschichte: Wort und Botschaft des Ats, J. Schreiner szerk., Würzburg 1969, 101–120 old.; – *V. Fritz*: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferungen des Jahwisten, Marburg 1970; – *E. Zenger*: Die Sinai-theophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Gesichtswerk. FzB 3, Würzburg 1971; – *H. Schulte*: Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Testament, BZAW 128, Berlin 1971; – *O. H. Steck*: Die Paradieserzählung. BSt 60, Neukirchen 1970; Gen 12, 1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten: Probleme biblischer Theologie. Fs G. von Rad, München 1971, 525–554 old.; – *R. Rendtorff*: Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, Congress Volume Edinburgh 1974, VTS 28 (1975) 158–166 old. – *J. Van Seters*: Abraham in History and Tradition, New Haven and London 1975; – *H. Donner*: Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, Heidelberg 1976; – *H. H. Schmid*: Der sogenannte Jahwist, Zürich 1976; – *P. Weimar*: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin–New York 1976; – *R. Rend-*

torff: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, Berlin–New York 1977; Pentateuchal Studies on the Move, JSOT 3 (1977) 43–45 old.; – N. E. Wagner: A Respons to Prof. Rolf. Rendtorff, JSOT 3 (1977) 20–27 old.; – L. Schmidt: Überlegungen zum Jahwisten, EvTh 37 (1977) 230–247 old.; – H. Seebass: Zur geistlichen Welt des sog. Jahwisten, BN 4 (1977) 39–47 old.; – J. Van Seters: The Yahwist as Theologian? A Respons, JSOT 3 (1977) 15–19 old.; – P. Weimar: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, Berlin–New York 1977; – H. Seebass: Num XI, XII und die Hypothese des Jahwisten, VT 28 (1978) 214–223 old.; – F. Crüsemann: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Ats und der Kampf um frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978; – E. Ruprecht: Gen XII, 1–3, VTS 29, 1979, 171–188. 444–464 old.; – H. Ch. Schmitt: Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, BZAW 154, Berlin–New York 1980; – F. Crüsemann: Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“: Die Botschaft und die Boten, Fs H. W. Wolff, J. Jeremias–L. Perliß szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 11 köv. old.; – M. Rose: Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AthANT 67, Zürich 1981; – W. H. Schmidt: Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten. BZ 25 (1981) 82–102 old.; – V. Fritz: „Solange die Erde steht“ – Vom Sinn der jahwistischen Fluterzählung in Gen 6–8, ZAW 94 (1982) 599–614 old.; – R. Rendtorff: Jakob in Betel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28, 10–22. ZAW 95 (1982) 511–523 old.; – E. Zenger: Beobachtungen zur Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte: Dynamik im Wort, Fs Kath. Bibelwerk. Stuttgart 1983, 35–54 old.; – J. Van Seters: The Place of the Jahwist in the History of Passover and Massot, ZAW 95 (1983) 167–182 old.; – E. Blum: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; – F. H. Cryer: On the Relationship between the Jahwistic and Deuteronomistic Histories, BN 29 (1985) 39–64 old.; – M. Köckert: Auf der Suche nach dem Jahwisten, ThVers 14 (1985) 39–64 old.; – J. Van Seters: Der Jahwist als Historiker, ThSt 134, Zürich 1987; – E. Zenger: Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?: Gott, der einzige (QD 104): E. Haag szerk., Freiburg–Basel–Wien 1985, 26–53 old.; – F. Kohata: Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14, BZAW 166, Berlin–New York 1986; Verzicht auf die Quellenschriften im Pentateuch? – Konsequenzen aus Textbeobachtungen in Exodus 3–14, AJBI 12 (1986) 3 köv. old.; – F. G. Hunter: Father Abraham: A Structural and Theological Study of the Yahwist's Presentation of the Abraham Material, JSOT 35 (1986) 3–27 old.; – H. F. Richter: Zur Urgeschichte des Jahwisten, BN 34 (1986) 39–57 old.; – L. Schmidt: Literarische Studien zur Josephsgeschichte: A. Aejmelaeus–L. Schmidt, BZAW 167, Berlin–New York 1986, 121–297 old.; – H. Seebass: Art. Jahwist, TRE 16, 1987, 441–451 old.; – F. Kohata: Die Endredaktion (R') der Meerwundererzählung, AJBI 14 (1988) 10 köv. old.; – L. Schmidt: Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Lierarkritik und Redaktion von Genesis 27, 1–45, ZAW 100 (1988) 159–183 old.; – W. Dietrich: Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung, BThSt 14, Neukirchen-Vluyn 1989; – H. Seebass: Que rest-il du Jahwist et de l'Élohiste?: Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genf 1989, 199–230 old.; – J. Vermeylen: Les premières étapes littéraires de la formation du Pen-

tateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genf 1989, 149–197 old.; – *E. Zenger*: Le thème de la „sortie d’Égypte” et la naissance du Pentateuque: Le Pentateuque en question, A. de Pury szerk., Genf 1989, 301–331. 327–331 old.; – *W. H. Schmid*: Elementäre Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, Congress Volume Leuven 1989, VTS XLIII, Leiden 1991, 22–45 old.; – *E. Blum*: Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin–New York 1990; – *K. Berge*: Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte, BZAW 186, Berlin–New York 1990; *L. Schmidt*: Beobachtungen zu der Plagenerzählungen in Exodus 7, 14–11, 10, Stud. Bibl. 4, Leiden 1990; Väterverheissungen und Pentateuchfrage, ZAW 104 (1992) 1–27 old.; – *J. Van Seters*: Prologue to History. The Jahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992; – *P. Weimar*: Art. Jahwist, NBL Lief. 7, 1992, 268–271 old.; – *W. Thiel*: Genesis 26 – eine Segensgeschichte des Jahwisten: Fs H. J. Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 251–263 old.; – *J. Van Seters*: The Life of Moses. The Jahwist as Historian in Exodus–Numbers, Kampen 1994.

További bővebb irodalmat az Elohistá és Jahwista témájához lásd. 6. §. A Pentateuchus-kritika története.

Irodalom a dekalógushoz

J. J. Stamm: Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Stuttgart Bern 1962²; – *H. Gese*: Der Dekalog als Ganzheit betrachtet (1967): Von Sinai zum Zion, München 1974, 63–80 old.; – *E. Zenger*: Eine Wende in der Dekalogforschung?, ThRev 64 (1968) 189–198 old.; – *A. Phillips*: Ancien Israel’s Criminal Law. A new Approach to the Decalogue, Oxford 1970; – *W. H. Schmid*: Überlieferungsgeschichtliche Erwägung zur Komposition des Dekalogs, VTS 22, Leiden 1972, 201–220 old.; – *H. Schüngel-Straumann*: Der Dekalog – Gottes Gebot, SBS 67, Stuttgart 1973; – *E. W. Nicholson*: The Decalogue as the Direct Address of God, VT 27 (1977) 422–432 old.; – *L. Perlitt*: Decalog I, TRE 8, 1981, 408–413 old.; – *F. L. Hossfeld*: Der Dekalog, OBO 45, Göttingen–Freiburg/Schweitz 1982; – *C. Carmichael*: The Ten Commandments, Oxford 1983; – *A. Phillips*: Decalogue – Ancient Israel’s Criminal Law, JIL 34 (1983) 1–20 old.; – *H. J. Boecker*: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1984², 181–185 old.; – *B. Lang*: Neues über den Decalog, ThQ 164 (1984) 55–65 old.; – *C. Brekelmans*: Deuteronomy 5: Its Place and Function, BETHL 68 (1985) 164–173 old.; – *G. Braulik*: Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog: Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft, N. Lohfink szerk., BETHL LXVIII, Leuven 1985, 252–272 old.; Studien zur Theologie des Deuteronomiums, (SBAB 2), Stuttgart 1988, 231–255 old.; – *W. Johnstone*: The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus, ZAW 100 (1988) 361–385 old.; – *F. L. Hossfeld*: Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs: Vom Sinai zum Horeb, Fs E. Zenger, 1989, 73–117 old.; – *G. Braulik*: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog, Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–36, SBS 145, Stuttgart 1991; – *F. L. Hossfeld*: Dekalóg (AT), NBL I., 1991, 400–405 old.; – *W. H. Schmidt*: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993.

Irodalom a Szövetség Könyvéhez

A. *Jepsen*: Untersuchungen zum Bundesbuch, BWANT 41, Stuttgart 1927; – H. *Cazelles*: Études sur la Code de l'Alliance, Paris 1946; – L. *Rost*: Das Bundesbuch, ZAW 77 (1965) 255–259 old.; – V. *Wagner*: Zur Systematik in dem Codex Ex 21, 2–22, 16, ZAW 81 (1969) 176–182 old.; – H. J. *Boecker*: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976, 1984², 116–153 old.; – D. *Patrick*: The Covenant Code Source, VT 27 (1977) 145–157 old.; – G. *Wanke*: Bundesbuch, TRE 7, 1981, 412–415 old.; – F. *Crüsemann*: Das Bundesbuch – Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, VTS 40, 1988, 27–41 old.; – E. *Otto*: Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex 20, 22–23, 13, Studia Biblica 3, Leiden 1988: Rechtssystematik im altbabylonischen „Codex Esuna“ und im alttestamentlichen „Bundesbuch“, UF 1988, 175–197 old.; – L. *Schwienhorst-Schönberger*: Das Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin–New York 1990; – P. *Weimar*: Bundesbuch, NBL I, 348–356 old.; – F. *Crüsemann*: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 132–231 old.

HARMADIK RÉSZ

A Próféták

I. FEJEZET

A KORÁBBI PRÓFÉTÁK

12. §. A DEUTERONOMISZTIKUS TÖRTÉNELMI MŰ

1. Vélemények a Józse, Bírák, 1–2 Sámuel és 1–2 Királyok könyve keletkezéséről

A Józse, Bírák, 1–2 Sámuel és a 1–2 Királyok könyve összefüggő egész 700 év izraelita történetének folyamatos bemutatásában és az események egységes – a Deuteronomium szellemében való – látásmódjában. Idők során több elmélet keletkezett ennek az összetett irodalmi egységnek magyarázatára.

a) Magyarázat az okmányelmélet alapján

Az okmányelmélet alapján kidolgozott magyarázat a legrégebb. Lényege az a megállapítás, hogy a Józseu–Bírák–1–2 Sámuel és a 1–2 Királyok könyvében a Pentateuchus forrásai folytatódnak. Ezt a felfogást képviselik bizonyos eltérésekkel *J. Wellhausen, K. Budde, R. Smend id, O. Eissfeldt, C. A. Simpson, G. Hölscher, H. Schulte* stb. Elismerik azt a tényt, hogy a Józseu–1–2 Királyok könyvében vannak deuteronomisztikus részletek, de ezek csak redakcionális betoldások vagy kiegészítések a már egyébként kész elbeszélés-összefüggésben. A redakció terjedelmében és módjában a szerzők között nincs teljes egyetértés. Egyedül a Királyok könyvének keletkezésénél tulajdonítottak a deuteronomisztikus redakciónak jelentősebb szerepet, a hagyományanyag kiválasztásában és megformálásában. Az okmányelmélet képviselői részletekbe menő irodalomkritikai elemzésekkel igyekeztek a két (Jahvista–Elohista: JE) vagy három (J¹–J² vagy L–E) párhuzamos elbeszélésfonal létezését igazolni, amelyeket azonban nem sikerült egyértelműen bizonyítani. Az utóbbi évtizedek kutatásai egyre inkább kimutatták az eredetileg önálló ha-

gyományegységek létezését a Józs–1–2 Kir könyve szövegében, amelyek eleve lehetetlenné teszik hosszabb elbeszélésszál feltételezését.

b) Magyarázat a töredékelmélet alapján

Ennek a magyaráznak G. Fohrer a képviselője, aki elutasítja az egységes Deuteronomisztikus Történeti Mű létezésének lehetőségét (lásd *Einleitung in das Alte Testament Gütersloh 1979*¹²). Arra utal, hogy a Pentateuchus forrásai (Jahvista–Elohista és Papi: JEP) Józsue könyvén át egészen a Bírák könyve kezdetéig tartanak. A Genézis–Exodus–Levitikus–Numeri–Deuteronomium–Józsue könyve tehát eredeti egységet alkotott, s ezért nem Pentateuchusról, hanem Hexateuchusról kell beszélni, s így egy, a Józsue könyvtől az 2 Királyok könyvéig terjedő egységes mű sem létezett. Ugyanakkor a Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyve szövegében számos, eredetileg önálló és különböző eredetű hagyományegységet vagy hagyományegységekből álló összefüggést találunk, amelyeket a deuteronomisztikus tevékenység kapcsolt egybe, de a feldolgozás különböző fokon érvényesül bennük. Ezért a Deuteronomisztikus Történeti Műről mint egységes irodalmi alkotásról nem beszélhetünk, hanem történeti könyvek soráról, amelyekben a deuteronomisztikus redakció mértéke és módja más és más. G. Fohrer érvei ma nem jöhetnek komolyan számításba. A kutatás jelenlegi állása a Pentateuchus-elbeszélés eredeti egységét a Genézis–Numeri (Tetrateuchus) és nem a Genézis–Józsue (Hexateuchus) összefüggésében keresi, míg a Deuteronomiummal, ill. Józsue könyvével már egy irodalmilag és teológiaiilag teljesen új összefüggés veszi kezdetét. A Pentateuchus-elbeszélés és Józsue könyvének kapcsolatát a Tetrateuchus és a Deuteronomisztikus Történeti Mű egészében kell nézni.

A Deuteronomisztikus Történeti Mű létezését illetően, más módszertani megközelítéssel, de hasonló eredményre jutott napjainkban Cl. Westermann (1994). Az egyes könyveket egymástól elválasztva, szövegüket formátörténeti elemzés alá vetette és megállapította, hogy keletkezésükben nagy szerepe van a szájhagyománynak. A történeti események emlékből kialakult szájhagyományt írásba foglalták, majd ezekből – a könyveknek megfelelő korszakok végén – kialakították a mai, kezünkben levő könyvek előformáját. A fogsági és fogság utáni időben ezeket az írásokat különböző szerzők a fogság helyzetét értelmező szövegekkel látták el, amelyek csak részben deuteronomisztikus jellegűek. Cl. Westermann elemzése módszertanilag problémákat vet fel. Kérdéses ugyanis, hogy korban későn keletke-

zett írásokat mennyiben lehet eredményesen szigorúan formatörténeti módszerrel analizálni, és eljutni az eredeti szájhagyománybeli formáig.

c) A Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG)

M. Noth elmélete

A Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyve keletkezésére és összefüggésére M. Noth adott az előző elméletekhez viszonyítva új, és átfogó magyarázatot (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943). A történeti események folyamatos bemutatásából, a Deuteronomium szellemében kialakított egységes történetteológiából, az átfogó kronologikus felépítésből és a visszatérő ábrázolásmódból arra a következtetésre jutott, hogy egyetlen „deuteronomista” szerző által tudatosan tervezett történeti műről van szó. Ez a mű összefoglalja Izrael történetét attól kezdve, hogy Izrael Kánaán elfoglalására készül, egészen a babiloni fogságig. Az egész mű a következő ószövetségi könyveket foglalja magában: Dt–Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir, a Dt 1–3 fejezete pedig az egész mű prologusa. A Deuteronomiumot a fogság után kiemelték ebből az egységből és a Tetrateuchushoz kapcsolták, azaz a Pentateuchus jelenlegi keretébe helyezték. A deuteronomista szerzőt nem tekinthetjük csupán „redaktornak”, hanem egy történeti mű valószínű szerzője, aki a különböző korú és természetű történeti hagyományt egyetlen folyamatos elbeszéléssé dolgozta, s egyben értelmezte is. Munkamódszerére jellemző, hogy a rendelkezésére álló anyagot engedte szóhoz jutni, s az eredetileg önálló egységeket összekötő szöveggel csak egybekapcsolta, ill. értelmező szövegekkel látta el. Helyenként viszont kimutatható a hagyományanyag fokozottabb válogatása és feldolgozása is. Az így létrejött terjedelmes irodalmi alkotást M. Noth Deuteronomisztikus Történeti Műnek nevezte (*Das deuteronomistische Geschichtswerk*, jele: DtrG, amelyet a továbbiakban a mű magyar nevével váltakozva folyamatosan használunk).

A mű a Kr. e. VI. században, a fogság idején, nem sokkal Kr. e. 562 után keletkezett, amelyre a Mű befejezése nyújt támpontot (2 Kir 25, 27–30): „Juda királya, Jojachin fogságának 32. esztendejében, a tizenkettedik hónapban, a hónap huszonhetedik napján történt, hogy Babilonia királya, Evil-Merodak abban az évben, amikor király lett, megkegyelmezett Juda királyának, Jojachinnak és kiengedte a börtönből” (2 Kir 25, 27). Megkegyelmezésének esztendeje Kr. e. 562. Ugyanakkor a DtrG nem tükrözi

a nép szabadulásának reményét, ezért nem keletkezhetett a Kr. e. VI. század második felében. Szerzője nem Babilonban, hanem Palesztinában élt, minthogy forrásait itt találhatta meg legkönnyebben. Ez magyarázza azt a tényt, hogy jól ismeri a Bételhez és Micpához fűződő hagyományokat. M. Noth elfogadja még azt is, hogy később kiegészítéseket is kapcsoltak a műhöz, s ezzel magyarázza a DtrG-ben található egyenetlenségeket, feszültségeket vagy ellentmondásokat.

M. Noth DtrG elmélete a tudományos világban kedvező fogadtatásra talált, elsősorban német nyelvterületen, de megállapításait a kutatás a továbbiakban sok szempontból módosította. Elsősorban „*egy-réteg modelljével*” kapcsolatban merültek fel kérdések. Több mozzanat ugyanis arra utalt, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Mű nem lehet egyetlen szerző munkája, hanem fokozatos növekedés során alakult ki végső formája. Ebbe az irányba A. Jepsen (1953), G. von Rad (1958) és H. W. Wolff (1961) megfigyelései adtak indítást a kutatás számára, s alakultak ki a Mű keletkezésének különböző magyarázatai. Közöttük a legjelentősebb a Cross és Smend iskola blokk- és rétegmodellje.

A. Jepsen a Királyok könyve elemzése során arra a megállapításra jutott, hogy a Királyok könyve két forrásból alakult ki. Az egyik egy szinkronikus királykrónika, amely Dávidtól Hiskijáig írja le a királyok történetét, és összehasonlítja a dávidi dinasztiát az északi ország, Izrael királyaival. Ezt egészíti ki egy másik, Judából való forrás, amely egy évkönyvekből való kivonat a Salamontól Hiskijáig terjedő időszakból. Ezt a két forrást dolgozta egybe egy papi majd egy nebiisztikus, prófétabarát redaktor Kr. e. 587 után. A. Jepsen ezt az utóbbit azonosította M. Noth Deuteronomisztikus Történeti Mű elméletének deuteronomisztikus szerzőjével, neki tulajdonította a próféta és Salamon elbeszélések felvételét. – G. von Rad nem fogadta el M. Nothnak azt a beállítottságát, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Műnek nincs mondanivalója a jövő számára, és nem lát reményt Izrael helyreállítására. Kimutatja ugyanis, hogy a Műben Jahve ígéretének kettős történelemalakító ereje és szerepe van: egyrészt a hűtlenség esetén kilátásba helyezi a büntetést, és az be is következett Juda és Izrael engedetlensége miatt, másrészt a Dávid-szövetséget kijelentő Nátán-jövendölés (2 Sám 7) feltétel nélküli, s ismételten megbocsátást és megmentést hoz. Jahve Dávidra való tekintettel megkegyelmez népének. Ez az ígéret Jeruzsálem pusztulásán is túlmutat egészen Jojachin megkegyelmezéséig (2 Kir 25. 27–30), amely reményt ad a jövőbeli helyreállításra. A két téma feszültséget jelent a Deuteronomisztikus Történeti Mű teológiájában: határozottan állítja az isteni büntetés komolyságát, ugyanakkor azt is, hogy Jahve Dávidnak tett ígérete nem vall kudarcot. G. von Rad ezzel kétségbe vonta M. Noth egyértelműen negatív beállítását a Mű céljáról, és elindította a kutatást abba az irányba, amely a DtrG összetettségének felismeréséhez vezetett. – Ugyanebből a problémából indult ki H. W. Wolff is. A Deuteronomisztikus Történeti Mű tulajdonképpeni kérügmája szerint sem

a visszavonhatatlan ítélet, hanem a megtérésre való felhívás, amelyben benne rejlik a jövőbeli helyreállítás reménye és lehetősége. Ezt a felhívást azonban a fogság idején tevékeny deuteronomisztikus körhöz tartozó szerzőtől eredőnek tartja (Dt 4, 29–31; 30, 1–10). Ezzel H. W. Wolff újabb támpontot adott a Deuteronomium rétegeinek, s egyúttal a Deuteronomium és a Mű többi része kapcsolatának kutatására (G. von Rad és H. W. Wolff megállapításait bővebben lásd A Deuteronomisztikus Történeti Mű tanítása 299–302. old.).

Elméletek M. Noth után

1° Az ún. *blokkmodell* a DtrG fogság előtti kiadásával (Dtr¹) és fogsági redakciójával számol (Dtr²). A fogság előtti deuteronomista szerző műve Józija reformját és uralmi törekvéseit támogató írás. Jellemzője, hogy kiemeli Dávid személyét és a háza fennmaradására adott isteni ígéretet, amelyet Józijában és tevékenységében lát beteljesedni. A mű hangneme optimista, a királyi ház fennmaradásába vetett bizalma töretlen, és a 2 Kir 23, 25-ig terjedt. A fogsági kiadás az 586-os katasztrófa tapasztalatában a Dtr¹ történelemábrázolását Kr. e 550 körül kiegészítette és újraértelmezte. A blokkmodellt F. M. Cross (1968) indítása teremtette meg, főleg az angol nyelvterületen terjedt el, és iskolája a modell alapgondolatát – első sorban a Királyok könyve analízisére támaszkodva – részletekben új szempontokkal bővíti vagy kiegészíti (D. H. Nelson; R. E. Friedman; B. Peckham; W. Provan; S. L. McKenzie).

F. M. Cross (1968; 1973) megállapította, hogy a Királyok könyvében Juda utolsó négy királyának keretformulái különböznek a megelőző királyokétól. Ezenfelül a Királyok könyvében két teológiai természetű téma húzódik végig. Az egyik Jerobeám bűne és az északi királyság gonoszsága. Ennek tetőpontja Szamária bukása után a 2 Kir 17-ben található összefoglalás. A másik Dávid hűsége és a Dávidnak adott isteni ígéret háza fennmaradására (2 Kir 7), amelynek tetőpontja Józija uralma, Juda egyetlen királyáé, akiről a Deuteronomista nem mond elmarasztaló ítéletet. Mindezekből F. M. Cross a DtrG eredeti fogság előtti, Dtr¹-ként jelölt kiadására következtetett, amely Józiját mint az új Dávidot mutatta be és kultuszreformjában a Dávidnak adott ígéret beteljesedését látta, a Dtr¹ ennél fogva a 2 Kir 23, 25-ben fejeződött be. A fogság idején egy második deuteronomista redaktor Kr. e. 550 körül, jele Dtr², a DtrG-nek ezt az első kiadását átdolgozta a fogság helyzetének szempontjából. Kiegészítette a 2 Kir 23, 25b–25, 30 hozzáadásával, Juda a négy utolsó királyának történetével és a fogságot Manasszé bűnével indokolta. Ebben a szellemben egy egész sor kiegészítés található a DtrG-ben, amelyek valószínűleg a Dtr²-től erednek. – F. M. Cross két fokozatú modelljét alátámasztotta D. H. Nelson (1981), aki a dinasztíának adott ígéreteket és Juda utolsó négy királyát elítélő deuteronomisztikus formulákat vizsgáلتa. Tanulmányának súlypontját azonban a fogsági kiadás terjedelmének és nyelvi voná-

sainak tisztázására helyezte. – *R. E. Friedman* (1981) elsősorban a fogsági redakció szerepét és jelentőségét vizsgálta. Az elmúlt években több kutató a blokkmodell keretében arra a következtetésre jutott, hogy a DtrG-nek egy Józija koránál korábbi, Hiszkija idejében keletkezett változatával is kell számolni. – *B. Peckham* (1983; 1985) a DtrG-t kiterjeszti a Genezistől a Királyok könyvéig terjedő történeti hagyományra, amely szerinte átdolgozások egész során esett át, amíg elnyerte mai formáját. Forrásai a J, Dtr¹, P és E. A fogság előtt készült a Dtr¹ műve a Deuteronomiumtól a 2 Kir 18. fejezetéig terjed és a J folytatása. A P a J értelmezése és egy másik változat a Dtr¹-hez. Az E a J és P kiegészítésként készült, és változat a Dtr¹ értelmezéséhez. Az egész folyamat a Dtr² tevékenységével fejeződött be a fogság idején, aki megeremtetette a DtrG mai formáját a források átfogó és szisztematikus átdolgozásával s a Ps anyagának hozzáadásával. A DtrG munkája elsősorban a források értelmezése, s ennek alapján szerkesztőnek és nem szerzőnek kell őt tekinteni. – A modellt tovább módosította *I. W. Provan* (1988), aki Juda és Izrael királyait elítélő deuteronomisztikus keretszövegek elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy a DtrG-nek két kiadása volt. Az első kiadás a 1 Sám 1. vagy talán már a Bír 17–21. fejezetekkel kezdődött és a 2 Kir 19. fejezetben Hiszkija uralkodásával zárult. Az volt a célja, hogy Hiszkiját mint a második Dávidot mutassa be. Ez az első kiadás Józija uralkodásának idején, míg a második kiadás a fogság idején készült. Ez a fogsági deuteronomisztikus redakció csatolta a 21–25. fejezeteket a műhöz. a királyok Manasszától Jojachinig tartó történetével, és ellensúlyozni törekedett a korábbi kiadás kedvező képét Juda királyairól azzal, hogy az utóbbi királyok engedetlensége vezetett a fogsághoz. A fogsági redakció a Sámuel–Királyok könyve feldolgozásakor kapcsolta még hozzájuk a Deuteronomiumot a Jósue és Bírak könyvével együtt. A DtrG első kiadása, bár a deuteronomiumi törvény hatása alatt készült, de nem tartozott hozzá, s csupán a Sautól Hiszkijáig tartó történelem volt. *W. Provan* tehát *N. Lohfinkkal* együtt rámutatott, hogy a DtrG vizsgálatát nem lehet kizárólag a Királyok könyvére alapozni. – *S. L. McKenzie* (1991) *F. M. Cross* modelljét követve megállapítja, hogy a DtrG eredeti alapszerkezete Józija idején készült, minthogy a Józija reform a 2 Kir 22–23-ban szoros összefüggésben áll a megelőző részekkel, míg a folytatásról a 2 Kir 23, 26–25, 26-ben ez nem mutatható ki, ezért ezt későbbi kiegészítésnek kell tekinteni. A DtrG és benne a Királyok könyvének az a célja, hogy számot adjon nemzeti múltról, és Józija idejében elbeszélje Juda és Izrael történetét. A Királyok könyvének elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy a DtrG és a Királyok könyvének háttérében egyetlen szerző/szerkesztő munkáját kell keresni. Ugyanakkor *J. Van Seters* megállapításaira támaszkodva vizsgálja a deuteronomisztikus szerző munkamódszerét, amellyel anyagát a mű keretében feldolgozza és szerkeszti. *S. L. McKenzie* szerint nincs bizonyíték arra, hogy már létező, és összefüggő történeti vagy más egyéb dokumentumot felhasznált volna, mint azt a kutatók akár Sámuel akár a Királyok könyve esetében feltételezik. A Királyok könyvében a deuteronomisztikus szerző maga írt egy sor északi királyok ellen mondott próféciát, amelyek köré szerkesztette anyagát. Írói tevékenységéről és képességéről tanúskodnak az általa szerkesztett beszédek, és a Hiszkijáról s Józijáról készített elbeszélések. Ugyanakkor a Királyok könyvében, de az egész DtrG-ben egy sor későbbi kiegészítést is találunk, mint pl. az Illés és Elizeus történetek gyűjteménye, vagy más próféciák. Ezek a kiegészítések eltérő érdeklődést és szemléletmódot tükröznek.

ezért esetükben nem beszélhetünk szisztematikus és egységes, átfogó redakcióról, amelyet egy vagy két redaktor számlájára lehetne írni. A kiegészítések ellenére a mű eredeti egysége megmaradt.

2° Az ún. *rétegmodell* szerint a Deuteronomisztikus Történeti Mű a fogság idején keletkezett és szövegében három réteg különböztethető meg, egy alapréteg (jele: DtrH) és két további (jele: DtrP és DtrN), a Műben végigfutó feldolgozó réteg. Mindhárom réteg megegyezik a deuteronomisztikus szellemben, de annak más-más szempontját képviselik, és a fogság idején élő Izraelnek azt akarják bemutatni, hogyan jutottak a történeti tragédiáig, s miként lehet ebből a helyzetből kijutni. A három réteg ugyanakkor választ ad a Műben található ellentmondásokra, az egyes részek közötti egyenetlenségekre, vagy olyan kiegészítésekre, amelyek nem illeszkednek a szövegösszefüggésbe. A rétegmodell alap gondolata R. Smend indításából származik (1971), amelyből kiindulva tanítványai W. Dietrich (1972) és T. Veijola (1975, 1977) a Sámuel és Királyok könyvében kimutatták a három réteg létezését. Az eredményeket összegezve R. Smend az egész Deuteronomisztikus Történeti Művet magyarázó átfogó modellt dolgozott ki (1978). A rétegmodell elsősorban a német nyelvterületen terjedt el (pl. H. Spieckermann, Ch. Levin, E. Würthwein, U. Becker).

A DtrH (= historikus) a deuteronomisztikus Mű alaprétege és szerzőjét egyben a Mű megalkotójának tekinthetjük. Ezért az alapréteget W. Dietrich, a rétegmodell egyik képviselője nem DtrH-nak, hanem DtrG-nek (=Geschichtsschreiber = történetíró) jelöli. Az alapréteg tekintetében a rétegmodell közel áll M. Noth eredeti gondolatához, az egységes és a fogság idején keletkezett Mű elméletéhez. A DtrP (= Próféta) a DtrH-t értelmezi és egészíti ki. A próféták szerepét hangsúlyozza, a prófétai történetteológia képviselője. A DtrN (= Nomista) a deuteronomiumi törvényekre fordítja a figyelmet és kiemeli fontosságukat. Izrael történelmének alakulását a deuteronomiumi törvények megtartásán méri le. Ez a redakció a legkésőbbi. A DtrG keletkezési idejét is a redakció figyelembevételével kell meghatározni. R. Smend szerint a DtrH keletkezésének legalsó határa Jeruzsálem pusztulása, Kr. e. 586. Ha azonban a Jojachin király szabadulását tartalmazó szakaszt (2 Kir 25, 27–30) is a DtrH-hoz tartozónak fogadjuk el, akkor a DtrH Kr. e. 562 után keletkezett. A két későbbi réteg, DtrP és DtrN pontos meghatározására nincs támpont. Az egész Mű azonban a Krónikás számára már mintegy kánoni értékkel rendelkezett. Az iskola más képviselői a DtrP és DtrN keletkezését a fogság idején 587 és 560 között keresik. A keletkezési helynek Judát tartják. A forrásokhoz csak itt juthattak a szerzők. Továbbá a benjaminita hagyomány szerepe, és az a tény, hogy a DtrG többször úgy említi Micpát mint Izrael gyülekezetének helyét, arra utal, hogy a fogság idején jelentős Micpában keressük keletkezési helyét.

3° Az ún. *kompromisszum modell* a blokkmodell alapállását összekapcsolja a rétegmodell elemeivel, így pl. *N. Lohfink*, *A. D. H. Mayes*, *M. A. O'Brien*. A modell képviselői a Cross-iskolát követve a Deuteronomisztikus Történeti Mű egy fogság előtti (egyések szerint már egy Hiszkija korabeli) kiadásával számolnak, amelyet a fogság idején redakciós blokkok és rétegek egészítettek ki. Ezeket az egyes kutatók más-más módon a Smend-iskola alap, ill. kiegészítő rétegeivel azonosítják vagy azokhoz közelállónak tekintik.

N. Lohfink a DtrG keletkezéstörténetét redakciós blokkok és redakciós rétegek segítségével magyarázza. A Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) fogság előtti formájának kialakulását Józija uralmának eseményeivel, a deuteronomiumi törvény bevezetésével és a király területi terjeszkedéseivel hozza kapcsolatba. *N. Lohfink* szerint ennek a szándéknak és a kultuszreform történeti legitimizálásának céljából keletkezett egy „józiási honfoglalás-elbeszélés” (joschijanische Landeroberungserzählung, jele: DtrL), amely a Dt 1–Józs 22 összefüggés alapállományát foglalta magában. A DtrL témái: a haza meghódítása, a pogány népek elpusztítása, Kánaán birtokbavétele és területének szétosztása a törzsek között. Célja Józija területi hódításainak és a deuteronomiumi törvény bevezetésének legitimizálása azáltal, hogy ezeket a kezdetekre vezette vissza. *G. Braulik* rámutatott arra, hogy a mai DtrG részeiben egy kijelentés-szisztéma húzódik végig (*Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden*, 1985), amely következtetni enged a Deuteronomisztikus Történeti Mű 2 Kir 23, 25a-ig terjedő józiási redakciójára. Ennek lehetőségét *N. Lohfink* is elfogadja. A DtrG fogsági átdolgozása(i)ban arra törekedtek, hogy a katasztrófa okait érthetővé tegyék és a fogság helyzetét újra átgondolják. Egy deuteronomisztikus szerző kiegészítette a Művet a Józijától a fogságig terjedő résszel és több fontos helyen olyan kiegészítéseket eszközölt, amelyek érthetővé tették a királyság pusztulását Izrael bűnei miatt. Ezt még további kisebb mértékű feldolgozás is követte, amelyet *N. Lohfink* a Smend által DtrN-nek (Nomista) nevezett redakcióval azonosít, de azt csak részkomentálásnak tekinti a Deuteronomium, Józsue és Bírák könyvéhez. Nyomai ugyanis csak ezekben a könyvekben állapíthatók meg, amelyekben ezek a kiegészítések aláhúzzák, hogy a honfoglalás még nem fejeződött be (még nem foglalták el teljesen Kánaánt, és a pogányok is ott vannak), a haza teljes birtoklásának feltétele a törvény megtartása. A haza teljes birtokbavétele a fogság helyzetében a hazatérésre való célzást jelenti. A törvény teljesítését mint érdemet azonban egy deuteronomisztikus átdolgozó (Überrarbeiter, jele: DtrÜ) kiigazítja, aki szerint a törvényhez való hűségből fakadó áldás egyedül Jahve adománya és nem Izrael teljesítményének viszonzása. A DtrÜ annak a megtérés kerügmának állhat közelében, amelyet *H. W. Wolff* Deuteronomisztikus Történeti Műben a deuteronomisztikus kör egy második szerzőjétől eredőnek tart (*N. Lohfink: Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks* 1981) – *A. D. H. Mayes* (1983) összekapcsolja a blokk- és rétegmodell elemeit, de a Smend-iskola DtrP redakciós rétegét nem veszi át. A Smend-iskola DtrH rétegét a Cross-iskola Dtr¹-nek nevezett, Józija korában keletkezett, fogság előtti kiadásával azonosítja, a Smend-iskola DtrN rétegét pedig a Dtr²-nek

nevezett fogsági redaktorral. Ugyanakkor A. D. H. Mayes a DtrH befejezését R. Smend álláspontjától eltérően a 2 Kir 23, 25-nek tartja és nem a fogság, hanem Józija korának háttérében értelmezi. Elgondolása szerint a Dt 6–25-t a dtr Historikusnak nevezett szerző historizálta, bevezetővel látta el és a 2 Kir 23,25-ig terjedő folyamatos történelem elejére helyezte. A Deuteronomiumban egy későbbi rétegre is talált, amely az eredeti „Mózes törvényét” a Jahve és Izrael között fennálló szövetség törvényeként magyarázza. Ez a dtr Editornak nevezett szerző a fogságban tevékenykedett. E két deuteronomisztikus réteg Józsiás könyvében is folytatódik és közel áll a Smend-iskola DtrH és DtrN rétegéhez vagy azzal azonosítható. Csak a Dt–Bír összefüggésében fedezett fel egy harmadik redakciós réteget szétszórt kiegészítések formájában, amelyet a leviták, a kultusz és Szichem iránti érdeklődés tart össze. Ezek a papi stílusú kiegészítések a DtrG és a Tetrateuchus összekapcsolására vezethetők vissza. – M. A. O'Brien (1989) szerint DtrG alapja a Józija király keletkezett, átgondolt és tervszerűen felépített mű, amely történelmet Józijáig vezetett és a 2 Kir 23, 23-ban fejeződött be. Ez a mű alapvetően Izrael vezetőinek története volt, és három szakaszból állt: Mózes és Józsiás korszaka (Dt–Bír 2, 10); Izrael korszaka a bírától a monarchiáig (Bír 2, 11–1 Sám 11, 15); Izrael korszaka a próféták és királyok idején (1 Sám 13, 1–2 Kir 23, 23). Az ezt követő fogsági redakció három szakaszban történt. Első redakció a Józija idejétől a fogságig tartó időszak négy királyának történetével, a második redakció a királyok kritikájával egészítette ki a művet. A harmadik redakcióban a nép felé fordul a figyelem, és a redaktor megkísérli, hogy Izrael vezetőinek történetét a nép kudarcának történetévé formálja. A kudarc abban nyilvánul meg, hogy a nép képtelen volt a törvény megtartására. Ezzel a redakció a DtrG új arculatát alakította ki. M. A. O'Brien A. F. Campbell (1986) megállapításait követve a Sámuel és a Királyok könyve alapjaként elfogadja egy nagyobb hagyományegység, a Kr. e. késői IX. századból származó ún. „prófétai történet” létezését.

4° Mind a blokkmodell mind a rétegmodell a mű fokozatos növekedésével magyarázza a DtrG kialakulását, de az utóbbi időben H. D. Hoffmann és J. Van Seters módosult formákban ismét visszatért a M. Noth által képviselt „egy szerző – egy réteg” elméletéhez. Közös vonásuk, hogy a *Deuteronomisztikus Történeti Művet egyetlen szerző átgondoltan szerkesztett önálló alkotásának tartják, amely a fogsági vagy fogság utáni időben keletkezett.*

H. D. Hoffmann (1980) elemzése elsősorban a Királyok könyvére támaszkodik. Szerinte a DtrG Izrael kultuszának, a kultikus reformok és reformerek tervszerűen felépített története, amely egyúttal kimutatja Izrael kultikus hűtlenségét, annak végzetes következményét. A kultikus reformok vonatkozásban állnak Józsiás reformjával a 2 Kir 22–23-ban. A király alakját a DtrG idealizálja és reformja modellül szolgált a fogság utáni újrakezdés számára. Az egész mű egy fogság utáni deuteronomisztikus szerző műve, amely lényegében véve fikció. Merített ugyan szájhagyományból, de irodalmi tevékenységében tartalmilag és formailag egyaránt önállóan, nagy alkotói szabadsággal járt el. Ezért semmi esetre sem tartható szerkesztőnek, hanem alkotó szerzőnek kell

őt tekinteni. – *J. Van Seters* (1983) a DtrG-t az ókori Közel-Kelet és a mediterrán világ historiográfiájának háttérében értelmezi. Szerinte a DtrG egyetlen szerző műve. Ez a szerző a fogság idején élt történetíró, aki a különböző természetű anyagot összegyűjtötte és egyetlen nagy irodalmi műbe kapcsolta egybe azzal a céllal, hogy számadást adjon nemzetének, Izraelnek múltjáról. A deuteronomista szerző kétségtelen gazdag forrásmagyagra támaszkodott, ugyanakkor ennek feldolgozásában, rendezésében nagy szabadsággal járt el. Valódi szerzőnek kell tekinteni, mert forrásaiból ő teremtetett folyamatos történeti elbeszélést. *J. Van Seters* úgy véli, hogy a deuteronomista szerző nem használt fel művéhez nagyobb terjedelmű, már létező irodalmi elbeszélést. Ugyanakkor elfogadja, hogy a DtrG-ben vannak későbbi, a deuteronomista szerző munkája utáni kiegészítések. Szerzői tevékenységéhez, elsősorban az anyag szerkesztésének módszeréhez a legjobb analógiát görög történetírás, közelebbről Herotosz Historiája szolgáltatja.

A bemutatott modellek közül azokat részesítjük előnyben, amelyek nagyobb bizalmat tanúsítanak írott történeti hagyomány, így a Deuteronomisztikus Történeti Mű valamilyen formában való létezésének is a fogság előtti időszakban. Ebben a tekintetben a keverék-modell irányvonalát tartjuk a további kutatás szempontjából útmutatónak, amely a Mű keletkezés-történetének magyarázatánál a Királyok könyvén túlmenően, a DtrG többi könyve hagyományának létezését is számításba veszi.

2. A Deuteronomisztikus Történeti Mű jellemzése

a) A mű tartalmi egysége

A Deuteronomisztikus Történeti Mű folyamatos elbeszélést nyújt Izrael történetéről attól kezdve, hogy a törzsek Kánaán elfoglalására készülnek, egészen a babiloni fogságig. A tartalmi összefüggés szempontjából a mű részét alkotó könyvek kétségtelen egységet alkotnak. A könyvek tartalma röviden összefoglalva a következő:

Deuteronomium: Az izraeliták Kánaán határán a Jordán folyónál állnak és készülnek a megígért föld elfoglalására. Mózes beszédet intéz a néphez, felidézi a pusztai vándorlás idejét (Dt 1–3); inti a népet a parancsok megtartására (Dt 4), majd elmondja azokat a követelményeket, amelyeket Jahve a szövetségben kér Izraeltől (Dt 5–28); megesketi a népet, hogy megtartják a szövetség feltételeit (Dt 29–30); majd kinevezi utódját, Józsuét (Dt 31); Mózes éneke (Dt 32); áldása (Dt 33) és halála (Dt 34).

Józsué könyve: Izrael népe átkel a Jordán folyón. A honfoglalás leírása két részből áll: Kelet-Jordánia meghódítása Józsué vezetésével (Józs 1–12); majd az elfoglalt föld felosztása a tizenkét törzs között (Józs 13–21); Józsué búcsúbeszédet mond, melyben a szövetségi hűség megtartására inti a népet, Józsué halála és temetése (Józs 22–24).

Bírák könyve: A honfoglalás rövid összefoglalásával kezdődik (Bír 1, 1–2, 5); ezután a bírák történetei következnek, amelyekben a következő séma érvényesül: Izrael elpártol Jahvétól – Jahve a környező népek által megbünteti a hűtlen népet – az ellenség elnyomásában szenvedő nép megbánja bűnét és Jahvéhoz kiált – Jahve szabadítót (bírát) küld, aki megsabadítja Izraelt – az ország egy ideig nyugalmat élvez, amíg Izrael ismét elpártol Istentől.

Sámuel könyve: Sámuel születésével, gyermekkorával és prófétai meghívásával kezdődik. Sámuel, mint bíra irányítja Izrael életét. Héli pap és fiainak büntetéseként Izrael vereséget szenved a filiszteusoktól, akiknek kezébe kerül a frigyláda (1 Sám 1–7); ezután Saul királysága következik, akit Isten végül elvet (1 Sám 8–15); majd Dávid és Saul történetével folytatódik a könyv. Saul udvarában él Dávid, az eljövendő király. Saul féltékenysége miatt menekülnie kell, míg végül Saul a filiszteusok elleni küzdelemben életét veszti (1 Sám 16–31); Saul halála után először Juda, majd Izrael királyává választják Dávidot, és ezután következik hódításainak és udvarának története (2 Sám 1–24).

Királyok könyve: Salamon történetével indul – amelyben felidézi Dávid uralkodásának utolsó esztendeit és halálát is –, utána uralkodásának eseményeit írja le (1 Kir 1–11); Salamon halála után az ország kettészakadását, majd Juda és Izrael párhuzamos történetét beszéli el, egészen 722-ig, Szamária asszírok által történt elfoglalásáig (1 Kir 12, 1–2 Kir 17, 41); végül Juda történetét a babiloni fogságig (2 Kir 18–25).

b) Kronologikus összefüggés

A Deuteronomisztikus Történeti Mű egységét és zártságát kronologikus felépítettsége adja. A deuteronomisztikus szerző a kronológia segítségével fogja össze a terjedelmes és szerteágazó hagyományanyagot. A királyságot megelőző időszak meghatározásában fontos szerepe van annak az összefoglaló megjegyzésnek, amely szerint Salamon idején a templom építésétől az egyiptomi kivonulásig visszamenően 480 esztendő telt el: „480 évvel azután, hogy Izrael fiai kivonultak Egyiptomból, Salamon Izrael feletti

uralkodásának 4. esztendejében történt, a második hónapban, azaz Ziv hónapjában – akkor épített templomot az Úrnak” (1 Kir 6, 1). Nem tudjuk ma már megállapítani, hogy a szerző milyen alapon állapította meg a 480-as számot. A Királyok könyvét megelőző könyvek adatait egybevetve hosszabb időszakot kapunk, mint 480 év. Salamon uralkodásától egészen Hiszkija uralkodásáig párhuzamba állítva következik Juda és Izrael királyainak felsorolása uralkodási éveik számával, majd Szamária elfoglalása után csak Juda királyainak uralkodási éveit, évkönyvek formájában.

c) Értelmezett történelem

A Deuteronomisztikus Történeti Mű nemcsak bemutatja Izrael történetét, hanem teológiailag értelmezi is azt. A történetteológiai értelmezés az elbeszélés menetébe illesztett beszédekben vagy reflexiókban, a királyokat kiértékelő formulákban vagy a szövegbe helyezett, és új teológiai hangsúlyokat nyújtó értelmező kiegészítésekben jut kifejezésre. Minden fontosabb történelmi eseménynél vagy korfordulónál egy-egy jelentős vezető személy beszédet mond, amelyben kifejezésre jutnak a szerző gondolatai. A beszédek nem új cselekményt jelentenek, hanem akár a múltba, akár a jövőbe tekintve a történelmet értelmezik és ítéletet mondanak az eseményekről. Ha nincsenek kiemelkedő személyiségek vagy a bemutatott történeti helyzet nem ad alkalmat egy beszéd beiktatására, akkor a szerző maga mondja el reflexióit. Ezekben a beszédekben, illetve reflexiókban találjuk azt a mércét, amellyel a szerző megítéli Izrael történetét.

Dt 1–3:	Kánaán elfoglalása előtt (Mózes beszéde visszatekint a pusztai vándorlás eseményeire, és a jövőbe tekint Józsue meghatalmazásának említésével)
Dt 31:	a honfoglalás előtt (Mózes beszéde és Jahve szavai)
Józs 1:	a honfoglalás kezdetén Jahve beszéde Józsuéhoz, Józsue beszéde a néphez)
Józs 12:	a honfoglalás eredményeinek felsorolása (a szerző reflexiója)
Józs 23:	a honfoglalás vége (Józsue beszéde)
Bír 2, 11 köv.:	a bírák korának összefoglaló jellemzése (a szerző megjegyzése)
1 Sám 12:	a bírák korának vége, átmenet a királyság idejére (Sámuel beszéde)

- 2 Sám 7: a dávidi dinasztia jövője (Nátán jóvendölése és Dávid imája)
- 1 Kir 8: a templom felépítése (Salamon imája)
- 2 Kir 17: az északi ország, Izrael bukása. Visszatekintés a királyság idejére, egészen Izrael bukásáig (a szerző reflexiója)
- 2 Kir 22, 16 köv.: }
 2 Kir 23, 26 köv.: } Juda bukásának értelmezése (a szerző reflexiója)
 2 Kir 24, 3 köv.: }

A történetteológiai kiértékelés azt is jelenti, hogy a DtrG, bár Izrael történetének fontos forrása, nem politikai hanem vallásos történetírás, s ábrázolását ebből a szempontból kell nézni.

d) A mű forrásai

A Deuteronomisztikus Történeti Mű rendkívül gazdag és műfajilag sokszínű forrásanyagra támaszkodik, amelyekből a szerző többet megnevez, mások viszont kielemezhetők szövegéből. Összegyűjtötte azt az ősi forrásanyagot, amihez csak hozzáférhetett, míg később a Papi szerzőnek és a Krónikásnak ez már nem állhatott rendelkezésére. Ezért a királyság korából egyedülálló információt szolgáltat. Előtte nem létezett hasonló, évszázadokat átfogó történeti munka, voltak viszont elbeszélésgyűjtemények egy-egy kor hőseiről vagy eseményeiről, vagy egy-egy kor szak, esetleg eseménysor önálló bemutatása. A deuteronomisztikus szerző ilyeneket is felhasznál. A Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyvében található forrásokat műfaj szerint így foglalhatjuk össze:

Hivatalos feljegyzések a királyság idejéből, a királyi adminisztrációból származó rövid iratok különböző természetű dolgokról és eseményekről.

Ilyenek többek között: hivatalos listák tisztviselőkről (2 Sám 8, 15–18; 20, 23–26; 1 Kir 4, 1–6 stb.), kiemelkedő harcosok neveiről és tetteiről (2 Sám 23, 8–38): adminisztratív körzetekről és az élükön álló tisztviselőkről (1 Kir 4, 7–19); tudósítások az állami élet kiemelkedő eseményeiről (pl. Jozija reformjáról és a szövetség megújításáról 2 Kir 22, 3–20; 213, 1–3. 21–23). Külön említésre méltók azok a terjedelmesebb források, amelyekre a szerző a királyok történeténél hivatkozik: Salamon története (1 Kir 11, 41), Izrael királyainak könyve (1 Kir 14, 19 stb.), Juda királyainak könyve (1 Kir 14, 29 stb.). Ezeket a hivatalos királyi évkönyvekből készült kivonatoknak tekinthetjük.

A nem hivatalos, irodalmi célzattal készült történeti leírások már terjedelmesebb irodalmi egységek, amelyek egy nagyobb időtáv vagy hosszabb eseménysor történetét tartalmazzák, bemutatják a történeti okok és tényezők összefüggését, s bennük Isten titokzatos működését. Novellisztikus formájuk ellenére is páratlan történeti értékkel rendelkeznek.

Ilyenek: Dávid trónra emelkedése (1 Sám 16–2 Sám 5), Dávid trónutódulásának története (2 Sám 9–20; 1 Kir 1–2).

Az államalapítást megelőző kor emléke a Deuteronomisztikus Történeti Műben közvetve a *szájhagyományból* ered. A királyság korában írásba foglalták és ebben a formában kerültek a szerző(k) elé. Ez a hagyomány nemcsak kis egységekben maradt fenn, hanem nagyobb összefüggések, ciklusok alakultak ki belőlük. A szájhagyomány szerepe nem szűnt meg az írásbeliséggel, hanem azzal párhuzamosan is megmaradt. A királyság bizonyos eseményei is szájhagyományban maradtak fenn a későbbi írásba foglalásig.

A felhasznált szájhagyomány anyaga rendkívül változatos: anekdoták (pl. Bír 15, 1–8; 16, 1–3); mondák hősökrol, helyekrol, amelyek gyakran ciklusokat alkotnak (pl. a honfoglalás eseményei Józ 1–11; a bírák elbeszélései Bír 3–16); kultikus mondák (pl. Bír 6, 11–24); prófétákról szóló elbeszélések (pl. Illés és Elizeus ciklus 1 Kir 17–2 Kir 13).

Akik kétségbe vonják egy Deuteronomisztikus Történeti Mű létezését – a Józ–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir könyve –, azok anyagának benső egyenetlenségére hivatkoznak. Úgy tűnik, hogy az egyes könyvek más-más szerző művei, és nem egyetlen szerző vagy redaktor tevékenységének eredményei.

Így pl. rámutatnak, hogy a Bírák könyvében a többi könyvhöz viszonyítva messzeemenően érvényesül a deuteronomisztikus feldolgozás. A könyv felépítését alapvetően meghatározza a következő ismétlődő séma: elpártolás Jahvétól – idegen népek elnyomása – Jahvéhoz kiáltanak – Jahve szabadítót küld – béke és nyugalom – újabb elpártolás Jahvétól. Ezzel az ismétlődő ciklikus szemlélettel ellentétben áll a Királyok könyvének egyenes vonalú történelembábrázolása. Az ellentét annál jelentősebb, mert általában a Királyok könyvének létrejöttét kétségtelenül a deuteronomisztikus szerkesztőtevékenység eredményének tartják, míg a Bírák könyvének csak deuteronomisztikus redakciós munkát tulajdonítanak. Megfigyelhető például az is, hogy az 1 Sám 12 és az 1 Kir 3 között a deuteronomisztikus feldolgozás nagyon csekély.

A Deuteronomisztikus Történeti Mű forrásanyagának sokfélesége, és főként az a tény, hogy nagyobb, már kész elbeszélés-összefüggéseket is felhasználtak létrejötténél, magyarázatot nyújt az egyes könyvek vagy részek egyenetlenségére. A mű egyes részei közötti eltérések a feldolgozott források, és nem a teológiai látásmód különbözőségéből erednek. A deuteronomisztikus feldolgozás mértéke tehát függ a felhasznált forrásanyagtól, s mivel ez különböző természetű, ezért könyvenként más és más. Az egyenetlenségek ezért nem adnak elégséges érvet a mű létének és egységének elutasítására.

Külön kell még említeni a források használatát. A szerző nem politikai, hanem vallásos történetet akart írni. A fogság idejéből visszatekintve a Jahvéval kötött szövetséghez való hűség, illetve hűtlenség szempontjából vizsgálja és értelmezi Izrael történetét. Ezért a rendelkezésre álló forrásanyagból azt választja ki, ami teológiai szempontjának megfelel. Előnyben részesíti azt, amit Izrael Jahvéhoz való kapcsolatában és a kultusszal kapcsolatban fontosnak lát, míg sokszor a politikai történelem szempontjából lényeges eseményeket nem, vagy alig említi.

3. A Deuteronomisztikus Történeti Mű tanítása

A Deuteronomisztikus Történeti Mű végső formáját és teológiai tanítását több lépésben a fogság utáni redakció alakította ki, amely Mű többrétegű teológiájában is megmutatkozik. Magyarázatot keres az 586-os katasztrófa okaira, de a jövő helyreállítás lehetőségét is keresi.

a) Történelemértelmezés az 586-os katasztrófa után

II. Nebukadnezár újbabiloni uralkodó Kr. e. 586-ban elfoglalta és lerombolta Jeruzsálemet, a népesség számottevő rétegét Babiloniába deportálta. Juda elvesztette önálló állami létét és területe az újbabiloni birodalom tartománya lett, a templom és a királyság intézménye megszűnt. A bekövetkezett események – figyelembe véve az északi királyság Izrael 722-ben Assíria által történt megsemmisítését – Izrael népe egészének létét érintették. A deuteronomisztikus szerző ebben a helyzetben a történelmet vizsgálva azokat az okokat keresi, amelyek a jelen állapothoz vezettek. A DtrG fogság előtti kiadását alapul véve, Izrael népét egyetlen egésznek tekinti, és átfogva 700 év történelmét, a honfoglalás kezdetéig

megy vissza. A két állam párhuzamos történelmét is Izrael egységéből kiindulva szemléli. Ezzel a deuteronomisztikus történetírás olyan távlatban foglalja össze és vizsgálja Izrael történelmét, amelynek előzményei ugyan a próféták igehíretésében megtalálhatók, de ilyen széles összefüggésre még nem volt példa.

Amikor a deuteronomisztikus szerző a katasztrófa okait keresi, rámutat a Jahve iránti hűtlenségre. Elpártoltak abban, hogy Jahvét mint Izrael egyetlen Istenét tiszteljék, amelynek kötelezettségét a szövetségforma így fejez ki: „Jahve azt akarja, hogy vedd tudomásul ma nyilatkozatát: a te Istened lesz, ha az ő útján jársz, megtartod parancsait, törvényeit és rendelkezéseit és hallgatsz szavára. Továbbá azt kívánja Jahve, hogy nyilatkoztasd ma ki: az ő tulajdon népe leszel – amint mondta neked – s szem előtt tartod parancsait. Akkor minden más nép fölébe emel...” (Dt 26, 17–19). Ehhez járul még az egyetlen törvényes kultushely rendelkezése: „Vigyázz, ne mutass be égő áldozatot akármelyik helyen, amelyet Jahve valamelyik törzsed körében kijelöl majd, ott mutasd be égőáldozatodat, s ott tedd meg, amit parancsol neked” (Dt 12, 13–14).

A Deuteronomisztikus Történeti Mű Jahvéhoz való hűség szempontjából ítéli meg Izrael történetét, amely egészét tekintve negatív. Kimutatja, hogy Kánaán elfoglalásától kezdve a Mű jelenéig a nép újból és újból elpártolt Jahvétől, átvették a kánaániták kultikus szokásait. A bírák kora nem más, mint a nép ingadozása Jahve és a Baálok között (Bír 2, 11 köv.). Jahve ismételten büntetéssel válaszolt a hűtlenségre, de a figyelmeztetés nem használt. Ebben a tekintetben a királyság kora sem kedvezőbb. A deuteronomisztikus szerző a felelősséget a királyokra hárítja. Viselkedésük – hűség vagy hűtlenség Jahvéhoz – összefügg az Izraelt ért bajokkal vagy üdvösséggel. Kiemelt szerepet kap a királyok megítélésében a kultuszhoz való viszonyuk.

A deuteronomisztikus szerző szemében az ideális király Dávid, aki osztatlan szívvel szolgálta Jahvét: „...mivel Dávid azt tette, ami kedves Jahve szemében: egész életében nem tért el attól, amit parancsolt neki” (1 Kir 15, 5 vö. 9, 4; 11, 34. 38 stb.), a többi uralkodót is hozzá méri: „ő is (Abijam) utánozta apja bűneit, szíve nem volt maradéktalanul Jahvéé, mint őséé, Dávidé” (1 Kir 15, 3). Juda királyait vagy elmarasztalja, vagy fenntartásokkal dicséri, feltétel nélkül csak Hiszkiát (2 Kir 18, 3 köv.) és Józiját (2 Kir 23, 25) ismeri el. Izrael királyait kivétel nélkül elítéli a Jeruzsálemtől való kultikus elszakadás miatt, amelyet Jerobeám Bétel és Dán

szentélyének felállításával indított el, s ezért a szerző „Jerobeám bűnének” nevezi. Ezzel Jerobeám meghatározta az északi királyság Izrael vallási életének tovább irányát is: „Akkor Izrael elszakadt Dávidtól és Nebat fiát, Jerobeámot tette meg királyának. Jerobeám aztán eltérítette Izraelt Jahvétől, és súlyos bűnbe vitte. Izrael fiai a Jerobeám elkövette bűnben éltek, nem hagytak fel vele” (2 Kir 17, 21–22), s valamennyi királyt Jerobeám bűnében való közösséggel vádolja: „Azt tette, ami gonosznak számít Jahve szemében, nem hagyott fel Nebat fiának, Jerobeámnak bűnével, amelybe Izraelt is belevitte; megmaradt bennük” (2 Kir 13, 11). Így az egész Mű egyetlen nagy bűnvallomás a nemzeti katasztrófa láttán: Izrael bűnös, Jahve büntetése jogos.

b) A jövőbeli helyreállítás reménye

A Deuteronomisztikus Történeti Mű Izrael válságos korszakában keresett választ a bekövetkezett katasztrófa okaira. Kérdés azonban, hogy ezen a szándékán túlmenően nyújt-e eligazítást a jövőre vonatkozóan, található-e benne utalás Izrael helyreállítására?

M. Noth (1943) szerint a DtrG-nek nincs mondanivalója a jövő számára. A deuteronomisztikus szerző kizárólag a múlt felé fordul, amelyet az 586-os katasztrófa és a nép fogságba hurcolása, mint isteni ítélet végérvényesen lezárt. Izrael történetét a honfoglalástól kezdve végigkíséri az Istentől elpártolás sorozata, amelyre nem maradt el az isteni figyelmeztetés. Mindez azonban hatástalannak bizonyult, s ennek következménye a végleges pusztulást hozó isteni ítélet. A jövőbeli visszaállításra a deuteronomisztikus szerző nem lát reményt. Kérdéses azonban, hogy mi értelmé lett volna ilyen terjedelmes mű megalkotásának, ha csupán a pusztulás visszavonhatatlanságát akarta volna kijelenteni, és a jövőre nézve nem lett volna mondanivalója.

M. Noth tézisével szemben nem hiányoztak a kritikus hangok, de a Történeti Mű más és más elemében jelölték és jelölik meg Izrael jövőbeli helyreállításának alapját. M. Noth álláspontjának gyökeres ártértelezéséhez G. von Rad (1947) adott döntő lökést. Szerinte a Deuteronomisztikus Történeti Műben Jahve igéjének történelemalakító ereje és szerepe van. Jahve igéjének megnyilvánulása kettős: egyrészt a hűtlenség esetén büntetést kilátásba helyező deuteronomiumi törvények és prófétai figyelmeztetések, amelyek feltételesek, de ténylegesen bekövetkeztek, – másrészt a Dávidszövetséget kijelentő Nátán-jövendölés, amely feltétel nélküli. Jahve igéjé-

nek e kettős történelemformáló tevékenysége Juda történetén végigvonul, és kétféleképpen nyilvánul meg: mint ítéletet és megsemmisítést hozó törvény, és a dávidi jövőndölés, mint megbocsátást és megmentést hozó „evangélium”. Ez utóbbi megmentő jellege a „szolgám Dávid miatt” visszatérő kifejezésben is megnyilvánul, amellyel Jahve Dávidra való tekintettel megkegyelmez népének (1 Kir 11, 34; 15, 4 stb.). A Dávidnak tett ígéret további érvénybenmaradását látja von Rad a történeti mű zárórészletében (2 Kir 25, 27–30). Az isteni büntetés következményeként a nép fogságba megy, de Jojachin megkegyelmezésében a Nátán-jövőndölés érvényesül. Bár a jövő visszaállításának reménye nem található kifejezett formában, mégis félreérthetetlenül feléleszti a reményt az olvasóban, hogy a dávidi dinasztíának nincs visszavonhatatlanul vége.

Dávid házának mint reményének hordozóját *T. Veijola* (1975) a rétegmodell alapján árnyaltabban mutatja be. A Sámuel, Saul és Dávid hagyományok elemzése során a Mű alaprétégben (DtrH = Historikus) egy pozitív Dávid-teológia létezését állapította meg. A kiválasztottság nemcsak személyesen Dávidnak, hanem dinasztíájának is szól (2 Sám 7). A DtrH a dávidi királyi ház ősi hagyományát „kánoni” rangra emeli és a dinasztia fennállását „örökre” biztosítottnak látja. A Nátán-orákulumban elhangzott isteni ígéretek az 586-os katasztrófa ellenére is érvényben maradnak, s így egyben a jövő reménye zálogának is tekinti. A következő réteg (DtrP = Próféta) elfogadja Dávid királyságának isteni eredetét, de semmilyen reményt sem fűz a dinasztia fennmaradásához. Az utolsó réteg (DtrN = Nomista) a királyság ellen polemizál, de Dávidot követendő példaként állítja be. Dávid idealizáló bemutatása összefügg a dinasztia fennmaradásával: Dávid és utódai „mindörökre” Jahve kegyelmét élvezik (2 Sám 22, 51.)

G. von Rad megállapításainak azonban vannak problémái. Mindenekelőtt nem látszik indokoltnak a törvény iránti hűség eszméjének és a Nátán-jövőndölés olyan mérvű szétválasztása, ahogyan ezt G. von Rad teszi. Másrészt a Nátán-jövőndölésre való utalásnak nincs olyan zárt, egységes szisztémája a DtrG-n belül mint azt feltételezik többek között G. von Rad is. *N. Lohfink* (1986) rámutatott, hogy a királyokkal kapcsolatban két típusú kijelentés sort találunk a Királyok könyvében. Az egyiket Salamon történetében (1 Kir 2, 4; 8, 25; 9, 4–5), amelyben a Dávid házának fennmaradása a törvény teljesítésének feltételéhez kötött, és egész Izrael feletti uralmat ígér. Ebben az esetben a Nátán-jövőndölés deuteronomisztikus újraértelmezéséről van szó (a Nátán-orákulum feltétlen). Amennyiben a kijelentés egész Izraelre, tehát a tizenkét törzsre való vonatkozását figyelembe vesszük, történelemalakító erejét Salamon halálával, az ország

kettészakadásával elveszítettnek kell tekinteni. A kijelentések második típusú sorozata Salamon utódaival, Juda királyaival áll összefüggésben (1 Kir 11, 32. 36; 14, 21; 15, 4; 2 Kir 8, 19). Ezeknek a kijelentéseknek az a jellemzője, hogy Jahve ígérete Dávid iránta való hűségére (kapcsolat a Nátán-orákulummal), és egy további új elemre, Jeruzsálemre hivatkozik a következő formában: „Jeruzsálem, a város, amelyet kiválasztottam magamnak”. A későbbiekben azonban Jahve haragja „Manassze bűne” miatt pusztulást hoz Jeruzsálemre (2 Kir 10–16; 23, 26 köv.; 24, 3 köv.), amely a Nátán-orákulum érvényét szintén kérdésessé tehetné. A jövőre vonatkozó tanítást a Deuteronomisztikus Történeti Mű más elemében kell keresni, erre mutatott rá *H. W. Wolff*.

H. W. Wolff (1961) úgy véli, hogy a Deuteronomisztikus Történeti Mű kifejezett utalás formájában nem tanúskodik a jövőbeli helyreállítás reménységéről, de olyan témákat szólaltat meg, melyek lehetők tartják a kiengesztelődést Istennel és Jahve jövőbeli üdvözítő cselekedetét Izraellel. A szerző Izrael egész történetén bemutatja az Isteni ítélet beteljesedését, de kérdéses, hogy a babiloni fogságban megnyilvánuló ítéletet végérvényesnek tartja-e. Ha ugyanis teljesen reménytelennek látta Izrael jövőjét, értelmetlen lett volna egy ilyen hatalmas mű megszerkesztése. *H. W. Wolff* a megtérésre való ismételt felhívásban látja a mű alapvető témáját, amelyben egy jövőbeli kibontakozás lehetősége rejlik. A felhívás Izrael Jahvéhoz való visszatérésére majdnem minden fontos helyen szerepel, ahol a Deuteronomisztikus Történeti Mű sajátos mondanivalóját találjuk (pl. 1 Sám 7, 3; 2 Kir 23, 25). Összefoglalóan az északi ország, Izrael megsemmisítése után beillesztett elmélkedésben olvasható: „Mégis, Jahve figyelmeztette Izraelt és Judát prófétái és látóemberei által. Azt mondta: térjetek meg (sub) gonosz utaitokról és tartsátok meg parancsaimat és törvényeimet” (2 Kir 17, 13). Úgy tűnik a múlt példáival akarja a szerző megmutatni Izraelnek, hogy mit kell tennie az ítélettel bekövetkezett fogságban. Az ismételten felkínált megtérést mindenkor lehetőségnek kell tekinteni. Ennek megerősítése található Salamon templomszentelési imájában, amelyben a megtérni kifejezés négyszer fordul elő (1 Kir 8, 33. 35. 47. 48), és a szerző úgy fogalmaz, hogy tekintetbe veszi a fogságot is. Hangoztatja, hogy Izraelnek az isteni ítélet után a fogságban is marad lehetősége a megtérésre. Megvallhatja bűneit. Jahvéhoz kiálthat és bocsánatban részesülhet, vagyis a fogság nem végleges befejezése Izrael történetének (1 Kir 8, 46–53. 57–58). A Deuteronomium későbbi eredetű kerete, amely

a deuteronomisztikus körhöz tartozó szerzőtől származik és a Deuteronomisztikus Történeti Mű kérügmáját tartalmazza, szintén a fogság helyzetére tekint. Megtérés esetén kilátásba helyezi a fogságban élő izraeliták összegyűjtésének és a hazába való visszavezetésének lehetőségét (Dt 4, 29–31; 30, 1–10). H. W. Wolff szerint a mű kérügmája így összegezhető: a deuteronomisztikus szerző a történeti múltba tekint, hogy a fogságban élő Izraelt megtérésre indítsa: forduljanak Jahvéhoz és kérjék segítségét. A bűnbocsánatra való felszólítás meghatározott reményt még nem tartalmaz, de lehetségesnek tartja Isten jövőbeli üdvöztető cselekedetét.

A megtérésre szólító felhívás kérügmája áll közel ahhoz a feldolgozáshoz, amely kiegészíti a Deuteronomiumban, a József és Bírák könyvében található fogsági redakciós réteget. Ez a deuteronomisztikus redakció azt hangsúlyozza, hogy Izrael csak akkor lesz képes haza földjét birtokba venni és a pogány népeket megsemmisíteni, ha megtartja a törvényt. Kijelentése nemcsak az 586-os katasztrófát magyarázza, de utalás a fogsági jelenre és a jövőre is. Ha Izrael megtartja a törvényt, ismét remélheti, hogy visszanyeri földjét. Ezt egészíti ki az a feldolgozás, amely a törvény megtartásából fakadó áldást is egyedül Jahve adományának és nem Izrael teljesítményének tulajdonítja (N. Lohfink 1981).

Irodalom

M. Noth: Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943), Tübingen 1967³; – G. von Rad: Die deuteronomistische Geschichtsteologie in den Königsbüchern: Deuteronomium-Studien, FRLANT 58, Göttingen 1947, 52–64 old.; Ges. Stud. zum Alten Testament, München 1965, 189–204 old.; – A. Jepsen: Die Quellen des Königsbuches, Halle 1953; – H. W. Wolff: Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, ZAW 73 (1961) 171–186 old.; Ges. Stud. zum Alten Testament, München 1973², 308–324 old.; – R. Smend: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte: FS. G. von Rad, München 1971, 494–509 old.; – W. Dietrich: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972; – F. M. Cross: The Structure of the Deuteronomistic History: Perspectives in Jewish learning, ACJS 3, Chicago 1968, 9–24 old.; Canaanite Myths and Hebrew Epic, Cambridge, MA. 1973; – T. Veijola: Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF B 193, Helsinki 1975; Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF B 198, Helsinki 1977; – R. Smend: Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1978, 1989⁴, 111–138 old.; – H. D. Hoffmann: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AthANT 66, Zürich 1980; – R. E. Friedman: The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works, HSM

22, Chico/CA 1981; – *N. Lohfink*: Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks: FS H. W. Wolff: Die Botschaft und die Boten, J. Jeremias és L. Perlitt szerk., Neukirchen-Vluyn 1981, 87–100: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II., STAT 12, Stuttgart 1991, 125–142 old.; – *R. D. Nelson*: The Double Redaction of the Deuteronomistic History, JSOTS 15, Sheffield 1981; – *W. Roth*: Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk / Deuteronomistische Schule, TRE 8, 1981, 543–552 old.; – *A. D. H. Mayes*: The Story of Israel between Settlement and Exil. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983; – *J. Van Seters*: In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical Historiography, New Haven 1983; – *G. Braulik*: Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, VTS 36, Leiden 1985, 29–39 old.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 219–230 old.; – *B. Peckham*: The Composition of the Deuteronomistic History, HSM 35, Atlanta/GA 1985; – *G. Vanoni*: Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23, 25–25, 30 : Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BETL 68, Leuven 1985, 357–362 old.; – *H. Weippert*: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985) 213–249 old.; – *A. F. Campbell*: Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel–2 Kings 10), CBQ MS 17, Washington/DC 1986; – *B. Halpern*: The First Historians. The Hebrew Bible and History, San Francisco 1988; – *I. W. Provan*: Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution on the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History, BZAW 172, Berlin–New York 1988; – *N. Lohfink*: Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2 Kön 8, 19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk: Studien zum Messiasbild im Alten Testament, U. Struppe szerk., SBAB 6, Stuttgart 1989, 127–154 old.; – *M. A. O'Brien*: The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment, OBO 92, Reiburg/Schweitz Göttingen 1989; – *S. L. McKenzie*: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History, VTS 42, Leiden 1991; – *A. Moenikes*: Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 104 (1991) 333–348 old.; – *H. D. Preuss*: Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, ThR 58 (1993) 229–264 old.; – *Cl. Westermann*: Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?, ThB 87, Gütersloh 1994; – *E. Würthwein*: Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin–New York 1994; – *N. Lohfink*: Gab es eine deuteronomistische Bewegung?: Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, W. Gross szerk., Bonn 1995, 313–381 old.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III, (SBAB 20), Stuttgart 1995, 65–142 old.

13. §. JÓZSUE KÖNYVE

1. Józsue könyvének végső formája

a) A könyv szerkezete, tartalma

Józsue könyve szerkezetileg a következő módon épül fel:

- I. 1–12: Nyugat-Jordánia meghódítása Józsue vezetésével
- II. 13–21: a meghódított területek felosztása a törzsek között
- III. 22–24: Józsue elbocsátja a kelet-jordániai törzseket, – a kelet-jordániai törzsek oltárt állítanak fel a Jordánnál, – Józsue búcsúbeszéde, – a szichemi gyűlés, Józsue halála.

A könyv tartalma:

I. 1–12. fejezetek:

A könyv Józsue küldetésével kezdődik. Isten megbízza őt a nép vezetésével és biztosítja segítségéről feladatának – Kánaán földjének elfoglalása – teljesítésében. Ezután Józsue felszólítja az izraelitákat, köztük a Kelet-Jordániában letelepedett törzseket (Ruben, Gád és Manassze törzsének fele), hogy keljenek át a Jordánon, és segítsék testvéreiket a további harcban (1).

Ezt követi Nyugat-Jordánia meghódításának elbeszélése (2–12). Először azoknak az eredetileg önálló elbeszéléseknek sora következik, amelyeknek keletkezését Benjamin törzsének területén keressük (2–9). Az izraeliták első harci tette Jerikó elfoglalása. Józsue kémeket küld a város erejének ki-kémelésére, akik – bár a város lakossága tudomást szerez róluk – Rácháb segítségével megmenekülnek (2). A kémek visszatérése után az izraeliták Jahve csodálatos segítségével átkelnek a Jordán folyón és tábornak ütnek Gilgalnál (3–4). Itt körülméltelkednek, megülik a pászkát (5), majd Jerikó bevételére indulnak, melyet Jahve utasítását követve elfoglalnak, s „betöltik az átkot” egész Jerikón (6). Ezután megkísérlik Ali városának meghódítását, de Áchán, Karmi fia Jerikóban megszegte a keremet, ezért az izraeliták vereséget szenvednek. Elvégezve az engesztelést, ismét Ai ellen indulnak, s beveszik a várost (7–8). Józsue felállítja a népet Szichem mellett, és Mózes előírása szerint elmondja az áldást Garizim hegyéről és az átkot Ebal hegyéről (8, 30–35). A gibeoniták álnokul szövetséget kötnek Izraellel, de miután a csel kiderül, szolgálai munkára kötelezik őket (9). – Két háborús cselekmény következik: Kánaán déli (10) és északi (11) területének meghódítása.

Az események lefolyásának ábrázolása a közép-palesztinai honfoglalás elbeszéléseihez hasonló. Adoni-Cedek, Jeruzsálem királyának vezetése alatt őt király hadba száll a gibeoniták ellen, akiknek a velük kötött szövetség alapján az izraeliták segítségükre sietnek. Józsue nagy csatában legyőzi a szövetséges öt városkirályt, és meghódítja Kánaán déli részét (10). Az északi királyok is szövetségbe tömörülnek Jabin, Hacor királya felhívására az izraeliták ellen, de a Merom-tó mellett vereséget szenvednek, és Izrael népe elfoglalja Kánaán északi részét. Ezután a legyőzött királyok felsorolása következik, amely a honfoglalás teljességét igazolja (12).

II. 13–21. fejezetek:

Kánaán meghódítása után a meghódított területek felosztása következik: a kelet-jordániai törzsek területe és a határok megjelölése (13), majd a nyugat-jordániai törzsek területe és a határpontok megjelölése (14–19). Ezután a könyv felsorolja a menedékvárosokat, utána a papi és a levita városokat (20–21). A terület felosztása arról tanúskodik, hogy Jahve megtartotta ígértét: az egész országot, amelyet esküvel ígért az atyáknak, Izrael kezére adta (21, 43–45). A listákat tartalmazó hagyományok korát a szerzők különféleképp ítélik meg.

III. 22–24. fejezetek:

Józsue elbocsátja a kelet-jordániai törzseket, amelyek oltárt építenek a Jordán folyó mellett. Ebből félreértés támad a Jordán két partján élő törzsek között – a félreértés tisztázása (22). – A megöregedett Józsue összehívja egész Izraelt, búcsúbeszédet intéz hozzájuk, s emlékezteti őket Jahve hűséges szolgálatára, mert ellenkező esetben büntetésével kell számolniuk (23). – Józsue összegyűjti népét Szichembe, ahol felidézi Jahve nagy tetteit. Kérdésére, hogy Jahvét akarják-e szolgálni, egész Izrael egyhangúan Jahvét és a Jahvéval kötött szövetséget választja. A gyűlés emlékére Józsue egy nagy követ állít a terebintus alatt (24). Ezután Józsue meghal és eltemetik (24, 29 köv.).

b) A deuteronomisztikus feldolgozás

A könyv keletkezése és végső formája a deuteronomisztikus irodalmi tevékenység eredménye, amely különböző hagyományokból és a bennük levő eseményekből egyetlen átfogó összefüggést alkotott. A honfoglalást úgy mutatja be, mint egész Izrael egyetlen nagy háborús cselekményét

(lásd: Józs 10, 28–39). A honfoglalással kapcsolatba hozott hagyományok egységét a deuteronomista szemlélet teremti meg. Ennek kifejtése szerepel Józsue beszédeiben (Józs 1; 21, 43–22, 6; 23; 24) és a szövegösszefüggésben található deuteronomisztikus szakaszokban (így pl. Józs 8, 30–35: áldozatbemutatás és a törvény felolvasása az Ebal hegyén – 11, 10–20: Józsue elfoglalja az egész országot – 12: a Kánaánban legyőzött királyok felsorolása – 14, 6–15: a Kálebnak jutott terület kiosztása – 22, 1–8: a Jordánon túli törzsek elbocsátása).

A könyv értelmező keretét Józsue beszédei alkotják a könyv elején (1: Jahve parancsa és ígérete Józsuénak 1–9. v. – s ezzel összefüggésben Józsue parancsa a népnek 10–18. v.) és a végén (21, 43–45; 22, 1–6: deuteronomisztikus kiértékelés a honfoglalásról, s ezt követően Józsue beszéde, amelyben elbocsátja a kelet-jordániai törzseket; – 23: Józsue búcsúbeszéde; – 24: Józsue beszéde a szichemi gyűlésen (prédeuteronomisztikus hagyomány, amelyet deuteronomisztikusan átdolgoztak Józsue 23. fejezetben mondott beszéde formájára). A beszédekben a Deuteronomium témái szólnak meg, és az egész honfoglalást ezek távlatába helyezik. Az események Jahve akarata és rendelkezése szerint történnek: teljesíti az atyáknak esküvel tett ígéretét, hogy hazát ad a népnek: „Légy erős és kitartó, mert te (Józsue) adod birtokul ennek a népnek a földet, amelyre atyáiknak megesküdtem, hogy nekik adom” (Józs 1, 6; 21, 43–45 vö. Dt 3, 28; 31, 7), s ennek birtokbavételére szólítja fel Józsuét, és rajta keresztül a vezetése alatt álló népet (Józs 1, 1 köv. 11; vö. Dt 11, 24–25). A honfoglaláshoz kapcsolódik a könyv két alapeszméje: a honfoglalás ígéretének beteljesedése, és a törvény hűséges megtartása.

Józsue búcsúbeszéde hangsúlyozza, hogy Jahve teljesítette a haza birtoklására tett ígéretét: „...Ismerjétek el szívetek, lelketek mélyéből, hogy az ígéretekől, amelyeket Jahve, a ti Istenetek tett nektek, egy sem hiúsult meg, minden beteljesedett értetek. Nem hiúsult meg egyetlen szó sem” (Józs 23, 14). A könyvben található deuteronomisztikus szakaszok is a honfoglalás teljességét tanúsítják, így például összefoglaló elbeszélés arról, hogy Józsue az egész országot elfoglalja (Józs 11, 1 0–20), a Kánaánban legyőzött királyok részletes felsorolása az egész haza elfoglalásának bizonyítéka (Józs 12).

A haza birtokbavétele nem magától értetődő, hanem Jahve ingyenes adománya (Józs 1, 11. 15 vö. Dt 9, 23), ezért az iránta való hűtlenség esetén bármikor visszaveheti Izraeltől az adományozott országot. Ezzel a gondo-

lattal függ össze a törvény hűséges megtartására szóló buzdítás. A Józsuének szóló isteni megbízatásban – a könyv elején – és Józsue búcsúbeszédében – a könyv végén – hasonló szavakkal hangzik el: „...légy hát erős és kitartó, s ügyelj, hogy mindenben a törvény szerint járj el, amelyet szolgálám, Mózes szabott neked; ne térj se jobbra, se balra, hogy minden úton sikerrel járj” (Józs 1, 7 köv.–23, 6 vö. Dt 5, 33. köv.; 6, 6 köv.; 17, 18 köv.; 29, 8). A törvény szerint járni közelebből meghatározva: szeretet Jahve iránt, és tartózkodás a pogány népektől és isteneik tiszteletétől (Józs 23, 7 vö. Dt 7, 1 köv.), ellenkező esetben „eltűnnek arról a jó földről, amelyet Jahve adott nekik” (Józs 23, 13. 15. 16). A törvény hűséges megtartásának még egy másik indítéka is van: a még Kánaán területén maradt idegen népek elűzése csak Jahve segítségével lehetséges, akinek támogatását egyedül az iránta való töretlen hűség biztosítja (Józs 23, 4–5 vö. Józs 13, 1–6).

A biblikus kutatás általában elfogadja, hogy a deuteronomista feldolgozásnak döntő szerepe van Józsue könyvének kialakulásában. A deuteronomista redakció(k) korában, számában és mértékében azonban már eltérnek a vélemények egymástól. A kérdést bonyolítja, hogy egyes kutatók szerint Józsue könyvében megtalálhatók a Pentateuchus-források nyomai is (S. Mowinckel szerint a prédeuteronomisztikus honfoglalás-elbeszélésben, a Józs 2–11-ben a J; F. Langlamelet szerint J¹, J² és E; E. Otto szerint pedig J és egy deuteronomisztikusan dolgozó forrás található, főként pedig P részletek vagy a P szellemében létrehozott kiegészítések, ill. feldolgozás fedezhetők fel a mű mindkét fő részében, az 1–12. és 13–21. fejezetekben). A könyv szövegének elemzése alapján mindenesetre arra lehet következtetni, hogy a deuteronomisztikus feldolgozás több lépésben történt (rétegek felállítása bizonytalan), amelyet a deuteronomisztikus redakció utáni és a papi hagyomány szellemében álló kiegészítések követnek.

A Józsue könyve kialakulásának, keletkezési idejének és vele összefüggésben a deuteronomisztikus redakció számának kérdésében a Józsue könyvével foglalkozó kutatók, ha több-kevesebb eltéréssel vagy változtatással is, de felismerhetően a Deuteronomisztikus Történeti Mű magyarázatára kialakított modellek egyikének elveire építenek (bővebb ismertetésüket lásd Deuteronomisztikus Történeti Mű 283–303. old.)

c) A Papi szövegek kérdése Józsue könyvében

Józsue könyvében több kisebb részlet található, amelyek a Pentateuchus legkésőbbi hagyományrétegéhez, a Papi-íráshoz állnak közel. Ezeknek a

részleteknek stílusa és témája ugyanis a papi hagyomány jellegzetességeit hordozzák. A Józs 1–12-ben ezek a következők: (4, 19), a pászka megünneplése (5, 10–12) a gibeonitáknak tett eskü (9, 15b és 9, 15–21). A Józs 13–21-ben pedig a papságra, levitákra és a kijelentés sátrára vonatkozó részletek, amelyek Eleázár papot Józsue és az izraelita családfők mellé állítja (14, 1 köv.; 18, 1; 19, 51; 21, 1 köv.), valamint a tanúság ládájáról szóló szakasz (4, 15 köv.). A felsorolt szövegek csak kisebb részletek, s nem alkotnak összefüggő réteget, ezért *W. Rudolph*, *O. Eissfeldt* és *M. Noth* ezeket a szövegrészeket csupán papi hagyomány szellemében dolgozó redaktor munkájának tulajdonítják, és nem a P folytatásának a Józsue könyvében. *M. Noth*, *K. Elliger* szerint a P a Dt 34. fejezetében zárul le, amelyet *A. G. Auld* és *E. Zenger* elemzése is megerősít, míg *S. Mowinckel* és *N. Lohfink* ezeket a részeket a papi hagyomány folytatásának tekinti a Józsue könyvében. újabban *E. Cortese* (1990) vizsgálta meg a Józs 13–21. fejezeteket papi hagyomány szempontjából, és arra az eredményre jut a beállítotttság, a stílus és szókincs alapján, hogy végső formája a P-nek tulajdonítható, amely egy ősbiblia okmányt dolgozott fel. *M. Görg* (1991) szerint a Józs 1–12. fejezetekben deuteronomisztikus és P tradíció összenövéséről beszélhetünk, amelyek postdeuteronomisztikus és papi hagyomány utáni szövegrészekben jelentkeznek, a 13–21. fejezetek esetében pedig egy papi hagyományban álló feldolgozásról van szó. Végső összegzésként a kutatók nagy többségével mégis inkább az mondható, hogy Józsue könyvében a papi hagyomány szellemében feldolgozott szakaszok és nem a P folytatása található.

2. Prédeuteronomisztikus hagyományok Józsue könyvében

a) Elbeszélések a honfoglalásról (1–12)

A honfoglalásról szóló prédeuteronomisztikus hagyományegységek a könyv első részében találhatók (1–12). Két nagyobb összefüggés állapítható meg: a 2–9. fejezetekben több elbeszélés Nyugat-Jordánia meghódításának, a 10–11. fejezetekben a Gibeon és a Merom vize melletti ütközetek és ezekkel összefüggésben Nyugat-Jordánia déli és északi része elfoglalásának elbeszélése. A két összefüggés között az átmenetet a gibeoniták története teremti meg (9, 1–27; 10, 1–6). A különböző hagyományokat Józsue személye kapcsolja össze, aki az események főszereplője.

A 2–9. fejezetek a Benjamin tözs területének meghódításához fűződő harci cselekményeket beszélik el. Ezeknek az elbeszéléseknek általános jellegzetessége az etiológia: a helyi adottságokat a honfoglalás háborús eseményeivel kapcsolják össze és azokkal magyarázzák.

Például tizenkét emlékkő a Jordán mellett Gilgalnál (Józs 4, 9); Jerikó romjai (6. f.); Rácháb családja Izraelben (Józs 6, 25); kőhalom az Áchor völgyében (Józs 7, 26); Ai romjai és a város kapuja előtt található kőhalom (Józs 8, 29); a gibeoniták szolgálata (Józs 9, 27). A felsorolt részletek egyes kutatókat arra indítottak, hogy az elbeszélések történetiségét elvitassák, s bennük általában csak etiológiát lássanak (A. Alt). Az események etiológikus vonatkozása elvitathatatlan, amennyiben észlelhető adottságokat és helyzeteket akarnak magyarázni. Ez azonban a körülményekre és az események következményeire vonatkozik, de nem az események magvára. Esetükben ezért csak megszorítással szabad etiológiáról beszélni, és nem lehet minden további nélkül elvitatni történetiségüket. Jerikó és Ai esetében viszont kétségtelen bizonyítékot szolgáltat az archeológia arra, hogy a két város a honfoglalás idején romokban hevert, tehát nem az izraeliták hódították meg és rombolták le őket. Jerikó elfoglalásának elbeszélésében a háborús cselekmény ábrázolása a liturgikus vonásokkal eleve arra utal, hogy itt többről van szó, mint egy város elfoglalásának tudósításáról.

Az etiológikus helyi vonatkozások arra utalnak, hogy a 2–9. fejezetek elbeszéléseinek eredete benjaminista hagyomány. A hagyomány őrzésének és továbbadásának helye Gilgal benjaminita szentély volt, ahol az eredetileg önálló elbeszéléseket ciklussá, folyamatos elbeszélés-összefüggéssé kapcsolták egybe, és az elmondott eseményeknek összizraelita jelentést adtak. A benjaminita hagyomány összizraelita jelentésűvé bővítése Gilgal szentély történetével függhet össze, amely a királyságot megelőző időben – legalábbis átmenetileg Saul ideje alatt – központi szerepet játszott, de jelentősége továbbra is megmaradt. Később, kb. 900 körül, egy „gyűjtő” Judában az eredetileg benjaminita, de már összizraelita értelmezésű elbeszéléseket összekapcsolta két háborús cselekménnyel (Gibea és Merom vize melletti csata) s ezekkel vonatkozásban Nyugat-Jordánia déli és északi részének elfoglalásával (Józs 10–11. f.). Így létrejött Nyugat-Jordánia összefüggő honfoglalás-története, amelyet a deuteronomisztikus szerző felhasznált művéhez. A „gyűjtő” valószínűleg már írásos hagyományt dolgozott fel munkájához (M. Noth).

Az elbeszélések főszereplője az Efraim törzséből származó József (Józs 24, 30 vö. Num 13, 8), aki történetileg a közép-palesztinai izraelita csoportok honfoglalásánál játszott szerepet. A könyv azonban a honfoglalás olyan cselekményeivel is kapcsolatba

hozza, amelyekben közvetlenül nem volt szerepe, mint a Józsue és a Bírák könyve egybevetéséből kitűnik. Amíg Józsue könyve a honfoglalás egyes eseményeit kapcsolatba hozza Józsue szerepével, addig ugyanezeket a Bírák könyve Józsue említése nélkül mondja el (Józs 10. f.–Bír 1, 5 köv.; Józs 15, 3–19–Bír 1, 11–15; Józs 11, 1–15; 12, 5–Bír 4. f.). – A. Alt és M. Noth úgy véli, hogy Józsue szerepe eredetileg a József háza törzsi területével összefüggő eligazításhoz (Józs 17, 14–18) és a szichemi gyűlés elbeszéléséhez tartozik (Józs 24. f.), s ezekben lehetett történeti szerepe, amíg a Gilgalból származó elbeszélésekbe csak utólagosan kapcsolták személyét. Ezzel a véleménynel kapcsolatban azonban bizonyos megfontolásokat kell tenni. Efraim és Benjamin törzsének csoportjai, mielőtt saját törzsi területükön letelepedtek volna, közösen jöttek Palesztinába, s így honfoglalásról szóló hagyományuk ismerhette Józsuét. Ezért efraimita származása miatt nem lehet eleve kizárni szerepét a Gilgal benjaminita szentélyből származó elbeszélésekből, s csak másodlagos beillesztésnek tartani. – Józsue szerepéhez további megértést nyújt az is, hogy az izraelita törzsek szichemi szövetségének alapítója, ami elképzelhetetlen lenne Közép-Palesztina honfoglalásában betöltött szerepe nélkül, amelyet a bírák kora karizmatikus vezetőjéhez hasonlónak kell elgondolni. Neve, Józsue (= Jahve segít) szintén arról tanúskodik, hogy a Jahve-hit különleges elkötelezettje volt.

Ma több kutató úgy véli, hogy összefüggő honfoglalás-elbeszélés ősi (prédeuteronomisztikus) változatának léte nem igazolható (olyan formában sem, hogy az előzőleg egy Jahvista honfoglalás-elbeszélés része lett volna), és a Józs 1–12. fejezeteket a könyv többi részével egységben a Deuteronomisztikus Történeti Mű szerzője (DtrG/H) teremtette meg a Dt 1-el kezdődő mű keretében (V. Fritz, lásd még R. G. Boling, J. Van Seters, B. Peckham). A szerző csak a szájhagyományból eredő epizódyszerű elbeszélésekre támaszkodhatott. M. Rose szerint a Józs 1–12-ben található prédeuteronomisztikus hagyomány későbbi eredetű, és időben közel áll a deuteronomisztikus feldolgozáshoz, míg J. Van Seters az egész 1–12. fejezeteket fogság utáni eredetűnek, a deuteronomista szerző alkotásának tartja. A prédeuteronomisztikus hagyomány teljes elutasítása azonban nem fogadható el.

b) A törzsek között felosztott területek listái (13–21)

Józsue könyvének második része (13–21) a meghódított területek felosztását beszéli el, többségében történeti és földrajzi felsorolások formájában. A 13. fejezet Kelet-Jordániában Ruben, Gád és Manasszé fél törzsének területét, a 14–19. fejezetek pedig a Nyugat-Jordánia területén élő többi törzs helyzetét írja le. A listák gazdag ismeretanyagának alapját két dokumentum szolgáltatja: a törzsi határok leírása

és egy felsorolás Dél-Palesztina városairól, 12 körzetre osztva (*A. Alt, M. Noth*).

Az első dokumentum részletesen leírja a törzsek határait, amely a tényleges helyzetből indul ki, de kiterjed a törzsek által elméletileg igényelt területekre is. Ennek megfelelően Nyugat-Jordánia területét maradéktalanul felosztja a törzsek között, míg Kelet-Jordániában csak néhány, a Holt-tengerrel és a Jordánnal határos területet sorol fel. *A. Alt* szerint ennek a szisztémának eredete a királyság előtti időszakra nyúlik vissza. Ez azonban bizonytalan, mivel ez az időbeli meghatározás összefügg *M. Noth* elméletének a törzsek szakrális szövetségéről, az amfiktüoniáról, amelyet a kutatók a *M. Noth* által képviselt formában ma kétségbe vonnak. – A második dokumentum Juda városainak részletes leírását tartalmazza, 12 körzetre osztva (Józs 15, 21–62; 19, 41–46), amelyet kiegészít a benjaminita városok egy részének felsorolása (Józs 18, 21–28). Eltérek a vélemények a városok felsorolásának koráról, mert egyes szerzők szerint a királyság idejének más-más viszonyait tükrözi. *A. Alt* szerint a listában jelzett terület nagysága Józija uralkodásának idejére utal (640–609). Az Asszír Birodalom hanyatlásával Józija megpróbálta az elveszett területeket visszaszerezni, és az ő hódításai nyomán létrejött helyzetről kapunk képet. Ez a legáltalánosabban elfogadott vélemény. *O. Bächli* úgy véli, hogy a lista a Józija korában végzett hivatalos felmérés eredménye adófizetés és védkötelezettség céljából. Ismét mások szerint a városok felsorolása Hiszkija (Kr. e. 725–697/728–700), ill. Józija (Kr. e. 639–609) korára utal (*Z. Kallai-Kleinmann, J. Aharoni*). A 20. fejezetben a felsorolt menedékvárosok, és a 21. fejezetben a levita városok jegyzékére is különböző lehetőségeket mérlegelnek, de a Kr. e. X. századnál nem lehetnek korábbiak. A 20. és 21. fejezet a 24, 1–33 deuteronomisztikus redakciójával együtt egy későbbi deuteronomisztikus átdolgozás során került a könyv keretébe.

3. József könyvének célja

Palesztina elfoglalása egy összetett és hosszú eseménysorozat eredménye. Az izraeliták letelepedése Kánaánban külön-külön csoportokban, békés beszivárgás formájában, ritkábban az őslakossággal vívott kisebb harci cselekmények során történt. A Palesztina földjén kialakult izraelita törzsek fokozatosan megszilárdították helyzetüket, s törzsi határai

kat kiterjesztve harcba keveredtek a kánaánita városállamokkal és később a filiszteusokkal. Mint a bibliai hagyományból következtetni lehet, harcaikat először önállóan folytatták, majd egymással szövetségre lépve vették fel a harcot a kánaániták ellen. A kezdetben alkalmi szövetségekből (lásd Debora éneke: Bír 5) Kr. e. 1200 és 1000 között, az állam alapítása előtt jött létre a törzseket átfogó közösség, Izrael. Palesztina tényleges birtokba vétele csak Dávid királysága idején fejeződött be.

Az izraeliták letelepedési területe észak–dél irányban, többnyire a kánaánita városállamoktól nem uralt Galilea, a közép-palesztinai hegyvidék, és a Negeb vidéke. Az izraelita csoportok bevándorlása nagyjából Kr. e. 1250-től kiindulva több irányból és nem egyidejűleg történt. Palesztina déli részén a letelepedés a Negeb irányából fokozatosan, részben békés bevándorlás, részben elszórt harcok formájában ment végbe. A Negeben és Juda hegyvidékén élő csoportokból alakult ki Juda törzse. Közép-Palesztinát a Jordánon átkelt csoportok (József háza) népesítették be. Belőlük jött létre a későbbi Manassze Efraim és Bejámín törzse. A Józs 2–9. fejezetek harci cselekményeinek háttérében ezeknek a csoportoknak honfoglalás hagyománya húzódik meg. A Jahve-kinyilatkoztatás eredete is a későbbi közép-palesztinai törzsek őseinek tapasztalatára vezethető vissza. Palesztina északi részén békés beszivárgás és a helyi lakossággal kötött szerződés útján telepedtek le. Az itt kialakult törzsek területük tényleges urai csak az őket szolgaságra kényszerítő kánaániták legyőzése után lettek. A régészet tanúsága szerint a Kr. e. 1200-tól Galileában, a közép-palesztinai hegyvidéken és a Negeben egy kiterjedt falukultúra jellegű településrendszer jelenik meg. Lakóinak etnikai identitásáról a leletanyag nem ad egyértelmű eligazítást, de minden körülményt mérlegelve a letelepedő izraelitákkal azonosíthatjuk őket.

A bibliai hagyomány szerint Izrael ősei bevándorlók voltak Palesztinába. Amikor megjelennek Palesztinában, előttük érkeznek a térségbe más félnomád népcsoportok is, amelyek a kultúrterület határán telepednek le: a Holt-tengertől délre az edomiták, tőlük északra, a Holt-tengertől keletre a moabiták, a Jabbok felső folyásánál, a mai Amman körzetében az ammoniták. Szíriában az Antilibanontól keletre, egészen az Eufráteszig az arámok államok sorát alapítják. Izrael őseit is a félnomád népcsoportok a Kr. e. II. évezred végén végbement vándorhulláma hozhatta Palesztinába, s több irányból, lényegében békésen szivárogtak be a hegyvidék különböző területeire.

Az izraelita honfoglalás szociológiailag összefüggésbe hozható a Mezopotámia és Szíria térségéből ismert kultúrnómádok (más terminológiában kisállattenyésztő – kecske, juh, teherhordó állatként számár – félnomádok) letelepedésével. Ezek a kisállattenyésztő félnomádok szoros kapcsolatban éltek nagykulturák lakosságával, amelyből a két fél gazdaságilag harmonikus és hasznos együttélése alakult ki, s ez a kultúrájuk cseréjére is kiterjedt. Mindez azt is jelenti, hogy a félnomádok folytonosan a letelepedett életmód vonzásában éltek. Az izraelita törzsek honfoglalása egyúttal a félnomád életmódból a letelepedésre való átmenetként is értelmezhető.

Izrael őseinek letelepedésénél és Izrael kialakulásánál szerepe lehetett a kánaánita népesség körében lezajló szociológiai-gazdasági folyamatoknak is. Izrael ősei, a hegyvidéken letelepedő félnomádok sokrétű kapcsolatba kerülhettek Palesztina már letelepedett lakosságával és annak kultúrájával. Ennek egyik lehetőségét mérlegeli a biblikus kutatás, amikor felfigyelt a Kr. e. XIII/XII. században Szíria–Palesztina térségében a városkultúra hanyatlására. Az elvándorló, elsősorban földműves lakosság, akár új életlehetőségeket keresve, akár a városállamok fennhatósága alól menekülve, a hegyvidéken menedéket találhatott, és csatlakozhatott a letelepedés folyamatában levő félnomádokhoz.

Józsue könyve az itt vázolt bonyolult eseménysorozatról idealizált és leegyszerűsített képet ad. Palesztina elfoglalását úgy mutatja be, mint a Józsue vezetésével egyesült törzsek egyetlen és gyors hadi vállalkozását. Minden epizódot Józsue személye köré csoportosít, ő a honfoglalás vezére, és ő osztja föl a törzsek között a meghódított földeket. A történeti valósághoz – Józsue könyvéhez viszonyítva – a Bírák könyve közelebb áll.

Ezért felmerül a kérdés, mi volt Józsue könyvének célja. A deuteronomisztikus szerző számára a honfoglalás nem profán, hanem teológiai esemény, s ezért ennek megfelelően a hit szemével mutatja be Kánaán birtokbavételét. Ábrázolásában felhasználja az epikus elemeket. Célja röviden így foglalható össze:

Azokból az ígéretekből – haza és utódok –, amelyeket Jahve Izrael házának adott, nem hiúsult meg semmi, hanem minden beteljesedett: „Jahve így Izrael fiainak adta az egész országot, amelyre megesküdött atyáinknak, hogy nekik adja. Birtokukba vették és letelepedtek rajta. Az Úr nyugalmat adott nekik minden határukon – egészen úgy, ahogyan esküvel ígérte

atyáinknak – és minden ellenségüktől; senki sem tudott nekik ellenállni, Jahve mind kezükre adta őket. Azokból az ígéretekből, amelyeket Jahve Izrael házának tett, nem hiúsult meg semmi, mind beteljesedett” (Józs 21, 43–45). A könyv a határok és a legyőzött királyok idealizált felsorolásával akarja az ígélet beteljesedését bemutatni.

A deuteronomisztikus szerző Izraelt egyetlen egységnek, Isten népének tekinti. Története nem rögtönzött magános cselekedetek sorozata, az üdvösség történetében Jahve mindig az egész nép javára cselekedett. Józsué tettei tehát Isten egész Izraelre vonatkozó terveit fedik fel. A hit szemével nézve a szerény kezdet már magában hordja a teljességet. Ezért lehetett a közép-palesztinai csoportok honfoglalásáról szóló hagyományt a többi izraelita csoportra is kiterjeszteni és egész Izrael számára normatívvá tenni. A Józsué vezetésével a Jordánon átkelt csoport honfoglalása már az egész Izrael honfoglalását jelenti. Ezen alapvetően teológiai szempont szerint terjeszti ki a könyv Józsué jelentőségét egész Izraelre és Palesztina egészére.

A honfoglalás kora ideális kor: Izrael Isten hűséges szolgájának, Józsuének vezetése alatt hűséges maradt Istenéhez, s ezért jutalmul megkapta az ígért földet. A szerző egy ideális kezdetet akar bemutatni Izrael történetének további szakaszaival szemben, ahonnan Izrael hűtlensége vezetett el a katasztrofális jelenhez.

A honfoglalás, mint hősi korszak él a deuteronomisztikus szerző elbeszéléseiben, amely kifejezi a győzelmek és sikerek nagyságát. Mindent Jahvének és dicsőségének tulajdonít, ezért a számokat felnagyítja, az emberi tényezőket háttérbe szorítja a sikerekben, a csodás jelenségeket pedig hangsúlyozza. Ehhez epikus elemeket használ fel ábrázolásában, mint pl. Jerikó, Ai elfoglalása vagy a Gibeon melletti csata.

Józsué könyvének vallásos célja és epikus vonásai nem jelentik azt, hogy minden történeti alapot nélkülözne. Részleteiben betekintést ad a Jordánon keresztül érkezett, és Közép-Palesztinában letelepedett izraelita csoportok honfoglalásáról.

Irodalom

A. Alt: Judas Gaue unter Josia (1925); Kleine Schriften II. München 1964¹, 276–268 old.; Das System der Stammesgrenzen im Buche Josue (1927); Kleine Schriften I. München 1968², 193–202 old.; Josua (1936); Kleine Schriften I. 176–192 old.; – M. Noth: Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuebuches (1935); Aufsätze zur biblischen Landes und Altertumskunde I. Neukirchen-Vluyn 1971.

229–280 old.; Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943), Tübingen 1967³, 40–46 old.; Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuebuches, FS. F. Nötischer, BBB 1, Bonn 1950, 152–167 old.; – *M. Cross–G. E. Wright*: The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah, JBL 75 (1956) 202–226 old.; – *Z. Kallai-Kleinmann*: The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan, VT 13 (1958) 137–170 old.; – *E. Jenni*: Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Joshua bis Könige III. Das deuteronomische Geschichtswerk, Th R NF 27 (1961) 98–146/119–129 old.; – *J. L'Hour*: L'Alliance de Sichem, RB 69 (1962) 5–36, 161–184, 350–368 old.; – *B. S. Childs*: A Study of the Formula „Until this day“, JBL 82 (1963) 279–292 old.; – *K. D. Schunk*: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes, BZAW 90, Berlin 1964; – *S. Mowinkel*: Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch, BZAW 90, Berlin 1964; – *M. Weippert*: Die Landnahme der israelitischen Stämme, Göttingen 1967; – *L. Peritt*: Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, 239–284 old.; – *L. Langlamet*: Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain, CRB 11, Paris, 1969; Josué et les traditions de l'Hexateuque, RB 78 (1971) 2–17, 161–183, 321–354 old.; La traversée du Jourdain et les documents de l'Hexateuque. Note complémentaire sur Jos., III–IV, RB 79 (1972) 7–39 old.; – *D. J. McCarthy*: The Theology of Leadership in Joshua 1–9, Bib 52 (1971) 165–175 old.; – *R. Smend*: Das Gesetz und Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte: Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, München 1971, 494–509 old.; Die Mitte des Alten Testaments, Ges. Studien. 1, Bev Th 99, München 1986, 124–139 old.; – *G. J. Wenham*: The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua, JBL 90 (1971) 140–148 old.; – *O. Bächli*: Von der Liste zur Beschreibung. Beobachtungen und Erwägungen zu Jos 13–19, ZDPV 89 (1973) 1–14 old.; – *E. Otto*: Mazzotfest in Gilgal, BWANT 107, Stuttgart 1975; – *M. Wüst*: Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments. I. Ostjordanland, BTAVO. B 9, Wiesbaden 1975; – *A. G. Auld*: Joshua, Moses and the Land, Edinburgh 1980; – *H. Mölle*: Der sogenannte Landtag zu Sichem, FzB 42, Würzburg 1980; – *M. Rose*: Deuteronomist und Jahwist, ATHANT 67, Zürich 1981; – *J. P. Floss*: Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2, 1. Texte, Schichtung, Überlieferung – II. Komposition, Redaktion, Intention (ATSAT 16 és 26.), St Ottilien 1982; – *R. G. Boling*: Levitical History and the Role of Joshua: The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honour of D. N. Friedman, 1983 241–261 old.; – *A. D. H. Mayes*: The Story of Israel between Settlement and Exil. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983, 40–57 old.; – *G. Braulik*: Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, VTS 36 (1985) 29–39; Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 219–230 old.; – *Z. Kallai*: Historical Geography of the Bible. The tribal territories of Israel, Jerusalem–Leiden 1986; – *L. Schwienhorst*: Eroberung Jerichos, (SBS 122) Stuttgart 1986; – *H. J. Zobel*: Art. Josua/Josuebuch, TRE 17, 1988, 269–278 old.; – *E. Cortese*: Josua 13–21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im Deuteronomistischen Geschichtswerk, OBO 94, Freiburg–Göttingen 1990; – *W. T. Koopmans*: Joshua 24 as Poetic Narrative (JSOTS 93), Sheffield 1990; – *K. L. Younger, Jr.*: Ancient Conquest Accounts (JSOTS 98), Sheffield 1990.

Kommentárok

C. Steuernagel (HK) 1899 (1923³); – *H. Holzinger* (KHC) 1901; – *H. Gressmann* (SAT) 1910 (1922²); – *M. Noth* (HAT) 1938 (1971¹); *H. W. Hertzberg* (ATD) 1953 (1974³); – *J. Gray* Joshua, Judges, Ruth (NCeB) 1867, 1986; – *J. A. Soggin* (CAT) 1970, (CAT Vb) 1987, (OTL) 1972; – *J. M. Miller–G. M. Tucker* (CBC) 1974; – *R. G. Boling* (AB) 1982; – *T. C. Butler* (WBC) 1983; – *M. Görg* (NEB) 1991; – *V. Fritz* (HAT) 1994.

14. §. A BÍRÁK KÖNYVE

1. A Bírák könyvének végső formája

a) A könyv szerkezete, tartalma

A Bírák könyve szerkezetileg három részre bontható:

- I. 1, 1–2, 5: történeti bevezetés
- II. 2, 6–16, 31: főrész: a bírák története (Józsue halálától Sámsonig)
- III. 17–21: Két függelék: Dán szentély-alapítása (17–18); – Gibeabűne és a Benjamin törzse elleni háború (19–21).

Ennek megfelelően a könyv tartalma:

I. Történeti bevezetés (1, 1–2, 5)

Röviden vázolja a törzsek honfoglalását, képet ad a hódításokról és az eredményekről. A törzsek egymástól függetlenül próbálták meghódítani későbbi területeiket, s gyakran kudarcot vallottak a kánaánita őslakossággal szemben. Először a déli törzsek és József háza honfoglalását beszéli el (1, 1–26), – majd az el nem foglalt területek felsorolása, az ún. negatív honfoglalás következik (1, 27–36). Jahve angyalának fenyegető szavai Izrael hűtlenségét vázolják (2, 1–5).

II. Főrész: a bírák története (2, 6–16, 31)

Az egyes bírák történetét egy deuteronomisztikus történetteológiai elmélkedés vezeti be. Összekapcsolja a bírákat Józsuéval (Józs 24,28), elmondja Józsue halálát és temetését. Ezután a bírák korát jellemzi, bemutatva Izrael viszonyát Istenhez. Lényegében elmondja azt a keretet, amelyben az egyes bírák történetét ábrázolja (2, 6–3, 6).

A bevezetés után az egyes bírák epizódyszerű – de teológiailag meghatározott keretben előadott – történetei következnek (3, 7–16, 31). A könyv hat ún. „kis bírát” és hat „nagy bírát” történetét tartalmazza. A kis bírákat csak röviden említi meg: Samgar (3, 31); Tola és Jair (10, 1–5); Ibszán, Elon és Abdon (12, 8–15). A nagy bírák elbeszélései hosszabbak, és a történetteológiai keret is érvényesül. A nagy bírák a következők: Otniel (3, 7–11); Ehud (3, 12–30); Debora (és Bárak) (4–5); Gedeon (és Abimelek) (6–9); Jiftach (10, 6–12, 7); Sámson (13–16).

III. Két függelék (17–18; 19–21)

A függelék két epizód kapcsán betekintést enged a bírák korának vallási és erkölcsi viszonyaiba: Dán törzsének vándorlása északra, Dán szentélyének alapítása (17–18); – a Gibeában elkövetett bűntett, majd a Benjamin törzse ellen vezetett háború, amelynek oka, hogy a benjaminiták megtagadják a bűnösök kiadását (19–21).

b) A deuteronomisztikus feldolgozás

A Bírák könyvét a deuteronomisztikus irodalmi tevékenység teremtette meg, amely a karizmatikus törzsi hősökről és a bírákról szóló ősbibliai hagyományt egységgé formálta, új teológiai hangsúlyokkal látta el, és a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretébe helyezte.

Ezzel Izrael történetének deuteronomisztikus szemléletében egy új, önálló – a honfoglalás idejétől különböző – korszaka, az ún. „bírák kora” kezdődik el, melyet alapvetően meghatároz Izrael népének magatartása. A honfoglalás idején Józsué vezetése alatt Izrael hűséges maradt Jahvéhoz: „Amíg Józsué élt, s a vének életben voltak, akik túléltek Józsuét és még látták azokat a nagy tetteket, amelyeket Jahve Izrael javára végbevitt, a nép Jahvénak szolgált” (Bír 2, 7 vö. Józs 24, 31). Józsué és a vének halála után azonban megváltozik a helyzet, s a hűtlenség korszaka következik, amelyet Jahve és az idegen istenek közötti állandó ingadozás jellemez: „És amikor ez a nemzedék megtért atyáihoz, egy más nemzedék nőtt fel utána, amely nem ismerte Jahvét, sem azt, amit Izraelért tett. Izrael fiai azt tették, ami gonosznak számít Jahve szemében, és a Baáloknak szolgáltak” (Bír 2, 10–11). A Bírák könyvében találhatók még deuteronomisztikus feldolgozás utáni kiegészítések is.

A deuteronomisztikus irodalmi tevékenység a könyvnek a bírák történeteit összefoglaló és értelmező keretében mutatkozik meg: a deuteronomisztikus történetteológiát tartalmazó tanbeli reflexiókban, a kronologikus összefüggésekben és a bírák személyének és jelentőségének össz-izraelita értelmezésében.

A deuteronomisztikus történetteológiát tartalmazó reflexió nagyobb egységben a könyv elején található, amely a bírák korát, közelebbről Jahve és népe viszonyát teológiailag összefoglalóan jellemzi (Bír 2, 6–3, 6). Ebben felvázol egy ismétlődő és a bírák korára jellemző eseménysort, amelyet mint típust alkalmaz az egyes bírák történetének bemutatásában. Ez pedig a következő: elpártolás Jahvétől – büntetésként az ellenség elnyomá-

sa – a nép Jahvéhoz kiált a sanyarú helyzetben – Jahve szabadítót küld egy-egy bírá személyében – a szabadulás után ismét elpártolás következik – s ismétlődik az eseménysor. Az ismétlődés ellenére a történelem nem ciklikus, hanem meghatározott irányba, a királyság ideje felé tart. A vázolt sémát mintaszerűen alkalmazva Otniel történeténél találjuk (Bír 3, 7–11), amíg a többi bíránál kisebb-nagyobb változtatásokkal alkotja az elbeszélések keretét. A nagy bírák történetében ez a keret ismétlődő formulákban jut kifejezésre.

Ilyenek pl.: „Izrael fiai azt tették, ami gonosznak számít Jahve szemében” (Bír 2, 11; 3, 7, 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1). – Ezért „kiszolgáltatta őket a körülöttük lakó népeknek” (Bír 2, 14; 3, 8; 4, 2; 6, 1; 10, 7). – Tehát „Izrael fiai akkor Jahvéhoz kiáltottak” (Bír 3, 9, 15; 4, 3; 6, 6; 10, 10). „Jahve pedig szabadítót támasztott Izrael fiainak” (Bír 3, 9, 15), vagy „bírá” (Bír 2, 16). Az elbeszélések végén megjegyzi, hogy „(az ellenség) meghajolt Izrael keze alatt” (Bír 3, 30; 4, 23; 8, 28), és hogy „....évig nyugalom volt az országban” (Bír 3, 11, 30; 5, 31; 8, 28).

A Bírák könyve kronologikus adatai beilleszkednek a Deuteronomisztikus Történeti Mű kronologikus keretébe: a Dt 3, 1–1 Kir 6, 1-ig – a tempom építéséig – terjedő 480 esztendő összefüggésébe, amelyben a bírák története Józsue halálától Sámuel tevékenységéig összefüggő egészet alkotnak. Meghatározza a nyugalom, az elnyomatás vagy valamelyik bírá működésének időszakát.

A nyugalom időszakát többnyire negyven évben jelöli meg (Bír 3, 11; 5, 31; 8, 28), egy alkalommal pedig nyolcvan esztendőben határozza meg (Bír 3, 30). Ez utóbbi valószínűleg együttesen Ehud és Samgar bíráskodásának nyugalmi időszakát foglalja össze. Ezen kívül más időszakokat is rögzít: húsz évig tartott Sámson bíráskodása (Bír 16, 31) és Jábin is ennyi ideig sanyargatta Izrael fiait, a midiániták hét (Bír 6, 1), az ammoniták tizenhét esztendeig (Bír 10, 8). Az egyes bírák időszakát különböző terjedelemben határozza meg (Bír 10, 2; 12, 7, 14).

A szerző a bírák szerepének összizraelita jelentést adott. Ezt a célt szolgálja az önálló „bírák korának” megformálása és beillesztése Izrael történetébe. Ebben az összefüggésben a bírák úgy jelennek meg, mint Izrael vezetői és küldetésük az egész nép javára szól. Viszont az elbeszélések jelenlegi formájában is felismerhető, hogy szerepük helyi jelentőségű volt, amelyet csak a szerző vonatkoztatott az egész népre. Hasonló törekvésekről tanúskodik a bírák tizenkettes száma: nincs ugyan minden egyes törzsnek

külön-külön bírása, de a törzsek tizenkettes számának megfelelően Izraelnek 12 bírása van. Ennek a számnak kialakítása tudatos értelmezés eredménye. Figyelmesebb elemzés rámutat arra, hogy a 12 bíra nem ugyanazt a típust képviseli (részletesebb kifejtést lásd a Bírák könyve predeuteronomisztikus részeinél), hanem a mindegyikükre alkalmazott és szerepüket ugyanazon szempont szerint értelmező „bíra” cím a különböző hagyományelemeket felölelő deuteronomisztikus szerkesztés következménye, amely ezáltal számszerűleg létrehozza az Izrael 12 törzsét képviselő 12 bírát.

A kutatás a deuteronomisztikus feldolgozásnak tulajdonított szövegek elemzéséből arra a következtetésre jutott, hogy a redakció több lépésben történt, és a könyvben található még a deuteronomisztikus feldolgozás utáni kiegészítések is. A könyv kialakulásának folyamatáról és a redakció fokozatairól, ill. az egyes fokozatokhoz tartozó szövegekről viszont nem alakult ki egységes álláspont a kutatók között, sőt az egyes iskolán belül is eltérnek egymástól a vélemények. Az egyes megoldási kísérleteket az alábbiakban mutatjuk be.

M. Noth szerint a Bírák könyve a Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) része, s eleve ennek részeként is készült. A DtrG és a Bírák könyvének szerzője azonos, aki a törzsi hősökről (az ún. nagy bírák) szóló mondagyűjteményt és a bírák listáját (ún. kis bírák) a hagyományból vette át, majd a kettőt egybedolgozta, s ezzel megteremtette a könyv alapját. A két hagyomány összekapcsolására Jiftach személye teremtett lehetőséget, aki a törzsi hősök elbeszéléseiben és a bírák listáján is szerepel. A törzsi hősöket, a szabadítókat, a bírák listája alapján mint bírákat értelmezte. Ezzel a DtrG keretében megteremtette a bírák korát, Izrael történetének a honfoglalás és a királyság közötti szakaszát. A DtrG szerzőjére megy vissza az átfogó kronológia és a történetológiai bevezetés a Bír 2, 11 köv.-ben. A Bír 1, 1–2, 5-t, Sámson történetét (Bír 13–16), Dán szentélye alapításának és a Gibeában elkövetett büntett epizódját (Bír 17–18; 19–21) később helyezték a Bírák könyvébe és nem a mű eredeti része. A bírakat, értsd kis bírakat, az amfiktüónia elmélet alapján összizraelita hivatalnak tekintette. – *W. Richter* stíluskritikai elemzés segítségével a Bírák könyve történetológiai bevezetője (Bír 2) és az egyes hősök elbeszéléseinek kerete között különbségeket állapított meg, amelyeket más-más redakcióra vezetett vissza. Szerinte a Bírák könyvének alapja egy Kr. e. IX. században keletkezett észak-izraelita eredetű Szabadítók könyve, amely ma a Bír 3, 12 és 9, 55* között található. Ezt a Szabadítók könyvét a Deuteronomium szellemében kétszer átdolgozták. Az első deuteronomista redakcióra mennek vissza a 3, 12–9, 55 szabadító-elbeszéléseinek ismételtlen visszatérő keretelemei. Eléje mintaszerű sémaként a második deuteronomista redaktor helyezte el Otniel történetét (Bír 3, 7–11). A deuteronomisztikus redakció Kr. e. 587 után következett, amikor a fenti módon feldolgozott Szabadítók könyvét felvették a Deuteronomisztikus Történeti Műbe. Ennek

során történt a kronológiai adatokkal, a bírák listája egyes elemeinek a szabadítók történeteibe való átvitelével mint pl. a bírá-formulával és a bírák haláláról szóló megjegyzéssel való bővítés, a 2, 11 köv. és 10, 6–16 keretszövegek, Jiftach és Sámson történetének s a bírák listájának felvétele a szövegbe. Az utóbbi révén értelmezték bírákként a törzsi hősöket. A bírák listáján szereplő bírák nem amfiktüönikus hivatal képviselői, hanem a vének képviselői egy város vagy terület civil közigazgatásának vagy jogszolgáltatásának ügyében. – A Smend-iskola a Bírák könyvének magyarázatánál a réteg-modellt alkalmazza. A Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) három deuteronomisztikus redakciós rétegeből a Bírák könyvében két réteget mutattak ki. A DtrG és egyben Bírák könyvének alaprétéget a DtrH (= historikus)-nak tulajdonítják, amelyet a DtrN (= nomista)-nak nevezett késői redaktor kiegészített és tovább vezetett. Az iskola képviselői főleg az utóbbi deuteronomisztikus redaktor tevékenységének szentelnek különös figyelmet. *R. Smend* (1971) megállapította a DtrN jelenlétét a Bír 1, 1–2, 5; 2, 16–17, 20–23-ban. *T. Veijola* (1977) szerint a DtrG királyellenes beállítottsága nem a mű alaprétégében (DtrH), hanem a későbbi DtrN-ben mutatkozik meg, amelyet a Sámuel és Királyok könyvének királyság intézményével ellenséges szövegeiben mutatott ki. Ezért a Bírák könyvében Gedeon királyságot visszautasító szavai (Bír 8, 22 köv.) és Jótám meséjét (Bír 9, 8–15) a DtrN-nek tulajdonítja, míg a függelékét (Bír 17–21) a királysággal kapcsolatos barátságos kijelentései alapján (Bír 17, 6; 18, 1a; 19, 1; 21, 25) a DtrH tevékenységéből vezeti le. Ezért a DtrH mint a mű alaprétége átfogja 2, 10–21, 25* fejezetek összefüggését. – *U. Becker* (1990) szintén a három réteg-modell alapján dolgozik, de lényeges pontokban visszatér M. Noth megállapításaihoz. W. Richterrel ellentétben az irodalomkritikailag megtisztított bírá-séma és a keret-szövegek között nem lát olyan különbséget, amely indokolná a törzsi hősök mondáinak fokozatos bevonását a 3, 7–11, 33* összefüggésébe. A deuteronomisztikus Bírák könyve (2, 11–16, 31*) keletkezését egyszerűbben látja, s ebben M. Noth álláspontjához közelít. Eszerint kiindulásként a DtrH dolgozta egybe a törzsi hősök elbeszéléseit a bírák listájával. M. Noth-tól eltérően viszont azt vallja, hogy nem létezett prédeuteronomisztikus mondagyűjtemény, hanem a DtrH az ősi hagyományból vett elbeszéléseket és azokat kötötte össze folyamatos elbeszéléssé. Jiftach történetét is a DtrH emelte be az összefüggésbe. További lépésként egy késői deuteronomisztikus redaktor, a DtrN, a DtrH bírák ábrázolásán kisebb részletekből álló átdolgozást hajtott végre, amelyekben a bírá mint törvénytörő lép föl az engedetlen néppel szemben. Majd egy még későbbi, a DtrN köréből eredő deuteronomisztikus kiegészítés révén került be a meg nem hódított területek listája (Bír 1, 21, 27 köv.) és Micha által készített képmás és Dán szentélyének alapítása (Bír 17*, köv.). Végül a Papi-írás szellemében és stílusában dolgozó és a Pentateuchus redaktor (R^p) környezetében élő redaktor a deuteronomisztikusan kibővített Bírák könyvét kerettel látta el (Bír 1, 1–18, 22–26 és 19–21. fejezetek). Ez a bővítés Juda és királyság barát, amelyet a 17. köv. fejezetekbe is belevitt a szerző, aki úgy látja, hogy a bírák kora csődöt mondott, és csak a királysággal legyőzhető káosz korszaka volt. T. Veijolával szemben tehát U. Becker megegyezik M. Noth álláspontjával abban, hogy a 17–21. fejezetek eredetileg nem tartoztak a deuteronomisztikus Bírák könyvéhez. Ellentétben áll T. Veijolával abban is, hogy szerinte a DtrH teológiai alapvetően kritikus a királyság intézményével szemben – a bírák kora a királyság ideális ellen-

képe –, míg T. Veijola ezt a vonást a DtrN jellemzőjének tartja. A DtrH-tól származnak Gedeon királyságot elutasító szavai (Bír 8, 22 köv.), és Jótám meséje a fákról (Bír 9, 8–15a), s nem a DtrN-től.

c) A függelék kérdése (Bír 17–21)

A függelék a Bírák könyvének viszonylag önálló egysége. A benne elbeszélte két epizód – Dán törzsének vándorlása és Dán szentélyének alapítása (17–18); a Gibeában elkövetett bűntett (19–21) – ugyanis nem egy-egy bírá történetét tartalmazza, hanem bepillantást enged a királyság előtti kor zűrzavaros viszonyaiba.

A kutatók többsége K. Budde megállapítása óta (1890) a függelék nem tekinti a Bírák könyve eredeti részének, hanem kiegészítésnek (M. Noth, A. H. Gunneweg, W. Richter, U. Becker, M. Görg). A függelékben a mű deuteronomisztikus eszméi háttérbe szorulnak. A Bírák könyvében királyellenes törekvés érvényesül a karizmatikus vezetők szerepének hangsúlyozásával, amíg a függelék a kor botrányos helyzetének bemutatásával a királyság intézményének pozitív, rendteremtő hatalmát támogatja. Ezt támasztja alá a következő ismétlődő kijelentés: „Abban az időben nem volt király Izraelben” (Bír 18, 1; 19, 1), – „Ebben az időben nem volt király Izraelben és mindenki azt tette, ami neki tetszett” (Bír 17, 6; 21, 25).

Ezzel az általános véleménnyel szemben T. Veijola (1977) és R. Smend (1978) a függelék a deuteronomisztikus Bírák könyve eredeti részének tartják. T. Veijola szerint a Bírák könyvének alaprétege, a DtrH, a királyság intézményét kedvezően ítéli meg. A függelék királyságbarát kijelentései ezért arra utalnak, hogy a 17–21. fejezetek is a DtrH részei, vagyis eredetileg a deuteronomisztikus Bírák könyvéhez tartoztak. T. Veijola emellett még a következő megállapításra jut: a függelék fejezetei beilleszkednek a deuteronomisztikus látásmódba, amely a bírák korát egészen a királyság kezdetéig kiterjeszti (1 Sám 8–12). Így az 1 Sám 1–7. fejezetei is a bírák korának távlatához tartoznak, s a függelékkel összefüggésben megtaláljuk bennük a deuteronomisztikus sémát. A Bír 17–21 Izrael olyan bűnös állapotát mutatja be, amelyről a következő megjegyzést olvassuk: „Ilyen dolog nem történt és nem láttak ilyet a mai napig attól kezdve, hogy Izrael fiai eljöttek Egyiptomból” (Bír 19, 30). Erre büntetésként a filiszteusok uralma következik, amely a szövetség ládájával kapcsolatos háborúhoz vezet (1 Sám 4, 1b–7, 1). A szabadulás akkor következik be, amikor Sámuel felhívására egész Izrael bűnbánatot tart Micpában, s utána győznek a filiszteusokon (1 Sám 7, 2–14). Ezért T. Veijola szerint az 1 Sám 7, 2–14 a függelékben elkezdett deuteronomisztikus séma befejező részének kell tekinteni.

2. Prédeuteronomisztikus hagyományok a Bírák könyvében

a) Elbeszélések a bírákról

A Bírák könyvének gerincét a bírákról szóló elbeszélések alkotják, amelyek a prédeuteronomisztikus hagyományanyagból származnak. Az egyes elbeszélések sajátosságaiból és a bemutatott bírák típusából a háttérben álló hagyományokra következtethetünk. A deuteronomisztikus irodalmi tevékenységből eredő közös „bíra” elnevezés ugyanis eltérő szerepköröket takar.

A bírák egyik típusát szabadítónak nevezhetjük. Karizmatikus törzsi vezetők voltak, akiket esetenként Jahve kiválasztott és megbízott az ellenség sanyargatásának elhárítására. Olyan nemzeti hősök, akik Jahve harcait vezetik. A harc idejére összefogták egy-egy törzs – vagy a szomszédos törzsek – erejét, s bizonyos ideig nyugalmat biztosítottak a megszabadított izraelitáknak. Szerepük korlátozott és helyi jellegű volt. Szabadító szerepüktől eltekintve eredetük, személyi jellegzetességeik és tevékenységük körülményei változóak. A benjaminita Ehud egyéni tett során öli meg Eglont, Moáb királyát (Bír 3, 12–30), Debora és a Naftali törzséből származó Bárak a kánaánita Jábin ellen harcolnak, több törzs erejének összefogásával, a győzelem után azonban Jábin menekülő hadvezérének, Sziszzerának életét egy asszony oltja ki (Bír 4); a Manasszé törzséből való Gedeon a midiánitákat győzi le, Jahve jelekkel is megerősíti meghívását, majd az összehívott törzsekből kiválasztott csekély erő diadalmaskodik az ellenségen (Bír 6–8); Abimelek sem bíra, sem király Izraelben, noha szeretné a király címet Szichemben megszerezni, törekvése végül sikertelenül végződik (Bír 9). A gileádi Jiftachot testvérei elűzik törvénytelen származása miatt, de Gileád vénei fölkérik az ammoniták elleni szabadító harc vezetésére, amelyben győzedelmeskedik. Személyével függ össze a gileádiak háborúja az efraimitákkal (Bír 10, 17–12, 77). Később a deuteronomisztikus redakció a szabadítókhoz sorolta a kálebita Otnielt is (Bír 3, 7–11), aki nem a bírák, hanem a honfoglalás korának hőse (Józs 15, 16–19 vö. Bír 1, 12–15).

A felsorolt szabadítók elbeszélései szájhagyomány formájában keletkeztek, majd Izraelben, az északi királyság területén a kora királyság idején (*W. Richter* szerint a Jehu dinasztia időszakában) foglalták írásba őket. Ezt az eredetileg önálló elbeszélésekből álló gyűjteményt, az ún. „Szabadítók könyvét” használták föl a deuteronomisztikus irodalmi tevékenység során (*U. Becker* szerint nem létezett prédeuteronomisztikus elbeszélés

gyűjtemény, hanem a DtrH az ősibb hagyományból elbeszéléseket vett át és azokat folyamatos összefüggéssé kapcsolta egybe). A redakció az egyes történeteket teológiailag megformálta – a deuteronomisztikus séma keretében a szabadítókat mint „bírákat” mutatta be a meghívások kidolgozásában – és a bírák személyének, szabadító tettének összizraelita jelentést adott.

A Bírák könyve szereplőinek másik típusa szoros értelemben véve „bíráknak” nevezhető. Szerepük más, mint a szabadítóké, ők nem Jahve harcait vezették. Személyükhöz nem fűződnek a külső ellenség ellen folytatott harcok, tevékenységüket – amelyet „bíráskodásnak” nevezünk – békésen gyakorolták és az izraeliták benső életét irányították. Hatalmuk helyi jellegű volt. Mint „bírák” (héberül *soph“tim*) nem peres ügyek döntőbírái voltak (egyedül Debóráról olvassuk, hogy peres ügyekben ítélezett: Bír 4, 5), hanem az „ítélkezni” ige (héberül *sāphāt* = igazságot gyakorolni, érvényre juttatni a megsértett jogot, elintéz, oltalmaz, uralkodik, ítélezik) értelmében gyakorolták küldetésüket. A redakció erről a típusról terjesztette ki a „bíra” megnevezést a szabadítókra, és egyben összizraelita jelentést is tulajdonított a névnek. Így lettek az egyes bírák Izrael bírái. A két típus között Jiftach az összekötő kapocs, mivel személyében egyesíti mindkettő jellegzetességeit. Jiftach egyszerre „szabadító” és „bíra”. Karizmatikus szabadító, akinek tetteit a többi szabadítóéhoz hasonló elbeszélés örökíti meg, ugyanakkor bíra is, bíráskodása időtartamának és temetése helyének pontos megjelölésével.

Az elmondottakból következik, hogy a deuteronomisztikus irodalmi tevékenység a szabadítókétól független hagyományból merítette a tényleges bírák emlékét. Erről tanúskodik a Bírák könyvében megőrzött hagyományforma is. Míg a szabadítók alakja hosszabb, népies elbeszélés formájában maradt fenn, addig a bírák e másik típusáról szűkszavú tudósítás ad tájékoztatást. Röviden elmondja eredetüket, családjukat, hogy mennyi ideig bíráskodtak, s végül, hogy hol temették el őket. Ehhez a típushoz tartoznak: Tola, Jair (Bír 10, 1–5), Ibszán, Elon, Abdon (Bír 12, 8–15). Majd a deuteronomisztikus redakció hozzájuk kapcsolta még Samgar személyét is (Bír 3, 31).

b) A Sámson történetek (13–16)

A Bírák könyvében önálló hagyományt alkotnak a Sámson történetek, amelyek főszereplője, Sámson, eredetileg nem tartozik sem a „szabadítók-

hoz”, sem a „bírákhoz”. Dán törzsből származó hős, aki magányos harcot folytat a filiszteusok ellen abban az időszakban, amikor Dán törzse még a filiszteusokkal határos területeken lakott. A Sámson történetek több, eredetileg önálló elbeszélésből kapcsolódnak összefüggéssé. Az elbeszélések jellegzetességei fényt vetnek a gyűjtemény bonyolultabb előtörténetére. A bevezetés Sámson születésének körülményeit beszéli el, és azt, hogy Isten rendelkezésére egész életében nazireus lesz (Bír 13, 2–25). Ezzel egyértelműen vallásos távlatba helyezi Sámson személyét. A gyűjtemény gerincét alkotó elbeszélésekben viszont a vallásos motívum háttérbe szorul, s csak az utolsó két elbeszélésegszégben (Sámson és Delila: Bír 16, 4–21; Sámson bosszúja és halála: Bír 16, 22–30) bukkan fel ismét Sámson nazír voltának említésével.

A történetek központi részében Sámson testi erővel párosult ravaszságának és szenvedélyes természetének különböző megnyilvánulásaival sok bajt okoz a filiszteusoknak. Féktelen érzékisége végül vesztét okozza.

Az elmondottak alapján Sámson személye és szerepe nehezen határozható meg egyértelműen. A deuteronomisztikus redakció a bírák közé sorolta, a bírák Izrael 12 törzsének megfelelő tizenkettes számának megteremtése céljából.

c) A függelék két elbeszélése (17–21)

A függelék két elbeszélése – Dán törzsének vándorlása és Dán szentélyének alapítása (17–18), Gibeabűne és a Benjamin törzse elleni háború (19–21) – a bírák korának kaotikus állapotait mutatják be. A Bírak könyvének deuteronomisztikus feldolgozását megelőzően az elbeszéléseknek hosszú előtörténete van. A két elbeszélés alaprétege a korakiráltság idejére megy vissza és a háttérükben történeti események húzódnak meg.

M. Noth szerint (1962) 17–18. fejezetek alaprétege a Kr. e. IX. századra megy vissza, Dán szentély környezetéből ered, és a szentélyt legitimizáló elbeszélés. Célja, hogy a már királyi szentélyként működő kultuszhelyet igazolja az azt megelőző időszak gyakorlatában. A 19–21. fejezetek elbeszélésének (1930) hosszabb előtörténete van és jelen formájának kialakulása több lépésben történt. Eredete visszanyúlik a királtság előtti időre, s kiindulópontja egy helyi, Benjámin törzsével kapcsolatos esemény, amely később további motívumokkal bővült és összizraelita értelmezést kapott. H. M. Niemann (1985) a 17–18. fejezetek alaprétegét történeti megfontolásokra támaszkodva a királtság előtti időszakból eredezteti, amely Dán törzsének sikeres vándorlásáról szól. –

Irodalomkritikai elemzés és nagyobb irodalmi összefüggések alapján más eredményre jut *U. Becker* (1990), aki mindkét elbeszélést „szándék-elbeszélésnek” minősíti. A 17–18. fejezet a dánita kultusz negatív etiológiája és irodalmilag késői eredetű, a DtrN munkája. A 19–21. fejezet viszont királybarát beállítottságú (17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25) és a Pentateuchus redaktornal (R^p) rokon szerzőtől ered, tehát késői eredetű.

3. A Bírák könyvének célja

A Bírák könyve célját és szerepét a Deuteronomisztikus Történeti Mű kerete adja meg, amelyben a „bírák kora” a honfoglalás idejétől elválasztva, önálló korszakot alkot. Józsue vezetésével a honfoglalás a Jahve iránti hűség időszaka volt, míg a bírák korát hűtlenség – Jahve és az idegen istenek közötti ingadozás – jellemzi. Ekkor kezdődött el az a folyamat, amely Jeruzsálem 587-es katasztrófájához vezetett. A Bírák könyvének célja, hogy teológiai értékelést adjon a honfoglalás és az állam kezdete közötti időszakról, amikor Izrael hosszadalmas küzdelmek sorozatával végleg megveti lábát Palesztina földjén.

Ennek megfelelően más képet nyújt Palesztina elfoglalásáról, mint Józsue könyve. Izrael nem az összes törzs közös háborújával foglalta el Kánaánt, hanem külön-külön, több-kevesebb sikerrel küzdöttek területük megszerzéséért. A történeti valóságot a Bírák könyve közelíti meg, de ettől is csak töredékes történelmet várhatunk. A királyság előtti Izrael nem rendelkezett szilárd egységgel. Minden egyes törzsnek, csoportnak saját hagyománya és történelme volt, amely nem lehetett egyformán jelentős valamennyi számára. A Bírák könyvében részhagyományok találhatók, amelyeket az egységes teológiai tanítás foglal össze. Az egyes elbeszélések irodalmi műfaja nem azonos. Sokat merítettek a népi szájhagyományból, amelyben nem a részletek pontos visszaadása volt a fontos.

A bírák tevékenységében feltárul Jahve és Izrael kapcsolata. A deuteronomisztikus szerző felismerte, hogy a bírák küldetésében és cselekedeteiben megnyilvánul Jahve Izrael javát szolgáló üdvözítő tevékenysége. A helyi hagyományok egységét az a meggyőződés hozza létre, hogy Jahve a Kánaánba való letelepedés után is gondoskodik népéről, és ez mindig Izrael egészére vonatkozik. Megmutatkozik Jahve üdvözítő cselekvésének egyedülisége is. Az emberi kezdeményezés jelentősége háttérbe szorul, ne-hogy Izrael saját erejével dicsekedhessék: „Így Izrael kérkedne a rovásom-

ra (Jahve) és azt mondhatná: a saját kezem szabadított meg” (Bír 7, 2). Ezért lehet a bírák kora bevezető és kulcs Izrael egész történelméhez.

Irodalom

M. Noth: Das System der zwölf Stämme Israels, BWANT 52 (1930), Darmstadt 1966; – *O. Eissfeldt*: Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (1935): Kleine Schriften II., Tübingen 1963, 67–80 old.; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichtlichen Studien (1943), Tübingen 1967¹, 47–61 old.; *M. Noth*: Das Amt des „Richters Israels“, FS. A. Bertholet, Tübingen 1950, 404–417 old.: Ges. Stud. zum A.T. II., (ThB 39) München 1969, 71–85 old.; – *C. A. Simpson*: Composition of the Book of Judges, Oxford 1957; – *E. Jenni*: Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Joshua bis Könige III. Das Deuteronomische Geschichtswerk, Th R NF 27 (1961) 98–146/129–136 old.; – *M. Noth*: Der Hintergrund von Richter 17–18 (1962): Aufsätze zur biblischen Landes und Altertumsurkunde I., Neukirchen-Vluyn 1971, 133–137 old.; – *J. Blenkinsopp*: Structure and Style in Judges 13–16, JBL 82 (1963) 65–76 old.; – *W. Richter*: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 1963: Die Bearbeitungen des „Richterbuches“ in der deuteronomischen Epoche, BBB 21, Bonn 1964: Die Überlieferungen um Jephtah Ri 10, 17–12, 6, Bib 46 (1966) 485–556 old.; – *W. Richter*: Zu den „Richtern Israels“, ZAW 77 (1965) 385–396 old.; – *H. J. Zobel*: Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben des Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc über die politischen und kulturellen Zustände im damaligen Israel, BZAW 95, Berlin 1965; – *H. P. Müller*: Der Aufbau des Deborahliedes, VT 16 (1966) 447–459 old.; – *M. Weinfeld*: The Period of the Conquest and the Judges as seen by the Earlier and the Later Sources, VT 17 (1967) 93–117 old.; – *H. Schulte*: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, BZAW 128, Berlin 1971, 77–105 old.; – *J. Schlauri*: W. Richters Beitrag zur Traditionsgeschichte des Richterbuches, Bib 54 (1973) 367–403 old.; – *R. de Vaux*: Histoire Ancienne d’Israel. La Période des Juges, Paris 1973; – *J. L. Crenshaw*: The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment?, ZAW 86 (1974) 470–504 old.; – *D. M. Gunn*: Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel, VT 24 (1974) 286–317 old.; – *A. D. H. Mayes*: Israel in the Period of the Judges, London 1974; – *C. H. J. de Geus*: The Tribes of Israel. An Investigation into some of the Presuppositions of Martin Noth’s Amphictyony Hypothesis, Assen 1976; – *T. Bächli*: Amphityonie im Alten Testament, Basel 1977; – *T. Veijola*: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, AASF 198, Helsinki 1977, 15–29. 77–105 old.; – *A. D. H. Mayes*: The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy: Israelite and Judean History, J. H. Mayes–J. M. Miller szerk., London 1977, 285–351 old.; – *H. W. Jüngling*: Richter 19 – Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19, 1–30a; 21, 25, AnBib 84, Roma 1981; – *V. Fritz*: Abimelech und Sichem in Jdc 9, VT 32 (1982) 129 köv. old.; – *A. D. H. Mayes*: The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983, 58–80 old.; – *R. Bartelmus*: Die sogenannte Jothamfabel eine politisch-religiöse Parabeldichtung, ThZ 41 (1985) 97–120 old.; – *H. Gese*: Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c. 14–15), ZThK 82 (1985) 261–280 old.: Alttestamentliche Studien, Tübingen

1991, 52–71 old.; – *A. D. H. Mayes*: Judges, (OT Guides), Sheffield 1985, 1989 – *H. M. Niemann*: Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes, FRLANT 135 Göttingen 1985; – *H. Weippert*: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985) 213–285 old.; – *F. E. Greenspahn*: The Theology of the Framework of Judges, VT (1986) 385–396 old.; – *H. Nier*: Herrschen und Richten. Die Wurzel sptr im Alten Orient und im Alten Testament, FzB 54, Würzburg 1986 – *U. Bechmann*: Das Deuteronomium zwischen Geschichte und Fiction. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5, St. Ottilien 1989; – *U. Becker*: Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch, BZAW 192, Berlin–New York 1990; – *R. Bartelmus*: Forschung am Richterbuch seit Martin Noth, ThR 56 (1991) 221–259 old.; – *K. F. D. Römheld*: Von den Quellen der Kraft (Jdc 13), ZAW 104 (1992) 28–52 old.; – *H. D. Preuss*: Zum deuteronomistischen Geschichtswerk, ThR 58 (1993) 229–264/254–364 old.

Kommentárok

G. F. Moore (ICC) 1898² (1966⁶); – *K. Budde* (KHC) 1897; – *M. J. Lagrange* (ÉB) 1903; – *H. Gressmann* (SAT) 1910 (1922²); – *C. F. Burney* 1920²; – *A. Vincent* (JB) 1958²; – *H. W. Hertzberg* (ATD) 1953 (1974⁵); – *J. Gray* (NCeB) 1967, Joshua, Judges, Ruth (NCeB) 1986; – *R. G. Boling* (AB) 1975; – *J. A. Soggin* (OTL) 1981, Francia nyelven 1987; – *M. Görg* (NEB) 1993

15. §. 1–2 SÁMUEL KÖNYVE

1. Sámuel könyvének végső formája

a) *Sámuel könyvének beosztása*

1–2 Sámuel könyve eredetileg egy egység. Két részre való szétválasztása a héber szöveg görög fordításáig megy vissza, amikor a szöveget két, egyenlő hosszúságú tekercsre írták. A héber nyelvű Sámuel könyvét végérvényesen a Kr. u. XV. századtól kezdve választották ketté. A Septuaginta (LXX) görög fordítása ezen túlmenően egy nagyobb egységbe sorolta a könyvet. Királyságok címen összekapcsolta a Sámuel és a Királyok könyvét, majd négy könyvre osztotta fel, amelyből az első kettő megfelel 1–2 Sámuel, a másik kettő pedig az 1–2 Királyok könyvének. Ezért a LXX-ban az 1–2–3–4 Királyságok könyve beosztást találjuk, amelyet a Vulgata az 1–2–3–4 Királyok könyve címmel átvett. Több modern bibliafordítás is követi ezt a beosztást.

b) *Sámuel könyvének szerkezete és tartalma*

Sámuel könyve a királyság kezdetének idejéről különböző eredetű és terjedelmű hagyományanyagot tartalmaz, amelyeknek már a deuteronomisztikus redakció előtt hosszabb előtörténetük van. A végső formát megteremtő irodalmi tevékenység ezeket a részhagyományokat egységes szempontból átfogó összefüggéssé dolgozta egybe. Megmaradtak viszont a részhagyományok szerkesztésének nyomai, amelyek a deuteronomisztikus szerkesztők által feldolgozott anyag korábbi állapotát sejtetik. Ebből az adottságból következik, hogy igen nehéz a könyv szerkezetének meghatározása. Attól függően, hogy az egyes szerzők milyen módszerrel közelítik meg a hagyomány elemzését, annak megfelelően különbözőképpen állapítják meg a könyv részeit.

Külön figyelmet érdemel a Sámuel könyve kezdetének és végének problémája. *M. Noth* szerint a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretében a „bírák kora” önálló egységet alkot, amelynek elbeszélései a Bír 2, 6 köv.-től egészen az 1 Sám 12. f-ig tartanak. Vagyis Sámuel személye és tevékenysége még a bírák korához tartozik. Sámuel könyvének jelenlegi kezdete tehát egy másodlagos felosztás eredménye. A könyv befejezése is kérdéseket vet fel. Dávid király története ugyanis nem Sámuel könyvében, hanem az 1 Kir 1–2. fejezetekben ér véget. A 2 Sám 9. fejezetétől egy hosszabb össze-

függő elbeszélésegség – Dávid trónutódlásának története – kezdődik, amely Salamon trónra lépésével zárul az 1 Kir 1–2. fejezeteiben. Ezért a Sámuel könyvének jelenlegi végződése nem fedi a hagyomány eredeti terjedelmét.

Sámuel könyvének felépítése a könyv kánoni formáját és a benne szereplő személyeket alapul véve a következő:

- I. Sámuel: 1 Sám 1–7
- II. Sámuel és Saul: 1 Sám 8–15
- III. Saul és Dávid: 1 Sám 16–2 Sám 1
- IV. Dávid királysága: 2 Sám 2–20
- V. Kiegészítés: 2 Sám 21–24

A könyv tartalma:

I. Sámuel (1 Sám 1–7. fejezetek)

Sámuel gyermekkor (1 Sám 1–3): Egy Elkana nevű benjaminita embernek két felesége volt. Az egyik Hanna, akit meddősége miatt a másik állandóan gúnyolt. Amikor egy alkalommal Silóba zárandokoltak, Hanna fogadalmat tett: ha fia születik, a gyermeket Jahve szolgálatára szenteli. Kívánsága teljesült, fiúgyermek született, akit Sámuelnek nevezett. Amikor Sámuel hároméves lett, Elkana családja ismét Silóba zárandokolt. Hanna magával vitte a gyermeket, rábízta Élire, a szentélyi papjára, és otthagyta Jahve szolgálatára. Hanna hálaéneket mond Istennek a gyermek születéséért (1 Sám 1, 1–2, 11). – Éli két fia hűtlenül végzi papi szolgálatát, és ezzel botrányt okoznak egész Izraelben. Jahve egy éjjel szolgálatára hívja Sámuel, és egyben közli vele Éli házábanak büntetését (1 Sám 2, 12–3, 21).

A szövetség ládája sorsának elbeszélése (1 Sám 4–7): A filiszteusok háborút indítanak az izraeliták ellen. Az ütközetben az izraeliták vereséget szenvednek, elesik Éli két fia is, akik magukkal hozták a szövetség ládáját a táborba, így a láda is a filiszteusok kezébe kerül. A hír hallatára Éli szörnyethal. Az elrabolt szövetségláda annyi bajt okoz a filiszteusoknak, hogy azt visszaküldik, és az izraeliták Kirjat-Jearimban helyezik el, Abinadab házában. Sámuel megszabadítja Izraelt a filiszteusok elnyomásától, és élete végéig bíraskodik Izrael fölött.

II. Sámuel és Saul (1 Sám 8–15. fejezetek)

A királyság keletkezése (1 Sám 8–12): A királyság keletkezését két hagyomány őrizte meg Sámuel könyvében: az egyik jóindulattal szemléli a királyság intézményét, a másik beállítottsága azonban elutasító. Az egyik hagyományban a benjaminita Saul atyjának elvesznek szamarai; Saul az állatok keresése közben találkozik Sámuellel, aki isteni intésre felkeni Izrael királyává. Majd az ammoniták megtámadják Jábés város lakóit, de Saul győzelmet arat felettük, s a nép ünnepélyesen királlyá kiáltja Gilgalban (1 Sám 9–10, 16; 11). – A másik hagyomány szerint a nép királyt kér Sámuelről, de ő elutasítja kérésüket, mert ebben hűtlenséget lát Jahve iránt. Beszédben figyelmezteti az izraelitákat a királyság veszélyeire. Mégis összehívja a népet Micpában és egy népgyűlésen sorsolás útján királlyá választják Sault. Sámuel visszavonul, de előtte a nép emlékeztetőbe idézi, hogy hűségesen kell szolgálnia Jahvének (1 Sám 8; 10, 17–27; 12).

Saul cselekedetei (1 Sám 13–15): Saul háborút indít a filiszteusok, majd az amalekiták ellen. Eközben megszegi Jahve rendelkezéseit, ezért Jahve elveti Sault. Az elbeszélés figyelme ettől kezdve Dávidra irányul.

III. Saul és Dávid (1 Sám 16–2 Sám 1. fejezetek)

Dávid a királyi udvarban (1 Sám 16, 1–19, 7): Sámuel titokban királlyá keni Dávidot (16, 1–13), aki mint hárfás Saul udvarába kerül (16, 14–23). Egy alkalommal a háborús táborba megy, ahol legyőzi Góliátot (17). Saul fia, Jonatán és Dávid barátságot kötnek, Saul azonban féltékeny Dávidra, mert hadi sikereiért a nép kegye feléje fordult. Dávid feleségül veszi Saul leányát, de a király féltékenysége nem csökken iránta (18).

Dávid elmenekül és bujdosik (1 Sám 19, 8–2 Sám 1): Saul merényletet követ el Dávid ellen, akinek ezért menekülnie kell. Jonatán megkísérli apját, Sault meggyőzni Dávid ártatlanságáról, de nem sikerül. Dávid dél felé menekül (19–21). Saul üldözi őt, de sikerül neki megszabadulni a fenyegető veszedelmektől és csapatot alakít maga körül. Az üldöző Saul kétszer is olyan helyzetbe kerül, hogy Dávid megölhetné, de ő megkíméli életét. Saul belátja, hogy igazságtalanságot követett el ellene. Sámuel halála (1 Sám 22–26). – Dávid a filiszteusokhoz menekül és Gát királyának, Achisnak szolgálatába szegődik (27). A filiszteusok háborút indítanak az izraeliták ellen, Dávidot azonban nem engedik hadba szállni, mert nem bíznak benne. Eközben Dávid legyőzi az izraelitákat fosztogató amalekitákat, s így törekszik magának barátokat szerezni az izraeliták

között, előkészítve eljövendő királyságát. A kétségbeesett Saul megidézti a halott Sámuelet, hogy tanácsot kérjen tőle a fenyegető filiszteus-veszély miatt, de nem kap (1 Sám 28–30). A filiszteusok megütköznek az izraelitákkal, akik vereséget szenvednek. A Gilboa melletti ütközetben maga Saul és fia, Jonatán is halálát leli. Amikor Dávid értesül halálukról, megsiratja őket (1 Sám 31–2Sám 1).

IV. Dávid (2 Sám 2–20. fejezetek)

Dávid egész Izrael királya lesz (2 Sám 2–8): Saul halála után Dávidot Hebronban Juda királyává kenik, míg az északi törzsek Saul fiát, Isabaalt választják Izrael királyává. A két fél között kitör a háború. Isabaal hadvezére, Abner, azonban tárgyalásokat kezd Dáviddal a királyi trón átadásáról, eközben Abner és Isabaal is gyilkosság áldozata lesz. Ekkor az északi törzsek is felajánlják a koronát Dávidnak, s felkenik Izrael királyává (2 Sám 2, 1–5, 5). Királyságának nagyságát hódítások sora jelzi: elfoglalja Jeruzsálemet, legyőzi a filiszteusokat, ammonitákat, moabitákat, az arám Coba királyságot és Edomot. Dávid a királyság belső rendjét is megszervezi. A szövetség ládáját Jeruzsálembe viteti, és templomot akar építeni Jahvénak. Ezzel kapcsolatban hangzik el Nátán próféta által Jahve ígérete Dávid házának fennmaradására (2 Sám 5, 6–8, 18).

Dávid uralkodásának további évei és a trónutódlás (2 Sám 9–20): Ez a királyi ház belső életének, családi ügyeinek krónikája, amelyben az uralkodóház tagjainak ellentétét és a súlyos bűnöket a trónöröklés kérdése váltja ki. Dávid és fiainak ellentéte Dávid hatalmát és királysága egységét fenyegeti. Saul házának egyetlen életben maradt tagja van, Meribbal, Jonatán fia, akit Dávid házába fogad (9). Az ammoniták elleni háború idején Dávid kihasználja az alkalmat, és megszerzi magának Batsebát, egyik harcosának, Urijának feleségét. Dávid utasítására Uriját arra a helyre állítják, ahol leghevesebb a harc és elesik az ütközetben. A király bűnét Nátán próféta elítéli. A házasságtörésből származó gyermek meghal, de Batseba második gyermeke, Salamon lesz Dávid utódja a királyi trónon (2 Sám 10–12). Dávid elsőszülötte, Amnon, beleszeret féltestvérének, Absalomnak húgába, Támárba. Amnon meggyalázza Támárt, ezzel felkelti Absalom gyűlöletét és bosszúvágyát. Dávid az eset hallatára haragra lobban, de nem bántja Amnont, mert igen kedveli. Egy birkanyírás alkalmával rendezett lakomán Absalom megölette Amnont (13). Absalom háromévi száműzetés után visszatérhet Jeruzsálembe, majd két év múlva a királyi udvarba is (14). Ha-

marosan azonban lázadást szervez Dávid ellen, akinek igen megalázó körülmények között menekülnie kell Jeruzsálemből. Absalom bevonul Jeruzsálembe, és elfoglalja a királyi háremet is (15–16). Dávidnak maradnak még párthívei a királyi udvarban, akikről értesül Absalom tetteiről. Nemsokára harcra kerül a sor Dávid és Absalom között. Az ütközetben Joáb vezeti Dávid seregeit, melyek győzelmet aratnak. Joáb a király intése ellenére megöli a menekülő Absalomot. A fia miatt gyászoló király csak Joáb közbelépésére hagyja abba a sírást (17–19, 9a). A király ismét visszaszerzi a nép támogatását, de az északi törzsek Seba vezetésével felázadnak. Dávid leveri a lázadást (19, 9b–20, 26).

V. Kiegészítés (2 Sám 21–24. fejezetek)

A könyv végén kiegészítésként hat kisebb részlet található. Két elbeszélés: az első Saul leszármazottainak Gibeonban történt lemészárlását beszéli el a három évig tartó éhínség idején, amelyet Saul gibeoniták elleni esküszegésnek tulajdonítanak (21); a második egy oltár felállításának története, amelyet a Dávid népszámlálása nyomán kitört pestis megszűntekor építenek (24). Két lista: felsorolja a filiszteusok elleni csatákban véghezvitt hőstetteket (21, 15–22), és Dávid bajnokainak nevét (23, 8–39). Itt található még egy Dávidnak tulajdonított hálaének (22 = Zsolt 18) és Dávid szavai, amelyek háza fennmaradásáról szóló jóslatok (23, 1–7).

c) A deuteronomisztikus feldolgozás

Sámuel könyve a Deuteronomisztikus Történeti Mű része. Jelenlegi formáját és egységét a deuteronomisztikus redakció alakította ki. Általánosan elfogadott a kutatók körében, hogy a redakció sokrétű, nemegyszer különböző hangsúlyú ősi hagyományanyagot használt fel, amely részben elbeszélések, részben már nagyobb egységek vagy gyűjtemények formájában állt a redaktor(o)k rendelkezésére. Részleteiben viszont vitatott ezeknek a hagyományoknak terjedelme és természete, összekapcsolásuk redakciótörténeti sorrendje és a deuteronomisztikus redakció mértéke.

Sámuel könyve az izraelita királyság kezdeteinek átfogó ábrázolását nyújtja, a hagyományok folyamatos összefüggésében. Egybekapcsolja a Sámuelről és Saulról szóló szétszórtnak tűnő részhagyományokat Dávid felemelkedése történetének lazább egységével, amelynek anyaga elsősorban a népies elbeszélő hagyományból származik. Ezekhez csatlakozik a kezdődő udvari történetírás jegyeit viselő Dávid trónutódlásának története, egy nagyobb, zártabb és átgondoltan szerkesztett elbeszélésegyység.

Sámuel könyvének kialakulásával és hagyományainak feldolgozásával kapcsolatban nagyjából két magyarázatípus állapítható meg a kutatók körében. Az egyik *M. Noth* álláspontját követi az egységes Deuteronomisztikus Történeti Mű létezéséről. *M. Noth* úgy véli, hogy Saul és Dávid történetének megírásához a Saul–Dávid hagyomány már a szerkesztés előtt terjedelmes összefüggésben állt a deuteronomisztikus redaktor rendelkezésére. Ez az összefüggés különböző elemekből, az ősi Saul-hagyományon kívül főként Dávid felemelkedésének és trónutódlásának történetéből nőtt egybe. Ez mentesítette a redaktort attól, hogy nagyobb átszoportosítást vagy rendezést hajtson végre a hagyományon.

Kétségtelen megfigyelhető, hogy a deuteronomisztikus redakció jele kevésbé feltűnő, mint a József vagy a Bírák könyvében. *M. Noth* a deuteronomisztikus feldolgozást mindössze az 1 Sám 7, 2b–8, 22 + 10, 17–27a + 12, 1–25 szakaszok beillesztésében, az 1 Sám 8, 1–14. 15–18-ban és egy sor kisebb kiegészítésben állapította meg: 1 Sám 2, 25b. 34–35; 13, 1; 2 Sám 2, 10a. 11; 5, 4–5; 7, 13a. 22–24; 1 Kir 2, 2*. 34. 27b.

A másik irány a Smend-iskola kutatói körében alakult ki, akik a Deuteronomisztikus Történeti Mű kialakulását, s benne Sámuel könyvét is a három-réteg modell (DtrG = H, DtrP és DtrN) alapján magyarázzák (*R. Smend, W. Dietrich, T. Veijola*). A modellt elsősorban *T. Veijola* alkalmazta Sámuel könyvére (1975), amelynek eredményeként arra a megállapításra jutott, hogy a deuteronomisztikus redakciónak jóval nagyobb szerepe van a mű kialakulásában, közelebből a hagyományok összekapcsolásában és teológiai hangsúlyok megteremtésében mint azt eddig a kutatás vallotta.

T. Veijola is elfogadja, hogy nagyrészt kész, átfogóbb hagyományösszefüggések (pl. a szövetségláda, Dávid felemelkedésének és trónutódlásának története) álltak a deuteronomisztikus redaktor rendelkezésére, de a királyság kezdetének tervszerű ábrázolása – a hagyomány alakítása és az új hangsúlyok – a szerkesztő tevékenység eredménye. A deuteronomisztikus redakció egymást követő három rétege megfelelő magyarázatokat ad az ellentmondásokra, feszültségekre, szembevetendő irodalmi kiegészítésekre. Feleletet ad a Saul és Dávid ábrázolásában mutatkozó ellentétes vonásokra. Ebben a formában nem a hagyományból vették át, hanem a folyamatos redakció látta el új és új vonásokkal. *T. Veijola* szerint ezért nem egy, hanem három Dávid-képről kellene beszélni, a deuteronomisztikus feldolgozás egy-egy rétegének megfelelően. Hasonló a helyzet a királyság ellentétes, királyság-barát és királyság-ellenes beállítottságú szövegeinek kérdésében. A két szövegtípus eredetét nem a prédeuteronomisztikus hagyományban kell keresni, hanem az egyes rétegek közötti különbségben: a DtrH jóindulat-

tal értékeli a királyság intézményét, míg a DtrP, főleg a DtrN ellenséges a királysággal szemben.

2. Prédeuteronomisztikus hagyományok Sámuel könyvében

a) Hagyományok Sámuelről, a frigyládáról és Saulról

Az 1 Sám 1–15. fejezetekben Sámuelről, Saulról találhatók hagyományok, amelyeknek magja a királyságot megelőző korból, illetve a korakirályság időszakából ered. A jelenlegi összefüggésből nem könnyű elhatárolni a legősibb hagyományegységeket, minthogy ezeket a deuteronomisztikus redakció során átdolgozták, illetve a deuteronomisztikus szellemnek megfelelően fűzték folyamatos elbeszéléssé.

A Sámuel- és Saul-hagyomány vonatkozásában az 1 Sám 1–15. fejezetekben *W. Dietrich* (1987) és *P. Mommer* (1990) nagyobb prédeuteronomisztikus hagyomány-össze-függést keres Saul királysága kezdeteinek bemutatásáról.

Sámuel gyermekkorának története (1 Sám 1–3) beleépült a Siló szentélyével, a szövetséglárával és az Éli családjával foglalkozó hagyományba. Az összefüggésnek hosszabb előtörténete van, s nem lehet eldönteni, hogy létezett-e Sámuel gyermekkorának elbeszélése, mint önálló egység. Kétségtelen azonban, hogy alapját ősi hagyomány szolgáltatja: Sámuel születése és szolgálata Silóban (1), Éli fiai (2, 12–17, 22–26). Az ismeretlen próféta és Sámuel jövendölése Éli házaról (2, 27–36; 3, 11–14) viszont már feltételezi, hogy Ebjatórt, Éli leszármazottát kizárták a jeruzsálemi papi szolgálatból. Hanna éneke (2, 1–10) később került az elbeszélésbe. – Az 1 Sám 7. fejezet, amely Sámuel a filiszteusok elleni háborúval kapcsolatban bíráként mutatja be, fokozottan deuteronomisztikus feldolgozású. A fejezet magvát alkotó 15–17. versek és a 8, 1–3 azonban ősi hagyományegységek, s Sámuel közép-palesztinai tevékenységének emlékét őrzik. – A királyság intézményének bevezetéséről az 1 Sám 8–12. fejezetei több hagyományt őriztek meg. Ezek más-más epizódhoz fűződve és eltérő megítélésben mutatják be a királyság felállítását, de arról tanúskodnak, hogy Sámuelnek döntő szerepe volt az eseményekben.

Az 1 Sám 4, 1b–7, 1 és 2 Sám 6. fejezetekben elkülöníthető a frigyláda történetének hagyománya. Stílusa, szókincse és tematikája alapján összefüggő, önálló hagyománynak tekinthetjük. A láda sorsát beszéli el attól

kezdve, hogy őrzési helyéről, Silóból elviszik és a filiszteusok kezére kerül. Majd elmondja azokat az eseményeket, amelyek a láda birtoklása kapcsán a filiszteusoknál történtek, akik végül visszaszolgáltatták az izraelitáknak. A 2 Sám 6. fejezet tovább folytatja történetét, Dávid Jeruzsálembe viteti és ott helyezi el a szövetség ládáját. Mindezekben Sámuel személye nem szerepel. Az 1 Sám 4, 1b–7, 1 alapja még a Dávid előtti időszakból származik, s röviden elmondja a láda történetét. Jelenlegi formája további kiegészítésekkel a deuteronomisztikus feldolgozás eredménye. A 2 Sám 6 alapja a jeruzsálemi papi körökből eredő elbeszélés Dávid vagy Salamon korából. A szövetségláda-hagyomány részleteit olyan valaki gyűjtötte össze és foglalta egybe, aki a jeruzsálemi papsághoz tartozott, valószínűleg még a templom felépítése előtti időben. Célja volt arra rámutatni, hogy a láda Jeruzsálembe vitele Jahve akarata volt, és ezzel összefüggésben Jeruzsálem legitimitását és jelentőségét igazolni.

A láda-hagyomány általánosan elfogadott terjedelmével (1 Sám 4, 1b–7, 1; 2 Sám 6) szemben *F. Schicklberger* (1973) a láda-elbeszélés alapját mindössze az 1 Sám 4*. fejezetre korlátozza, amely az északi királyságra utaló, és Silóban vagy környékén lejátshódott katasztrófa elbeszélése lehetett. Ez a Kr. e. VIII. században Judába került, ahol Hiszkija király uralkodása idején irodalmilag és teológiailag feldolgozták Isten ládája történelmi hatalmának bemutatására. A 2 Sám 6. fejezet nem tartozik a láda-elbeszélés irodalmi feldolgozásához. – A 2 Sám 6. fejezetet *G. Hentschel* (1994) szintén nem tekinti az ősbiblia láda-hagyomány részének.

A Saul-hagyomány ősbiblia rétege eredetileg önálló egységből állt, amelyeket a deuteronomisztikus redakció kapcsolt folyamatos elbeszéléssé. Részei a következők: Sámuel királlyá keni Sault (1 Sám 9, 1–10, 16), Saul győzelme az ammoniták felett, amelyben a karizmatikus vezetőkhez hasonlóan jár el (lásd: Bírák kve) (1 Sám 11), Saul harcai a filiszteusok ellen (1 Sám 13–14) és az amalekiták ellen aratott győzelem (1 Sám 15) deuteronomisztikusan feldolgozott elbeszélésének alapja is ehhez az ősi réteghez tartozik.

b) Dávid felemelkedésének története (1 Sám 16–2 Sám 5, [6–8])

Sámuel könyvében két nagyobb összefüggés található, amelyeket a deuteronomisztikus redakció már mint kész forrást talált, és a történeti mű szerkesztésekor felhasznált. Az első Dávid felemelkedése történetének

nevezik (1 Sám 16–2 Sám 5, [6–8]). A részhagyományokat folyamatos elbeszéléssé kapcsolva Dávid történetét beszéli el, miként lett egész Izrael királya: első mozzanata, hogy Sámuel titokban királlyá keni Dávidot (1 Sám 16, 1–13), s Dávid Izrael feletti uralmával végződik (2 Sám 5, 1–5; 6–8).

Az irodalmi egység létezésére *L. Rost* hívta fel a figyelmet (1926), s azóta általában elfogadott a szakemberek között. Nem egészen világos azonban az összefüggés lehatárolása. Vitatott az 5. és 6–8. fejezetek hovatartozása, amelyek Dávid uralkodásának eseményeit vezetik tovább és már a következő nagy irodalmi egységet, Dávid trónutódlásának történetét készítik elő (2 Sám 9–20; 1 Kir 1–2). Van olyan vélemény, amely szerint a 2 Sám 5, 10-t kellene Dávid uralomra jutása lezárásának tekinteni, amely Jeruzsálem elfoglalása után így fejezi be elbeszélését: „Dávidnak egyre nőtt a hatalma, és vele volt Jahve, a Seregek Istene.” Mások viszont – s ez a vélemény inkább elfogadható – a 6–8. fejezeteket is az összefüggéshez tartozónak vélik, mert bennük ér teljes kibontakozásához Dávid sikere. Ezeknek a fejezeteknek szerkezete kétségtelenül összetett. Közéjük illesztett a 6. fejezet, a szövetségláda elbeszélésének utolsó részlete (1 Sám 4–6; 2 Sám 6). A 7. fejezet a Nátán-jövendölést tartalmazza, a 8. fejezet pedig Dávid uralmának kiterjesztése a környező népekre.

Dávid uralomra jutásának története ősbibliai hagyományokat ölel fel, amelyek feldolgozása nem mindig egyenletes. Ennek ellenére vitathatatlan az egész elbeszélés összefüggő szerkezete, amely Dávid uralomra emelkedésének célirányos ábrázolásában mutatkozik meg. Célja annak igazolása, hogy Dávidot Jahve akarata és segítsége emelte a trónra. Az összefüggés keletkezésére és a különböző részhagyományok feldolgozására *A. Weiser* (1966) *J. H. Grönbaek* (1971) *R. Rendtorff* (1971) és *O. Kaiser* (1990) keresett magyarázatot. A részletekben való eltérések ellenére abban meg egyeznek, hogy az elbeszélésösszefüggés nem egyszerre keletkezett, hanem fokozatosan alakult ki.

Esetenként következtetlenségek találhatók az események elbeszélésében, mint pl. miként jut Dávid Saul udvarába (mint hárfás Saul felvidítására 1 Sám 16, 14–23; vagy Gólját legyőzése révén 1 Sám 17), vagy duettek (Dávid kétszer megy a filiszteusokhoz 21, 11 és 27, üldözés közben kétszer kíméli meg Dávid életét 1 Sám 24 és 26), az elbeszélés menetének áttekinthetetlensége (Dávid és Saul ellenségeskedésének kibontakozása és Dávid menekülése az 1 Sám 19. fejezettől).

A mai elbeszélés lényegi formájának keletkezési ideje a korakirályság időszaka. A szerzők nagy többsége a Kr. e. késő X. századra gondol, de a

IX. század sem zárható ki. A részhagyományok kialakulásáról nem lehet biztosat mondani, de eredetük az események tanúira mehet vissza *J. Van Seters* (1984) véleményével szemben, aki Dávid uralomra jutásának történetét egészében fogság utáni eredetűnek tartja. Mint láttuk, a kutatók általában elfogadják, hogy az elbeszélés alapja prédeuteronomisztikus hagyomány.

c) Dávid trónutódlásának története (2 Sám 9–20; 1 Kir 1–2)

Sámuel könyvének másik nagy egysége Dávid trónutódlásának története (1 Sám 9–20; 1 Kir 1–2). A történet összefüggő egész, amely eredetileg – a deuteronomisztikus redakció előtt – önálló volt. Ha vannak is benne részhagyományok, kezdettől fogva egységes gondolat alapján szerkesztették.

A trónutódlás történetének egységes szerkesztését elutasítja *P. R. Ackroyd* (1981), amely szerinte eredetileg nem zárt kompozíció, hanem fokozatosan nőtt egybe. A történet egységének és lehatárolásának további tisztázását *O. Kaiser* (1988) is szükségesnek tartja. Sámuel könyvéhez írt kommentárjában *G. Hentschel* (1994) a könyv forrásai között szintén nem említi meg Dávid trónutódlásának történetét, hanem helyette udvari történetről (*Hofgeschichte*) beszél, amelynek részleteit 2 Sám 13. és 20. fejezete közötti szövegekből sorolja fel. *D. M. Gunn* (1978) úgy véli, hogy a prédeuteronomisztikus hagyományanyag növekedésének tisztázatlansága miatt nem lehet a Dávid uralmáról szóló hagyományban a trónutódlás történetét elhatárolni, amelyhez már a 2 Sám 2–4. fejezetek zöme is hozzátartozik. Ezért *D. M. Gunn* a trónutódlás története helyett Dávid király történetéről (*Story of King David*) beszél. Nincs teológiai vagy politikai célzata, hanem csupán érdekesítő történet. Ez nem jelenti azt, hogy minden történelmi alapot nélkülöz, csak az a probléma, hogyan lehet benne a történelmi részeket elkülöníteni. Az elbeszélés szájhagyományból ered, de az eseményektől nagyobb időtáv választja el.

A történet Dávid nagylelkűségének bemutatásával kezdődik Jonatán fia, Meribbaal iránt (2 Sám 9), majd Dávid Batsebával történt házasságtörésével és Salamon születésével folytatódik (2 Sám 10–12). Ezután leírja, hogy Dávid utódlásra jogosult fiai miként esnek el az uralomtól: Amnon (2 Sám 13), Absalom (2 Sám 15–20), s végül bemutatja az udvari pártok vetélkedésének hátterében, hogyan veszíti el Adonija Salamonnal szemben az uralkodás jogát (1 Kir 1–2). Az egész elbeszélésnek kétségtelenül van politikai célzata, de a konkrét cél megjelölésében eltérnek a vélemények.

A trónutódlás történetének irodalmi egységére szintén *L. Rost* (1926) hívta fel a figyelmet. Véleménye szerint a történet célja, hogy Salamon uralmát legitimizálja. Arra a kérdésre válaszol, amelyet Nátán intézett Dávidhoz: „...ki üljön utódnak uram és királyom trónjára?”, s a válasz így hangzik: „...Salamon lesz utánam a király, ő ül helyettem a trónra” (1 Kir 1, 27. 30). Más szerzők, *L. Delekat* (1966) *E. Würthwein* (1974) viszont nem látják ennyire egyértelműnek az egész elbeszélés Salamont, sőt Dávidot támogató jellegét, hanem inkább királyságellenes alapbeállítottságúnak tartják. Úgy vélik, hogy a történet jellemábrázolásai Dávidról és Salamonról nem állnak összhangban a róluk adott pozitív teológiai értelmezéssel, amely egyébként szövegszerűen kevés. Ezért inkább egy alaprétegbe dolgozott másodlagos kiegészítésnek kell tekinteni a Salamon (és Dávid) uralmát támogató részeket. Külön említendő *E. Würthwein* megállapítása, aki a 2 Sám 10–20. és 1 Kir 1–2. fejezetekben kimutatja egy Dávid- és Salamon-ellenes, s ugyanakkor egy Salamon uralmát igazoló beállítottság létezését. Szerinte az egész trónutódlás-elbeszélés királyságellenes alapbeállítottságú, míg a Salamon királyságát teológiailag és politikailag igazoló réteget csak másodlagosan dolgozták a történetbe. Ezzel akarták megfordítani a királyság ellen irányuló élet. A szerzőt az északi törzsek körében kell keresni. *J. Kegler* (1977) nem fogadja el ezt a véleményt és azt állítja, hogy az egész trónutódlás történet tisztelettel és együttérzéssel beszél a királyságról, míg *F. Crüsemann* (1978) szerint az elbeszélés nem egyértelműen királyságellenes, hanem mindkét beállítottság egyszerre megtalálható benne. – *E. Würthweintől* függetlenül más kutatók, *F. Langlamet* (1976 és 1977) és a három-réteg modellt alkalmazó *W. Dietrich* (1972) *T. Veijola* (1977) és *W. Werner* (1988) is rámutattak egy dinasztia-barát, Salamont támogató redakciós réteg létezésére az elbeszélésben. A három-réteg modell szerint azonban a mű alaprétege támogatja a királyságot (DtrH), és csak a két későbbi redakciós réteg (DtrN és DtrP) kritikus beállítottságú királyság intézményével szemben.

A Dávid udvaráról és trónutódlásáról szóló elbeszélés fontos történeti forrás erről a korszakról, a korai izraelita és az ókori történetírás remekművének tekinthető. Mint irodalmi alkotás is rendkívüli teljesítmény. A szerző az elbeszélés eszközeit gazdagon alkalmazza az események bemutatásában, amelyeket rendkívül életszerűen és drámaian ábrázol. Ezért joggal feltételezhető, hogy szemtanúja volt a történeteknek és a királyi udvar köreiből tartozott. Az ábrázolás tekintetében a trónutódlás története meg lehetőségen „profánnak” hat. De annak ellenére, hogy a szerző elsősorban az emberi tényezők és összefüggések szerepét engedi szóhoz jutni, érzékelteti, hogy a jó és rossz emberi döntések háttérében rejtett isteni vezetés érvényesül: „mert Jahve így rendelkezett” (2 Sám 17, 14 vö. 2 Sám 11, 27; 12, 24; 14, 14). Kapcsolatban áll a bölcsességi gondolkodással, amely felismeri az isteni irányítást a történelemben, az emberi cselekedetekben (*G. von Rad*). Keletkezési ideje Salamon kora, de a salamoni ország kettészakadása után is íródhatott.

A trónutódlás történetét későbbre datálja *O. Kaiser* (1988), aki az egész alapelbeszélés keletkezését a Kr. e. VIII. század utolsó negyedébe helyezi. Egyedül áll *J. Van Seters* (1984) véleménye, amely szerint a trónutódlás története királyi udvari történet (Court History), s mint ilyen a fogság után keletkezett. Postdeuteronomisztikus eredetű, és nem tartalmaz ősi hagyományt. Mint *O. Kaiser* rámutat, az elbeszélés prédeuteronomisztikus keletkezése azonban felismerhető a szövegében található deuteronomisztikus feldolgozás nyomaiból, amelyek elkülöníthetők az ősbibliai hagyományanyagtól.

3. Sámuel könyvének célja

Sámuel könyve átfogó képet nyújt a királyság intézményét megelőző és azt előkészítő időszak eseményeiről (Sámuel), a királyság kezdeteiről (Saul) és az egységes izraelita állam megalakulásáról (Dávid) (kb. Kr. e. 1030–970). Sámuel még a bírák korához tartozik, de a királyság megalakulásában fontos szerepet játszik. A könyvből megismerhetők azok a körülmények – filiszteus veszély –, amelyek történetileg szükségessé tették a nemzeti erőket összpontosító királyság bevezetését. A szerző olyan hagyományokat állított egymás mellé, amelyek ugyan ellentétesen ítélik meg a királyság intézményét, de a kritikus hang ellenére is alapvetően isteni akarat megvalósulását látja benne. Saul rövid és sikertelen uralkodását Dávid követi, aki igazán Jahve akarata szerinti király, és a dinasztiája fennmaradására adott isteni ígéret egyben Izrael jövő reménységének alapja is. A Jahvét osztatlan szívvel szolgáló Dávid eszményi alakja messiási ígéretek hordozója.

Bár Sámuel könyve a korszak képét elsősorban vallási szempontból rajzolja meg, hagyományanyaga nélkülözhetetlen történeti ismeretek számára is. A hagyományok történeti értékének megítélésében figyelembe kell venni korukat, az egyes elbeszélések irodalmi műfaját, amely esetenként más és más. Gyakran ugyanis nemcsak a történetekről tudósítanak, hanem arról a benyomásról is, amelyet azok a nép emlékezetében és a róluk kibontakozott vallási hagyományban keltettek. A Dávidról szóló elbeszélések tekinthetők a legkiválóbbaknak a történeti tudósítás szempontjából, mint-hogy az események közvetlen és részletes ismeretén alapulnak. Szerzőjük a királyi udvar tagja lehetett. A Saulról szólóak főként vallási szempontból szemlélik személyét. Sok epikus elemet tartalmaznak, de uralkodásáról és történeti jelentőségéről alapvonalaiiban megfelelő képet nyújtanak. Sámuelről már nehezebb képet alkotni. A róla kialakult hagyományok különbö-

zösege, sőt, adott esetben ellentétessége arra utal, hogy alakja sokféle nyomot hagyott a nép emlékezetében: egyszerre úgy jelenik meg, mint nazir, pap, próféta és bíra. Közreműködésével alakult meg a királyság (*G. Fohrer*). Az egyes hagyományok azonban egyértelműen mint a Jahve-hit bajnokát és kiváló képviselőjét mutatják be.

Irodalom

L. Rost: Die Überlieferung von der Thronfolge Davids, BWANT 6, Stuttgart 1926; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943), Tübingen 1976¹, 61–72 old.; – *G. von Rad*: Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (1944): Ges. Stud. I. München 1971, 148–188 old.; – *A. Alt*: Das Grossreich Davids (1950): Kleine Schriften II., München 1964¹, 66–75 old.; – *H. Wildberger*: Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums, ThZ 13 (1957), 442–469 old.; – *E. Jenni*: Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Joshua bis Könige III. Das deuteronomische Geschichtswerk, Th R NF 27 (1961) 98–146/136–141 old.; – *A. Weiser*: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, FRLANT 81, Göttingen 1962; – *K. D. Schunk*: Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes, BZAW 86, Berlin 1963; – *R. A. Carlson*: David the choser. King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel, Stockholm 1964; – *L. Rost*: Das kleine Credo und andere Schriften zum Alten Testament, Heidelberg 1965; – *H. J. Boecker*: Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches, WMANT 31, Neukirchen-Vluyn 1966; – *A. Weiser*: Die Legitimation König Davids. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufsteig, VT 16 (1966) 325 old. köv.; – *L. Delekat*: Tendenz und Theologie der David–Salomon Erzählung: Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 26–36 old.; – *J. A. Soggin*: Das Königtum in Israel, BZAW 104, Berlin 1967, 27–76 old.; – *G. von Rad*: Zwei überlieferungen von König Saul (1969): Ges. Stud. II. München 1973, 199–211 old.; – *R. N. Whybray*: The Succession Narrative. A Study of II. Sam 9–20 and I. Kings 1 and 2, SBT 2, 9, 1969; – *F. Langlamelet*: Les récits de l’institution de la royauté (I Sam VII–XII), RB 77 (1970) 161–200 old.; – *L. Schmidt*: Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1970, 120–188 old.; – *B. C. Birch*: The Developpement of the Tradition on the Anointing of Saul in I. Sam 9, 1–10, 16, JBL 90 (1971) 55–68 old.; – *J. H. Gronbaek*: Die Geschichte vom Aufsteig Davids (I Sam 15–2 Sam 5), Tradition und Komposition, ATThD 10, Kopenhagen 1971; – *R. Rendtorff*: Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufsteig Davids: Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad, München 1971, 428–439 old.; – *H. Schulte*: Die Entstehung der Gesichtsschreibung im Alten Israel, BZAW 128, Berlin 1972, 105–180 old.; – *F. Schicklberger*: Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches, FzB 7, Würzburg 1973; – *R. E. Clements*: The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in Sam VIII, VT 24 (1974) 398–410 old.; – *E. Würthwein*: Die Erzählung von der Thronfolge Davids, – theologische oder politische Gesichtsschreibung? ThSt (B) 115, Zürich 1974; – *T. Veijola*: Die ewige Dynastie, AASF 193, Helsinki 1975; – *V. Fritz*: Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung I

Sam 9–11, ZAW 88 (1976) 346–362 old.: – *F. Langlamet*: Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalamonienne de I. Rois I–II., RB 83 (1976) 321–379. 481–528 old.; – *D. M. Gunn*: Traditional Composition in the Succession Narrative, VT 26 (1976) 214–29 old.: The Story of King David, Sheffield 1977; – *W. Dietrich*: David in der Überlieferung und Geschichte, VF 22 (1977) 44–64 old.; – *T. Veijola*: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, AASF 198, Helsinki 1977; – *F. Crüsemann*: Die Widerstand gegen das Königtum, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn 1978; – *J. Kegler*: Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit, CThM A 8, Stuttgart 1977; – *C. Conroy*: Absalom, Absalom! Narrative and Language 2 Sam 13–20, AnBib 81, Roma 1978; – *F. Langlamet*: David et la maison de Saul, RB 86 (1979) 194–213. 385–436. 481–513 old.; 88 (1981) 321–332 old – *D. M. Gunn*: The Fate of King Saul, Sheffield 1980; – *P. R. Ackroyd*: The Succession Narrative (so called), Interpretation 35 (1981) 383–396 old.; – *J. P. Fokkelman*: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel I. King David, StSN 20, Assen 1981; – *F. Langlamet*: David, fils de Jessé. Une édition prédeuteronomiste de l'„histoire de la succession“, RB 89 (1982) 5–47 old.; – *H. Donner*: Die Verwerfung des Königs Saul, SWG J. W. Goethe Univ. 19. 5, Wiesbaden 1983 – *A. D. H. Mayes*: The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History, London 1983, 81–105 old.; – *J. Van Seters*: In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origin of Biblical History, New Haven and London 1983; – *R. P. Gordon*: 1–2 Samuel, OT Guides, Sheffield 1984. 1987; – *T. Veijola*: David in Keila, RB 91 (1984) 51–87 old.; – *D. Barthélemy, D. W. Gooding, J. Lust, E. Tov*: Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. OBO 73, Fribourg–Göttingen 1986; – *G. Bettenzoli*: Samuel und Saul in geschichtlicher und theologischer Auffassung. ZAW 98 (1986) 338 köv. old.; – *J. P. Fokkelman*: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel II. The Crossing Fates, StSN 23 Assen 1986; – *T. Steidl*: David statt Saul. ZAW 98 (1986) 39–55 old.; – *H. J. Stoebe*: David und Uria, Bib 67 (1986) 388–396 old.; – *U. Becker*: Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums (am Beispiel von 1 Sam 8): Altes Testament und christliche Verkündigung, FS A. H. J. Gunneweg, M. Oeming und A. Graupner szerk., Stuttgart 1987, 246 köv. old.; – *W. Dietrich*: David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel. BWANT 122, Stuttgart 1987; – *J. Floss*: David und Jerusalem. ATS, St Ottilien 1987; – *O. Kaiser*: Beobachtungen zur sogenannten Thronfolgeerzählung Davids, ETHL 64, 1988, 5–20 old.; – *W. Werner*: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes, BZAW 173, Berlin–New York 1988, 197–302 old.; – *U. Berges*: Die Verwerfung Sauls, FzB 61, Würzburg 1989; – *A. Fischer*: David und Batseba. Ein literarkritischer und motivegeschichtlicher Beitrag zu II. Sam 11, ZAW 101 (1989) 50–59 old.; – *V. Ph. Long*: The Reign and Rejection of King Saul. SBL Diss Ser 118, Atlanta/Georgia 1989; – *R. C. Bailey*: David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12, JSOTS 75, Sheffield 1990; – *J. P. Fokkelman*: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel III. Throne and City. StSN 27, Assen 1990; – *G. H. Jones*: The Nathan Narrative, JSOTS 80, Sheffield 1990; – *O. Kaiser*: David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16–20. ETHL 66, 1990, 281–291 old.; – *T. Veijola*: David. Ges. Stu-

dien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments, Göttingen 1990, 107 köv. old.; – *P. Mommer*: Samuel. Geschichte und überlieferung, WMANT 65, Neukirchen-Vluyn 1991; – *R. Wonneberger*: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel Überlieferung, FRLANT 156, Göttingen 1992; – *G. Hentschel*: Gott, König und Tempel, EThS 22, Leipzig 1992.

Kommentárok

H. P. Smith (ICC) 1899, 1977; – *K. Budde* (KHC) 1902; – *H. Gressmann* (SAT) 1910 (1922³); – *W. Caspari* (KAT) 1926; – *H. W. Hertzberg* (ATD) 1953 (1974³) angol nyelven (OTL) 1964; – *J. Mauchline* (NCeB) 1971; – *H. J. Stoebe* (KAT³) I. 1973; – *P. Ackroyd* (CBC) 1971. 1977; – *P. K. McCarter* (AB) I. 1980, II. 1984; – *F. Stolz* (ZBK) I–II. 1981; – *R. W. Klein* (WBC) I. 1983; – *R. P. Gordon*: I–II., Exeter 1986; – *A. A. Anderson* (WBC) II. 1989; – *W. Brueggemann* (Interp) 1990; – *G. Hentschel* (NEB) I–II. 1994.

16. §. 1–2 KIRÁLYOK KÖNYVE

1. A Királyok könyvének végső formája

a) A Királyok könyvének felosztása

A könyv nevét onnan kapta, hogy Juda és Izrael királyainak történetét tartalmazza. A Királyok könyve eredetileg egy egységet alkotott. Két könyvre (részre) osztása az ókori görög fordításra, a LXX-ra vezethető vissza, amely a Sámuel és a Királyok könyvét egybevéve az I–IV. Királyságok könyvére osztotta fel. Ezt a beosztást vette át a Vulgata is I–IV. Királyok könyve címen. A héber bibliában általánosan a Kr. u. XV. századtól kezdve terjedt el a két részre bontás.

b) A Királyok könyvének szerkezete, tartalma

A Királyok könyve Dávid halálával, s utódjának, Salomonnak trónra lépésével kezdi elbeszélését, s a két királyság történetét Szamária, majd Jeruzsálem pusztulásától a babiloni fogságig – mintegy 400 év eseményeit – mutatja be. A könyv elbeszélésének kezdetéről megoszlanak a vélemények. Többen úgy vélik, hogy Salomon trónra lépése és Dávid halála (1 Kir 1–2) még Dávid trónutódlása történetének része, illetve befejezése, amelyek Sámuel könyvéhez tartozó nagyobb egységek (2 Sám 9. fejezetétől). A továbbiakban a Királyok könyvének jelenlegi kánoni formáját vesszük a magyarázat alapjául.

A Királyok könyve szerkezetileg három részre bontható:

- I. 1 Kir 1–11: Salamon története
- II. 1 Kir 12–2 Kir 17: Juda és Izraeli története Izrael megsemmisüléséig (722)
- III. 2 Kir 18–25: Juda története Jeruzsálem elfoglalásáig (587), kiegészítve Gedalja helytartóságának és Jojachin megkegyelmezésének (561) elbeszélésével.

A könyv tartalma:

I. Salamon története (1 Kir 1–11)

Salamon trónra lépését családi viszályok és intrikák kísérik, Adonija királlyá kiáltatja ki magát, Dávid azonban Salamont nevezi ki utódjává. Dávid meghal. Salamon leszámol ellenfeleivel (1–2). Uralkodá-

sát fény és dicsőség kíséri (3–10). Istentől bölcsességet kér, hogy Izrael népét méltóképpen tudja kormányozni. Így kapott bölcsessége megnyilvánul uralkodásának minden területén: a két asszony vitájában, királyságának megszervezésében, példabeszédeinek számszerű nagyságában (3, 1–5, 14). Alkotásai közül kiemelkedik a jeruzsálemi templom, amelyet méltó szertartásokkal szentelnek fel. Építkezései kiterjednek az egész ország területére (5, 15–9, 25). Nagysága kivívja Sába királynőjének csodálatát is. Salamon kiterjedt kereskedelmi kapcsolatokat épít ki az ókori Kelet királyaival. Gazdagsága kincseinek számszerű nagyságán mérhető (9, 26–10). Uralkodásának árnyoldalai is vannak: Salamon Jahve iránti odaadása nem töretlen, idegen feleségeinek isteneit is tiszteli. Külső ellenségei mellett belső nehézségek is kísérik uralkodását. Jerobeám lázadása előrevetíti a későbbi szakadás árnyékát (11).

II. Juda és Izrael története Izrael megsemmisüléséig (1 Kir 12–2 Kir 17)

Salamon halála után az északi törzsek önálló királyságot alapítanak Jerobeám uralma alatt, míg Salamon utóda, Rechabeám csak Juda felett rendelkezik. Az ország politikai szakadását vallási megosztás is követi. Jerobeám felújítja Bétel és Dán szentélyét, amelyet a próféták helytelenítenek (12, 1–14, 20). A két királyság történetét a királyok uralkodásának párhuzamos bemutatása írja le (14, 21-től kezdve). A 17. fejezettől új elbeszéléssorozat kezdődik. Illés tevékenysége Izraelben Acháb uralkodása idején. Acháb háborúi Arám királya ellen (1 Kir 17–2 Kir 1). Illés tevékenységét Elizeus folytatja, történetéhez sok csodajel fűződik és korának politikai eseményeiben is tevékenyen részt vesz. Az arám háború tovább folytatódik. Elizeus utasítására egyik tanítványa királlyá keni Jehut, a hadsereg vezérét, aki az Omri dinasztíától véres palotaforradalommal magához ragadja a hatalmat Izraelben. Ezzel párhuzamos esemény Judában az Atalja királynő elleni államcsíny és Joás trónra lépése. Joás és Joachász uralmának leírása. Elizeus halála (2 Kir 2–13). A 2 Kir 14. fejezetétől ismét Juda és Izrael királyainak párhuzamos története folytatódik egészen Izrael pusztulásáig és Szamária elfoglalásáig (2 Kir 14–16). A deuteronomisztikus redaktor értékelése Izrael vallási és erkölcsi eltévelyedéséről, amelynek isteni büntetéseként következett be a történeti katasztrófa. A szamáriaiak eredetének leírása (27).

III. Juda története Jeruzsálem pusztulásáig (2 Kir 18–25)

Judában vallási szempontból kiemelkedik Hiszkija király uralma, akit Jahve iránt őszinte buzgóság vezet. Tanácsadója Izajás próféta. Uralkodásának jelentős politikai eseménye: Szancherib, asszír király nem tudja elfoglalni az ostrom alá vett Jeruzsálemet (18–20). Az istentelen Manasse és Amon uralmát (21) Józija követi, aki vallási reformot hajt végre a templomban talált törvénykönyv alapján (22, 1–23, 30). Tragikus halála után a bekövetkező események előre vetítik Jeruzsálem és Juda katasztrofális pusztulásának árnyékát. Joachász rövid uralkodása után Jojakim következik, akinek ingatag politikája kihívja Nebukadnezsár büntető hadjáratát Juda ellen. Az elsőnek deportáltak között van Jojakim fia, Jojachin király is. Helyére Nebukadnezsár Cidkiját teszi meg Juda királyának. Cidkija is fellázad Babilon uralma ellen és ennek következménye Nebukadnezsár újabb hadjárata. Elfoglalja és lerombolja Jeruzsálemet, s most végleg megszünteti Juda királyságát. A lakosság egy részét Babilonba deportálja (23, 31–25, 21). – Juda tartomány fölé Gedalja személyében helytartót állít, akit azonban meggyilkolnak (25, 22–26). A könyvet egy rövid megjegyzés zárja le: a fogságba hurcolt Jojachin királynak Evil-Merodach, Babilon királya visszaadja szabadságát (25, 27–30).

c) A deuteronomisztikus feldolgozás

A Királyok könyve a Deuteronomisztikus Történeti Mű részeként a királyok korát mutatja be Dávid halálától a babiloni fogságig, mely a Jahvé-től való elpártolás sorozata. Jahve ezért büntette Izraelt egészen a babiloni fogságig, az ajándékba kapott haza, Palesztina földjének elvesztéséig. A Királyok könyve nagy és sokszínű forrásanyagot ölel fel: a királyok rövid és monoton életrajzától a terjedelmesebb elbeszélésig (Salamon története) vagy a prófétai körökből származó elbeszélésciklusig (Illés, Elizeus ciklus). Az egész mű keretét és egységét a deuteronomisztikus redakció teremtette meg, amelynek szövegei az egyes királyok életrajzánaak bevezető és záró megjegyzéseiben és az eseményekkel kapcsolatos tanbeli reflexióban találhatók.

A Királyok könyve nem egyetlen szerző műve és kánoni formája sem egyszerre keletkezett, hanem fokozatosan alakult ki. Úgy véljük, hogy keletkezésének magyarázatát azoknak a megoldási kísérleteknek körében kell keresni, amelyek a Királyok könyvének fogság előtti írásos (a 2 Kir

23, 25a-ig terjedő) változatával számolnak. Ezt a változatot, valószínűleg nem egy fokozatban, a fogság idején Juda Józija halálától a fogságig terjedő történetével s a Jojachin király kiszabadulásáról szóló szakasszal (2 Kir 23, 26–25, 30) kiegészítették és visszamenőleg redakciós értelmező betoldásokkal látták el.

A Királyok könyvének meghatározó szerepe van a Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) keletkezéséről kialakított elméletekben. A kutatók fontos következtetéseket vonnak le belőle a deuteronomisztikus tevékenység meghatározására, az egész Mű keletkezési idejére, terjedelmére, és kialakulására. Ezért a Királyok könyvét gyakran a teóriák egészében tárgyalják. Az ismételések elkerülése végett mint megközelítési módot csak röviden említjük meg a különböző elméleteket és csak azokra a szerzőkre utalunk, akik a Királyok könyvének részletes elemzésével foglalkoznak (bővebben lásd 12. §. Deuteronomisztikus Történeti Mű, 283–303. old). Ma a biblikus kutatás körében a DtrG és benne a Királyok könyvének magyarázatára négy modell állapítható meg, de ezeken belül az egyes kutatók gyakran az alaptípus különböző változatait dolgozták ki. – *M. Noth* (1943) a Dt 1–2 Kir 25-ig terjedő DtrG-t egyetlen, a fogság idején tevékeny deuteronomista szerző tervszerűen szerkesztett művének tekintette, aki egyúttal a Királyok könyvének szerzője is. Ő vette be a próféták és a háborúk elbeszéléseit is a könyvbe. *M. Noth egy szerző modelljét* a további kutatás módosította és további modellek alakultak ki. – *Az F. M. Cross* nevével fémjelzett *blokkmodell* azzal számol, hogy a Királyok könyve, ill. DtrG időbeli egymásutánban két vagy több redakciós egység (blokk) összekapcsolásából alakult ki, úgy, hogy ezeknek szerzői redakciós tevékenységüket egyúttal a megelőző egységbe is kiterjesztették. A blokkok közül legalább egy fogság előtti keletkezésű (általában a 2 Kir 23, 25a-ig terjedően), vagyis a Királyok könyve, ill. a DtrG eredete a királyság idejére megy vissza. Két redakciós fokozattal számol *F. M. Cross, R. D. Nelson, R. E. Friedman, J. Provan, S. L. McKenzie*, három fokozattal számol *H. Weippert, A. Lemaire*. Bár időben megelőzi Cross-iskola kialakulását itt kell megemlíteni *A. Jepsen* (1953) nevét, aki szerint a Királyok könyvében a Dávidtól Hiskijáig terjedő leírás alapja egy fogság előtti szinkronikus királykrónika, amely Kr. e. 587 után egy papi majd egy nebiisztikus, prófétabarát feldolgozást nyert. – *A R. Smend* nevével fémjelzett *rétegmodell* szerint a Műben 2 Kir 25-ig terjedően három, fogsági korú redakciós réteg létezése állapítható meg. A rétegek egyike a DtrH (H = Historikus) alapréteg, másik kettő az alapréteget bővítő kiegészítő réteg, a DtrP (P = Próféta) és a DtrN (N = Nomista), de újabban még további rétegeket is megállapítottak. A rétegmodell szerint a Királyok könyve, ill. a DtrG a fogság idején keletkezett. A könyv deuteronomisztikus redakciójával *W. Dietrich* foglalkozott behatóan, és az ebből levont következtetései alapján dolgozta tovább *R. Smend* három rétegre vonatkozó indításait. *E. Würthwein* és *G. Hentschel* Királyok könyvéhez írt kommentárja pedig a három réteg alapján magyarázza a művet. A rétegmodell alapján a Királyok könyvének alaprétegét a DtrH teremtette meg, amelyet a DtrP prófétai elbeszélésekkel bővített, míg a DtrN csak kisebb-nagyobb értelmező részekre szorítkozik. Az Elizeus elbeszélések (2 Kir 2: 3, 4–8, 15; 13, 14–21), az arám háború elbeszélések (1 Kir 20), és az Isten emberéről szóló elbeszélés-

sek (1 Kir 13), és az 1 Kir 3, 11-be helyezett elbeszélések Salamonról a deuteronomisztikus irodalmi tevékenység utáni kiegészítések. – Az ún. *keverékmódel* a réteg és a blokkmodell elemeit kombinálja (N. Lohfink, A. D. H. Mayes, M. A. O'Brien). Az egyes szerzők különböző hangsúlyokkal és a részletekben egymástól eltérően magyarázzák a DtrG, s benne a Királyok könyve kialakulását, de elfogadják, vagy lehetőknek tartják (N. Lohfink) egy fogság előtti, a 2 Kir 23, 25a-ig terjedő változatának létezését, amelyet fogság utáni redakció kiegészített.

aa) Bevezető és záró megjegyzések

Az egyes királyok életrajzának bevezető és záró megjegyzései alkotják a Királyok könyvének keretét, amely összefoglalja a forrásszöveget és megteremti a kronologikus folyamatosságot.

A bevezető megjegyzések szerkezete:

- 1° a király trónra lépésének szinkronszerű datálása, tekintettel a másik ország királyának uralkodási évére (Juda királyának trónra lépését tehát Izrael királyá uralkodási évével határozza meg és viszont). A szinkronizálás csak addig lehetséges, amíg a két ország létezett);
- 2° királyi székhelye;
- 3° uralkodásának időtartama (esetenként régens éveinek bevonásával);
- 4° ítélet a király jámborságáról (csak Juda királyainál);
- 5° a király életkora trónra lépésekor (csak Juda királyainál);
- 6° a király anyjának neve és adott esetben származási helye.

Például:

„Izrael királyának, Jerobeámnak 27. esztendejében Amacja fia, Uzija lett Juda király. Tizenhat éves volt, amikor király lett és ötvenkét esztendeig uralkodott Jeruzsálemben. Anyját Jecholjának hívták és jeruzsálemi volt. Azt tette, ami kedves volt az Úr szemében, egészen úgy, ahogy apja tette...” (2 Kir 15, 1–4).

A záró megjegyzések szerkezete:

- 1° utalás a felhasznált történeti forrásokra, gyakran tartalmukról szóló megjegyzéssel;
- 2° tudósítás a király haláláról;
- 3° „eltemették atyáihoz” kifejezés (csak Juda királyainál);
- 4° a király utódának megnevezése.

Például:

„Uzija történetének többi részét, amit csak végbevitt mind följegyezték Juda királyai történetének könyvében. Akkor Uzija megtért atyáihoz és Dávid városában temették el. Fia, Jotam lett a király helyette” (2 Kir 15, 6–7).

Dávid, Salamon és I. Jerobeám történeténél csak a záró megjegyzés található, de Rechabeámtól kezdve megtalálható a bevezető és záró megjegyzés egyaránt.

Ezek a formulák többnyire változtatás nélkül visszatérnek az egyes uralkodóknál. Amikor bizonyos uralkodóknál – akár részben, akár teljesen – hiányzik a bevezető és záró megjegyzés által alkotott keret, azt különleges sorsuk indokolja (pl. hiányzik a záró megjegyzés a Jehu által meggyilkolt Jorám és Achaszja esetében, s hiányzik a bevezető megjegyzés Jehunál).

bb) A könyv tanbeli reflexiói

A deuteronomisztikus redakció másik jelentős tanúsága a könyv tanbeli – a Deuteronomium szellemét tükröző – reflexióiban található: az egyes királyokról mondott ítéletekben és egy-egy jelentősebb esemény kapcsán hosszabb fejtegetésben (pl. Izrael pusztulásának okai 2 Kir 17).

1° Ítélet a királyokról

A királyok könyvében az egyes királyokról mondott ítélet szerepe ugyanaz, mint a Bírak könyvében visszatérő deuteronomisztikus formuláé, amely felidézi a nép bűnét és az azt követő isteni büntetést. Amíg a bírak idejében a népre, addig a királyok korában az egyes királyokra hárítja a szerző a felelősséget. Az ítélet mértéke (normája) a Deuteronomium szellemében, Józija király idejében végrehajtott kultuszcentralizáció, amelynek alapelve: egyetlen Isten – egyetlen kultuszhely: a jeruzsálemi templom. Elutasítja a pogányság minden formáját, meghirdeti a szentély egyetlenségét, követelve a magaslatok és más kultuszhelyek eltörlését. A királyokat aszerint értékeli, hogy a jeruzsálemi templomon kívül más kultuszhely létezését engedélyezték-e, és mennyire őrizték a Jahve-hit tisztaságát. Az ítélet visszatérő formája a következő: „azt tette, ami helyes (vagy rossz) Jahve szemében”.

Izrael királyait egyértelműen elítéli. Esetükben a „Jahve szemében rossz” nem más, mint „Jerobeám bűnének” követése, vagyis a Jerobeám által bevezetett Jahve-tisztelet folytatása Bétel és Dán szentélyében: „Így

pusztult el (Zimri) bűnei miatt, azért mert azt tette, ami gonosznak számít Jahve szemében, s Jerobeám nyomdokaiba lépett, a bűnnek útjára, s Izraelt is bűnbe vitte” (1 Kir 16, 19). Nem kerül el ezt az ítéletet Jehu sem (2 Kir 10, 31), aki egyébként Baál tisztetét kiirtotta Izraelben. – Hasonlóképpen „Jahve szemében gonosznak” számít a bírák korában is kárhozottat bálványimádás (1 Kir 16, 13), Acháb bűne, Baál kultuszának bevezetése (1 Kir 16, 31–32; 22, 53–54 stb.).

Juda királyainak értékelése kedvezőbb, s részben elismerő ítéletet mond róluk. Az ő esetükben a „Jahve szemében gonosz” a magaslatok, tehát a jeruzsálemi templom kívül más kultushelyek engedélyezése (1 Kir 14, 22–23 stb.), vagy idegen istenek kultusza (2 Kir 21, 2 köv. 21–22). – A megdicsért királyok közül — „azt tette, ami helyénvaló Jahve szemében, mint őse, Dávid” – maradéktalanul csak Hiszkiját és Józiját ismeri el, amellyel kifejezésre juttatja az általuk végrehajtott teljes kultuszreformot, a magaslatok és egyéb kultushelyek eltörlését (2 Kir 18, 3; 22, 2). A többi királyról csak mérsékelt elismeréssel nyilatkozik: „Azt tette, ami helyénvaló Jahve szemében, mint őse, Dávid... ledöntötte a bálványt... hanem a magaslati helyeket nem szüntette meg” (Aza, Jehosafát, Joás, Amacja, Uzija és Jotam: 1 Kir 15, 11–14; 22, 43–44; 2 Kir 12, 3–5; 14, 3–4; 15, 3–4. 34–35).

2° Nagyobb deuteronomista-deuteronomisztikus egységek

A királyok könyvében több olyan egység látható, amelyekben egy-egy esemény kapcsán a deuteronomista-deuteronomisztikus szellem jut kifejezésre. Ezek a szövegek különféle: nagyobb beszédek, összefoglalások és fenyegető prófétai beszédek.

Nagyobb beszédek és összefoglalások elsősorban Salamon történetében vannak. A Salamon uralkodását követő időszakban Szamária és vele az északi ország pusztulása után található hosszabb értékelő fejtegetés. Salamon történetének középpontjában áll a templom építésének elbeszélése (1 Kir 5, 15–8, 66). A deuteronomista-deuteronomisztikus teológia gondolatai – a templom hely, amelyről Jahve nevének jelenlétét ígerte (1 Kir 8, 29), és odaadó hűség Jahve parancsa és rendelkezése iránt (8, 56 köv.). – Salamon templomszenteléskor mondott imájában jutnak legteljesebben kifejezésre (8, 22–61). Salamon két látomásában (Gibeonban 3, 4–15; a templom felszentelése után 9, 1–9) az isteni parancsoknak való engedelmességet és az azt követő isteni áldást hangsúlyozza. A második látomás egyszerre kilátásba helyezi az áldás és pusztulás lehetőségét az en-

gedelmesség vagy elpártolás szerint, miként Józsué búcsúbeszédében (Józs 24) és Sámuel búcsúbeszédében (1 Sám 12). Salamon történetének deuteronomisztikus részeihez sorolják még a Salamon halála után büntetésként bekövetkező szakadás előkészítését (1 Kir 11, 14–40), amelynek magja a Silóból való Achija próféta jelképes cselekedete és azt értelmező szavai Jerobeámhoz, az eljövendő királyhoz (11, 29–39). – Izrael pusztulása hosszabb deuteronomisztikus szellemű fejtegetés (2 Kir 17, 7–23) mutatja be az északi ország szomorú sorsának okait: bálványimádással megszegték a Jahve iránti hűséget, és „Jerobeám bűnét” követték.

A deuteronomisztikus redakció tanúi azok az ismétlődő részletek, amelyek próféták fellépését beszélik el, akik a királyok és a királyi ház pusztulását hirdetik. Majd ha bekövetkezett a kilátásba helyezett pusztulás, megállapítást nyert, hogy mindez Jahve szava szerint történt, amit a próféták által üzent. Így a Silóba való Achija Jerobeám ellen (1 Kir 14, 7–11; 15, 29–30), Hanani fia, Jehu Bása ellen (1 Kir 16, 1–4. 11–12), Illés Acháb ellen (1 Kir 21, 19–24; 22, 38; 2 Kir 9, 36; 10, 17), Elizeus egy tanítványa mondja Jehunak Acháb háza ellen (2 Kir 10, 9–10), Jahve szolgálói, a próféták által üzen Manasszénak (2 Kir 21, 10–16; 24, 2).

A pusztulást meghirdető beszédeknek meghatározott szerkezetük van. Bevezető formával kezdődnek („ezt mondja Jahve”), majd a fenyegetés megindoklása követi („mivel hogy...”), s ezt a fenyegetések („íme, én...”), a jellegzetes kifejezésekkel („bűnbe vitted népemet, Izraelt”, „kiirtom házadból mind, aki férfi”, „aki... házadból a városban hal meg, azt felfalják a kutyák, aki a határban hal meg, az ég madarainak lesz a martaléka”). Később következik a hivatkozás a meghirdetett büntetés bekövetkezésére („Amikor királlyá lett, Jerobeám egész házát kiirtotta... Jahve szavai szerint, amelyeket szolgálja, Achija által hallatott Jerobeám bűnei miatt...”).

2. Prédeuteronomisztikus hagyományok a Királyok könyvében

A Királyok könyvét megalkotó deuteronomisztikus iskola gazdag forrásanyagot használt fel, amelyeket részben megnevez, részben kikövetethetők a könyv szövegéből. Ezek a következők.

a) A Királyok könyvében megnevezett források

A Királyok könyve három forrását nevezi meg: „Salamon történetének könyve”, „Izrael királyai történetének könyve” és „Juda királyai történeté-

nek könyve”. A felsorolt művek kétségtelen léteztek, és a Királyok könyvének nem szoros értelemben vett elbeszélő anyaga lényegében belőlük származik.

A deuteronomisztikus szerkesztés a felsorolt könyvekből valószínűleg a következő anyagokat vette át: kronológia, a trónutódlás körüli különleges események (pl. 1 Kir 15, 27 köv.), megjegyzések a királyok székhelyéről (pl. 1 Kir 12, 25) és építkezéseiről (pl. 1 Kir 22, 39), adókról és háborúkról (pl. 2 Kir 15, 19–20).

Jellegük – a hivatalos történetírással való kapcsolatuk – meghatározásában csak következtetni lehet. Valószínűleg kivonatokat képeztek a hivatalos királyi évkönyvekből és hozzáférhetők voltak a nyilvánosság számára. Ezért is említi hivatkozásként a Királyok könyve olvasóinak.

Salamon történetének könyve

A Salamon története könyvére való hivatkozás az 1 Kir 3–11 – Salamon története – végén található (1 Kir 11, 41). Az idézett könyv sajátosságaira azért az 1 Kir 3–11 összefüggésből próbálnak következtetni. Főként azokat az adatokat vették belőle, amelyek felsorolásszerűen képet adnak Salamon udvaráról és tevékenységéről: adatok Salamon építkezéseiről és a felhasznált anyagról (1 Kir 6 és köv.; 9, 15–19), üzleti vállalkozásai és kincsei (1 Kir 9, 26–28; 10, 11–12. 14–22. 26–29), főtisztviselői (1 Kir 4, 2–6) és az ország tizenkét kerületének kormányzói (1 Kir 4, 7–19). Ezenkívül tartalmazott még utalásokat Salamon bölcsességéről és egyéb nagy tetteiről (1 Kir 11, 41). A könyv nem kronologikusan, inkább tematikusan szedte sorrendbe anyagát.

Izrael királyai történetének könyve

A művet a Királyok könyve először I. Jerobeám történeténél említi (1 Kir 14,19), utoljára pedig Pekach uralmával kapcsolatban (2 Kir 15, 31). Hosea, utolsó izraeli király esetében már nem találunk utalást rá. Lehetséges hogy a királyság utolsó, zűrzavaros esztendeiben az évkönyvek vezetésére nem került sor.

Juda királyai történetének könyve

A könyvről először Rechabeám uralkodása kapcsán (1 Kir 14, 29), utoljára pedig Jojakim történetére való hivatkozással (2 Kir 24, 5) történik

említés. Akárcsak Izrael királyai esetében, Juda utolsó királyával, Cidkijával kapcsolatban sincs hivatkozás a forrásként szolgáló munkára.

b) Prófétai történetek

Az 1–2. Királyok könyvének összefüggésében nagyobb teret kapnak a prófétákról szóló elbeszélések, amelyekből három ciklus emelkedik ki: az Illésről, az Elizeusról és az Izaiásról szóló elbeszélések.

Az Illés-ciklus

Az Illés-ciklus elbeszélései az 1 Kir 17–19; 21. és a 2 Kir 1. fejezetekben találhatók, amelyek két királyról szóló bevezető, illetve záró megjegyzés által alkotott keretbe illeszkednek: Acháb (1 Kir 16, 29–30. és 22, 39–40) és Ahaszja (1 Kir 22, 52–54 és 2 Kir 1, 17–18) közé. Megfigyelhető, hogy a jelenlegi ciklus eredetileg önálló elbeszélésekből jött létre.

Az Illés-ciklusban két típusú elbeszélés állapítható meg. Az egyik típus eseményei egy kivételével Acháb korában játszódnak. A háttér Acháb vallásilag közömbös politikája adja, aki az izraelita és a kánaanita eredetű lakosság egyenlőségének megteremtésére törekedett, hogy ezzel a kánaánitákat is tevékenyen bevonja országának életébe. Ugyanakkor a keleti uralkodókra jellemző királyi despotizmus gyakorlatát kívánta bevezetni. Mindez kihívta a Jahve-tisztelők ellenállását, amelynek Illés fellépése adott hangot. Az elbeszélések tehát a tényleges eseményekből indulnak ki. Illés történeti tevékenységének emlékét őrzik.

Az első típus elbeszélései a következők:

a nagy szárazság és az eső adománya (1 Kir 17, 1 és 18, 1a–2a. 16 köv. 41–46), istenítélet a Kármel-hegyen (1 Kir 18, 19–40); teofánia a Hóreb-hegyen (1 Kir 19, 3b. 8b. 9–12. 13); Illés meghívja Elizeust (1 Kir 19, 19–21); Nábot szőlője (1 Kir 21, 1–9. 11–20); Ahaszja jóslatot kér (2 Kir 1, 2–8. 17a).

Ezekhez a történetekhez járul a hagyomány különböző állapotaiból származó hat epizód, amelyekben fokozottan érvényesülnek Illés személyének és működésének bemutatásában a népies elbeszélés ábrázoló elemei.

A másik típushoz tartoznak:

Illés a Kerit pataknál (1 Kir 17, 2–6); Illést a careftai özvegy élelmezi (1 Kir 17, 7–16); a careftai özvegy fiának feltámasztása (1 Kir 17, 17–24; 18, 1a); Illés és Obadjahu találkozása (1 Kir 18, 2b–15); Illést megerősíti Jahve angyala (1 Kir 19, 4–8); Illés megkísérelt elfogatása (2 Kir 1, 9–16).

A bemutatott két elbeszéléssorozatról bontakozott ki az Illés-hagyomány az északi országban. Legkorábban Jehu uralmától kezd formát ölteni, végső határ a deuteronomisztikus redakció. Az Illés-ciklus nem a próféta életrajzát akarja nyújtani, hanem emlékének őrzésével hitet akar kelteni, és a próféta által a baálizmus ellen elindított küzdelmet folytatni. Személyében Mózes szelleme kelt életre. A Mózes és Illés közötti kapcsolatot a Hóreb hegyén történt teofánia elbeszélése mutatja be (1 Kir 19 vö. Ex 33, 22; Ex 19, 9). Illés szellemét a Hóreb-hegyi kinyilatkoztatás kizárólagossága és a mózesi hagyomány védelme jellemzi. Neve is ezt fejezi ki: Illés = Eljahu: Jahve az én Istenem. Ugyanez jut kifejezésre a Kármel-hegyen mondott imájában: „Engedd, hogy ez a nép fölismerje: Te, Jahve vagy az Isten, te térítsd meg szívét” (1 Kir 18, 37).

Elizeus-ciklus

Az Elizeus-ciklust Illés elragadtatásának elbeszélése nyitja meg, bár az epizód hovatartozásában eltér a szerzők véleménye. Az Elizeus-hagyomány meglehetősen zárt összefüggést alkot: 2 Kir 2; 3, 4–8, 15; 9, 1–10; 13, 14–21. Az Illés-hagyományoktól különböző, önálló hagyományról van szó, noha kétségtelen egymásra gyakorolt hatásuk.

Elizeus Illés örököse és művének folytatója, de Elizeus bemutatásában új vonások is felfedezhetők. Illés a Jahve-hit magános harcosa, míg Elizeus kíséretként a próféta tanítványai követik, szemtanúi az „Isten embere” csodálatos hatalmának. Az Elizeus-ciklusban megszorodnak a csodás jelenségek. Megfigyelhető, hogy amíg Illés a hit szolgálatában teszi csodáit, addig Elizeus csodái az emberek megsegítése érdekében történnek.

Az Elizeus-hagyományban szintén két elbeszéléstípust különböztetnek meg:

A hagyomány első típusát egy népies csoda-történetekből álló elbeszéléssorozat alkotja. Ezeket a Gilgallal való vonatkozás kapcsolja össze.

Az első típushoz tartozó elbeszélések a következők: Illés elragadása (2 Kir 2, 1–18), amelyhez még Elizeus által történt meghívását is hozzávesszük (1 Kir 19, 19–21). A két elbeszélés Elizeust Illés utódként mutatja be. Ide tartozik még két kisebb csoda-elbeszélés (2 Kir 2, 19–22. 23–24), az özvegy olaja (2 Kir 4, 1–7), a sunemi asszony fia (2 Kir 4, 8–17), a fiú feltámasztása (2 Kir 4, 18–37), a mérgezett étel (2 Kir 4, 38–41), a kenyérszaporítás (2 Kir 4, 42–44), az elveszett és megkerült fejsze (2 Kir 6, 1–7). A 2 Kir 8, 1–6-ban elbeszélte történet, amely Elizeus halálát feltételezi, szintén ide sorolható.

A hagyomány második típusa olyan elbeszélésekből áll, amelyek vonatkozásában vannak a kor történeti eseményeivel és az első hagyományréteggel való összekapcsolásukig önállóak voltak. Megközelítik a történeti elbeszéléseket, de a népies hagyomány sok elemét tartalmazzák. Közös vonásuk, hogy bemutatják Elizeus politikai jelentőségét. Az Omri dinasztia utolsó idejében játszódnak, és leírják a Jehu dinasztia uralomra jutását, amelyben szerepe volt Elizeusnak.

Az második hagyománytípushoz tartozó elbeszélések a következők: Naamán gyógyítása (2 Kir 5. f.); Elizeus elfog egy arám csapatot (2 Kir 6, 8–23); Elizeus és a damaszkuszi Hazael (2 Kir 8, 7–15). Az Illés-ciklusban található Acháb-történetekhez hasonlítanak: Izrael és Juda hadat visel Moáb ellen (2 Kir 3, 4–27), Izrael arám háborúja (2 Kir 6, 24–7, 20). Hasonló típus az az elbeszélés, amelyben Elizeus tanítványa Jehu királlyá keni (2 Kir 9, 1–10). Elizeus egy szimbolikus csodatettét írja le a 2 Kir 13, 14–19.

Az Elizeus-ciklus eredetének helye az északi királyság. Kialakulása és feldolgozása a IX. században veszi kezdetét, végső határa a deuteronomisztikus feldolgozás.

Elbeszélések Izajás prófétáról

A Királyok könyvében elbeszélések vannak Izajás prófétáról (2 Kir 18–20), amelyek három részre bonthatók: Jeruzsálem megmenekülése Szancherib asszír király hadjárata alkalmával (2 Kir 18, 13–19, 37); Hiszkija megbetegedése és meggyógyulása (2 Kir 20, 1–11); a babiloni Merodach-Baladan küldöttsége (2 Kir 20, 12–19). Mindhárom rész Hiszkija és Izajás kapcsolatát beszéli el. Az elbeszélések kisebb változtatással Izajás könyvébe kerültek (Iz 36–38).

Szancherib Kr. e. 701-ben a lázadó Hiszkija ellen hadjáratot vezetett, amelynek során rövid idő alatt elfoglalta Juda királyságának egész területét, Jeruzsálem azonban megmenekült. Jeruzsálem ostroma és megmenekülése a 2 Kir 18, 13–19, 37-ben három változatban található meg. Az első változat (2 Kir 18, 13–16) megfelel az ún. Taylor-prizmáról ismert asszír beszámolónak (AOT 352–354; ANET 287 köv.; TGI 67–69; TUAT I. Lief. 4, 388–389; ókori keleti történeti chrestomathia, Budapest 1964, 169–176), amely Szancherib hadjáratait örökíti meg. Eszerint az asszír uralkodó ostrom alá vette Jeruzsálemet, Hiszkija azonban behódolt és magas adókat fizetett, mire Szancherib felhagyott az ostrommal és Hiszkiját meghagyta Jeruzsálem királyának. Ez a bibliai változat Juda krónikájából eredhet. A másik változat egyike (2 Kir 18, 17–19, 9a. 36–37) szerint megérkezik az asszír küldöttség, amely felszólítja Hiszkiját Jeru-

zsálem behódolására, ezt követi Hiszkija imája a templomban, és Izajás biztatása, végül Szancherib távozása. Az elbeszélés aláhúzza az asszírok fennhéjázását Jahve hatalmával szemben, aki azonban megmutatja erejét, s az ellenséget szégyenteljes visszavonulásra kényszeríti. A másik változat (2 Kir 19, 9b–35) fokozza a próféta szerepét, s az ellenség vereségét Jahve angyalának beavatkozásával magyarázza. Mindkettőben a fő mozzanatok azonosak: az asszírok felhívása a kapitulációra, Hiszkijára gyakorolt hatása, Izajás ígérete, események az asszíroknál. Párhuzamos történetekről van tehát szó, feldolgozásukban a teológiai hatás különböző módon érvényesül.

3. A Királyok könyvének célja

A Királyok könyve mintegy 400 év történelmét fogja át, Dávid halálától a babiloni fogságig. Célja nem az egyes királyok, hanem az egész királyság történetének bemutatása, s a katasztrofális végkimenetel ábrázolása. A könyv redaktora gazdag forrásanyagot használ fel, amely munkájának történeti értékét tanúsítja. A Királyok könyvének eseményei az ókori Kelet történetével is kapcsolatba hozhatók. Számos cselekmény a környező államok történetírásának és más emlékeinek tükrében ellenőrizhető. Az archeológia eredményei is hozzájárulnak a kor alaposabb ismeretéhez.

A felhasznált történeti anyag ellenére a Királyok könyve a két királyságot, Judát és Izraelt nem a modern történetírás mércéjének megfelelően akarja ábrázolni. A két ország története vallásos esemény, amelyet a könyv a Deuteronomium szellemében értékel. A királyság kora a Jahve iránti hűtlenség története, amely Jahve jogos büntetéséhez, mindkét királyság megsemmisüléséhez vezetett. Ezért a politikai történelemből csak annyit közöl, amennyi vallásos céljának eléréséhez szükséges. Ez a szándéka kitűnik abból is, hogy felhívja a politikai részletek után érdeklődők figyelmét az ismert történeti forrásokra. A királyok vagy szereplők nagyságát nem politikai teljesítményeik szerint, hanem vallási szempontból mérlegeli.

Irodalom

H. Gunkel: Elias, Jahwe und Baal, Tübingen 1906; – *A. Alt*: Israels Gaue unter Salomo (1913); Kleine Schriften II. München 1964¹, 76–89 old.; Judas Gaue unter Josia (1925); Kleine Schriften II. 276–288 old.; Das Gottesurteil auf dem Karmel (1935); Kleine Schriften II. 135–149 old.; Der Stadtstaat Samaria (1945); Kleine Schriften III. 258–302 old.; – *M. Noth*: Überlieferungsgeschichtliche Studien (1943), Tübingen 1967¹, 66–87 old.; – *G. von Rad*: Die deuteronomische Geschichtstheologie in den Königsbüchern: Deuteronomium Studien, FRLANT 58, Göttingen 1948, 52–64 old.; – *C.*

F. Whitley: The Deuteronomistic Presentation of the House of Omri, VT 2 (1952) 137–152 old.; – G. Fohrer: Elia, AThANT 53, (1957) Zürich 1968²; – E. Jenni: Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Joshua bis Könige III. Das deuteronomistische Geschichtswerk, Th R NF 27 (1961) 98–146/142–146 old.; – W. Würthwein: Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel, ZThK 59 (1962) 131–146 old.; – A. Jepsen–R. Hanhart: Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, BZAW 88, Berlin 1964; – J. Debus: Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreiches in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, FRLANT 93, Göttingen 1967; – B. S. Childs: Isaiah and the Assyrian Crisis, SBT II/3, London 1967; – A. Jepsen: Noch einmal zur israelitisch-jüdischen Chronologie, VT 18 (1968) 31 köv. old.; – J. A. Soggin: Das Königtum in Israel, BZAW 104, Berlin 1967; – O. Steck: Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968; – H. Chr. Schmitt: Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972; – H. Weippert: Die „deuteronomistischen“ Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher, Bib 53 (1972) 301–339 old.; – W. Dietrich: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972; – P. Welten: Nabots Weinberg (1 Kön 21), EvTh 33 (1973) 18–32 old.; – R. Smend: Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von Reg 17–19, VT 25 (1975) 525–543 old.; Der biblische und historische Elia, VTS 28 (1975) 167–184 old.; – F. Langlamet: Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I. Rois I–II., RB 83 (1976) 321–379. 481–528 old.; – A. Schmitt: Entrückung–Aufnahme–Himmelfahrt, FzB 10, Stuttgart 1976²; – G. Hentschel: Die Elija-Erzählungen, ETHSt 33, Erfurt 1977; – W. Dietrich: Israel und Kanaan, SBS 94, Stuttgart 1979; – R. E. Clements: Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A Study of the Interpretation of Prophecy in Old Testament, JSOTS 13, Sheffield 1980 (1984); – H. D. Hoffmann: Reform und Reformen, AThANT 66, Zürich 1980; – M. Delcor: Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2 R 23: Mélanges bibliques et orientaux, FS H. Cazelles, Kev-laer–Neukirchen 1981, 91–123 old.; – G. Hentschel: Die geschichtlichen Wurzeln der Elia-Tradition: Dein Wort beachten, J. Reindl szerk., Leipzig 1981, 33–43 old.; – Chr. Levin: Der Sturz der Königin Atalja, SBS 105, Stuttgart 1982; – H. Seebass: Art. Elia, TRE 9, 1982, 498–502 old.; Art. Elisa, TRE 9, 1982, 506–509 old.; – H. Spickermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 124, Göttingen 1982; – S. Timm: Die Dynastie Omri, FRLANT 124, Göttingen 1982; – A. D. H. Mayes: The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History London 1983, 105–132 old.; – G. Vanoni: Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11–12, ATSAT 21, St Otilien 1984; – G. Hentschel: Elija und der Kult des Baals: Gott der einzige. Zur Entstehung des Monoteismus in Israel, E. Haag szerk., QD 104, Freiburg i.Br. 1985, 54–90 old.; – G. Vanoni: Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23, 25–25, 30, Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt, Botschaft, BETL 68, Leuven 1985, 357–362 old.; – A. F. Campbell: Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel–2 Kings 10), CBQ.MS 17, Washington/DC 1986; – F. J. Gonçalves: L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque

ancienne, EB N.S. 7, Paris 1986; – *A. Lemaire*: Vers l'histoire de la Rédaction des Rois, ZAW (1986) 221–236 old.; – *E. Vogt*: Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr., AnBib 106, Roma 1986; – *O. Kaiser*: Art. Jesaja/Jesajabuch, TRE 16, 1987, 636–658/653–655 old.; – *J. G. McCornvilles*: Narrative and Meaning in the Books of Kings, Bib 70 (1988) 31–49 old.; – *I. W. Provan*: Hezekiah and the Books of Kings, BZAW 172, Berlin–New York 1988 – *Y. Minokami*: Die Revolution des Jehu, GThA 38, Göttingen 1989; – *Chr. Seitz*: Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah, BZAW 176, Berlin–New York 1989; – *E. Würwein*: Zur Opfergabe Elias I. Reg 18, 21–39: Prophet und Prophetenbuch, FS O. Kaiser, V. Fritz–K. F. Pohlmann–H. Chr. Schmitt szerk., BZAW 185, Berlin–New York 1989, 277–284 old.; – *L. Camp*: Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18–20, Münsteraner Theol. Abhandlungen 7, Altenberge 1990; – *Chr. Hardmeier*: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II. Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin–New York 1990; – *Chr. Levin*: Die Instandsetzung des Tempels unter Joasch Ben Ahasja, VT 40 (1990) 51 köv. old.; – *E. Ruprecht*: Die ursprüngliche Komposition der Hiskija–Jesaja–Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ZThK 87 (1990) 33 köv. old.; – *R. H. Lowery*: The Reforming Kings. Cults and society in First Temple Judah, JSOTS 120, Sheffield 1991; – *Chr. Seitz*: Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39, Minneapolis 1991; – *W. Thiel*: Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, VTS XLIII, Congress Volume Leuven 1989, Leiden 1991, 148–171 old.; – *S. L. McKenzie*: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History, VTS XLII, Leiden 1991; – *A. Laato*: Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah an the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times, Con. Bib. OT 33, Stokholm 1992; – *Chr. Levin*: Erkenntnis Gottes durch Elija, ThZ 48 (1992) 329 köv. old.

A 2 Kir 22–23. fejezetre vonatkozó irodalmat lásd a Deuteronomiumnál

Kommentárok

I. Benzinger (KHC) 1899; – *R. Kittel* (HK) 1902; – *H. Gressmann* (SAT) 1910 (1922²); – *A. Sanda* (EHAT) 1911/12; – *J. A. Montgomery* – *H. S. Gehman* (ICC) 1951; – *R. de Vaux* (JB) 1958²; – *J. Gray* (OTL) 1964 (1977²); – *M. Noth* (BK) 1968; – *J. Robinson* (CNEB) 1972, 1976; – *E. Würwein* (ATD) I. 1977 (1985²), II. 1984; – *G. Hentschel* (NEB) I. 1984, II. 1985; – *S. J. de Vries* (WBC) I. 1985, – *T. R. Hobbes* (WBC) II. 1985.

EXCURSUS: A TÖRTÉNETÍRÁS IZRAELBEN

1. Az Ószövetség történetiszemlélete

Az ókori Kelet számos írott történeti emléket hagyott ránk, amelyek beszámolnak uralkodók tetteiről, hadjáratairól vagy építkezéseiről. Segítségükkel betekintést nyerünk városok, városállamok vagy nagybirodalmak életébe. Ezeknek a dokumentumoknak felhasználásával lehetővé válik, hogy összefüggőbb képet alkossunk egy-egy kor eseményeiről. A leírás realitásában és részletességében, főként pedig az évszázadok átfogó eseményösszefüggés bemutatásában kiemelkedik Izrael történetírása. A múlt páratlan ábrázolását Izrael hitében gyökerező történetiszemlélete tette lehetővé.

a) A jahvizmusban gyökerező történetiszemlélet

Izraelben mindig a hit szemszögéből nézték a múlt eseményeit. Ezért az Ószövetség történetiszemlélete elválaszthatatlanul összekapcsolódik Izrael Istenébe – a magát a történelemben kinyilatkoztató –, Jahvéba vetett hítével. Izrael Jahve nagy történeti tetteinek felsorolásával vallja meg ezt a hitét. A történeti hagyomány és a próféták pedig Jahve üdvözítő vagy büntető tevékenységével hozzák kapcsolatba a történelem különböző eseményeit. Az ószövetségi ember meggyőződése, hogy a történelemben Isten nyomaival találkozik, amelyeket egyedül a hit fényében ismerhet meg. Isten rejtett tevékenységének ismeretében pedig megértheti azokat az összefüggéseket és indítékokat, amelyek a történelmet irányítják. Ez a magyarázata annak, hogy az izraelita olyan nagy érdeklődéssel és valóságérzéssel fordul a történelem eseményei felé.

Isten történelmet formáló tevékenységét jellemzi, hogy Izrael Istene az egész történelem korlátlan ura. Semmi sem történik akaratán kívül, s nincs helye a véletlennek. Teljhatalmának egyik megnyilvánulása, hogy nem lehet olyan tragikus történeti helyzet, amelyet ne tudna üdvösséggé változtatni. Ebből a meggyőződésből fakad a próféták hite Izrael jövőjének biztató végkimenetelében. A megsemmisüléssel fenyegető történeti eseményeket Jahve büntető ítéleteként fogják fel, amelyet Izrael megtérése elháríthat és üdvösséggé változtathat. Az Izrael büntetését végrehajtó pogány népek is csak Jahve eszközei, akiket az üdület végrehajtása után

megsemmisít. De még Jeruzsálem lerombolásakor és a babiloni fog-
ság alatt is megmarad a prófétizmusban a meggyőződés, hogy Isten
helyreállítja Izraelt.

Izrael gazdag üdvtörténeti tapasztalattal rendelkezik Jahve történelmet alakító
hatalmáról, aki képes a negatív eseményeket is beleilleszteni terveibe, az ember üd-
vösségére fordítani. Ennek a meggyőződésnek megfogalmazását találjuk József
történetében: „De József így beszélt hozzájuk: »Ne féljete! Vajon Isten helyettese
vagyok én? Ti rosszat forraltok ellenem, de Isten jóra fordította azt, hogy megvalósítsa,
ami van: életben tartson egy nagy népet«” (Gen 50, 20). – Ezzel a hittel találkozunk a
próféták szavaiban is. Isten felhasználta Asszíria és Babilon hatalmát Izrael fe-
nyítésére, de hatalmukkal visszaéltek Isten szándékain túl, ezért megsemmisülés vár
rájuk, hatalmuk semmivé válik (Iz 10, 7 köv.; 14, 1 köv.; 47, 1 köv.; Hab 1, 11). Ezekiel
látomása a csontmezőről Isten teremtő erejéről tanúskodik a történelemben: a Babilon
által leigázott és megsemmisített népet Jahve helyreállítja (Ez 37, 1–14; vö. 36, 1 köv.;
Iz 11, 1 köv.; Jer 32, 1 köv.).

Az ókori Kelet népei előtt sem volt ismeretlen az istenek beavatkozása a
történelem eseményeibe. Az istenek rendszerint jóslatokat vagy parancso-
kat intéztek a királyokhoz, amelyekkel felhívták őket valamilyen csele-
kedetre (pl. Asszíria királyait a hódításra), ám ők maguk kívül maradtak az
eseményeken. Izrael Istene azonban közvetlenül részt vesz a történések-
ben. Erre a próféták vagy a történeti hagyomány kifejezetten felhívják a fi-
gyelmet, sokszor rendkívül képies formában (Ex 14; Bír 6. f. köv.; 2 Kir
19, 32–36; Ám 1, 1 köv.; Ez 29, 1 köv. stb.). A történetírás fejlődésével
egyre jobban előtérbe kerülnek a közvetlen emberi tényezők összefüggé-
sei, az emberi indulatok és szándékok, viszont annál jobban sikerül meg-
mutatni a háttérben álló isteni tervet, amely szerint történik minden (lásd
pl. József története: Gen 37–50, Dávid trónutódlásának története: 2 Sám 9–
20; 1 Kir 1).

Az isteni, történelmet irányító tevékenységnek bemutatásában mindig
érvényesül Izrael hite: Jahve, Izrael Istene a történelem ura, és felette áll az
eseményeknek. Az Ószövetség felfogása szerint, noha Isten közvetlenül
tevékeny a történelemben, sohasem sodorják az események, hanem meg-
őrzi transzcendenciáját. Munkálója, de nem része a történelemnek, amely
az ember világához tartozik. Az Ószövetség mindig világosan megkülön-
böztette az Isten és az ember világát. Ezért a történelem minden isteni
közreműködés ellenére az ember tevékenységének eredménye, aki nem
csupán tehetetlen bábu Isten kezében, hanem felelősségteljes cselekvő és

számadásra szólítható. A jövőt a jelen cselekvésével alapozza meg (Oz 4, 9; Hab 2, 8). Tetteiért Isten bünteti vagy jutalmazza.

Jahve transzcendenciájának hitéből fakad Izrael történeteszemléletének mítoszellenes beállítottsága, és valóságérzéke is. Az ókori Kelet gondolatvilágában a történelmet megelőző kezdet mitikus múltba nyúlik vissza, amely még nem része ennek a történelemnek, az eredetben az isteni és evilági elemek elmosódnak. Ebből a kezdetből bontakozik ki az emberi és isteni valóság. Az időtlen, történelem előtti kezdetet a mítosz beszéli el. Magyarázata elszakad az emberi történelemtől, így a kezdet és a jelen között áthidalhatatlan űr támad. Izrael elutasította a mítoszt. A történelem kezdete ezért a jelen valósághoz tartozik, és nem az időtlenségbe torkollik. A kozmosz és a történelem kezdete Isten teremtettségéből indul el. Történetírásából kizárja a mítoszt, vagy ha felhasznál is mitológikus elemeket, akkor azokat nyomban demitizálja. A valóság szemlélet Izrael történetírásának egyik legnagyobb értéke.

b) A történelem egysége

A monoteizmus vezette Izraelt, hogy a történelmet egyetlen folyamatos és összefüggő egészként szemlélje. Jahve, Izrael Istene kizárólagos ura a történelemnek, amely így nem más, mint Jahve és Izrael párbeszéde. Ebben az Isten szól az emberhez, aki elfogadhatja vagy elutasíthatja a hozzá intézett üzenetet. A történelem egységét és töretlenségét a múltban, jelenben s jövőben párbeszédet folytató egyetlen Isten azonossága biztosítja, szemben az emberi partner állhatatlanságával. Az ókori Kelet történetírása az események háttérül gyakran az istenek egymás közötti ellentétét vagy harcát jelöli meg. Az Ószövetségben ez elképzelhetetlen. Jahve mellett az idegen Istenek semminek bizonyulnak, s a népek felett egyedül neki van hatalma, hogy rendelkezék velük. Jahve és az idegen istenek közötti vetélkedésnek nyoma sem található Izraelben.

A történelem monoteizmusban gyökerező egysége különösen a prófétizmusban jut kifejezésre. A próféták a jövőt hirdetik, de gyakran beszélnek Izrael jelenéről és múltjáról. Így a történelmi múlt, jelen és jövő összefüggésbe kerül. A próféta ezt azért teheti, mert meggyőződése, hogy a jelenben azt a Jahvét hirdeti, aki már a múlt nagy tetteiben kinyilatkoztatta magát Izraelnek, és akinek Izrael a jelenben is felelősséggel tartozik. Ugyanez a Jahve tartja kezében Izrael jövőjét is, amelyre biztosítékot nyújtanak a megelőző isteni tettek. A történelem egységét és folytonosságát

tehát a múltban, jelenben és jövőben tevékenykedő, és Izraellel párbeszédben álló Isten azonossága biztosítja. A próféták Jahve és Izrael kapcsolatát törhetetlen életközösségként mutatják be (Jahve Izrael jegyese: Oz 1–3; Izrael egész történetére kiterjesztve: Ez 16. f.), amelyet az ember hűtlensége sem tud megszakítani Isten hűségének állandósága miatt.

c) A történelem célossága

A történelem egysége további felismeréshez vezet: a történelem egy cél felé halad. Tehát nem örök, és nem ciklikusan ismétlődő, hanem befejezés felé tartó folyamat. Ez a befejezés lehet büntetés vagy üdvösség. Jahve és Izrael párbeszéde tehát minden emberi elutasítás vagy ellenkezés dacára valamilyen kibontakozás irányába tart. Jahve üdvözítő tevékenysége nem a természet, illetve az évszakok ciklikus körforgásában, hanem megismételhetetlen egymásutániségben történik. Az üdvtörténet egyes eseményeit az Ószövetség eleve célosan kapcsolja össze: „Bennünket azonban kivezetett onnan, hogy elvezéreljen, és nekünk adja azt a földet, amelyet atyáinknak esküvel megígért” (Dt 6, 23; vö. Lev 25, 38). A történelem célirányossága az Ószövetségben a kezdet és a vég, az ígélet és beteljesedés kettősségében jelenik meg, amelyben isteni üdvözítő terv valósul meg.

A történelemnek kezdete és vége van. Kiindulását jelenti a kozmosz és az ember teremtése. Izrael története akkor kezdődik, amikor Isten meghívja a pátriárkákat, s főként, mikor kinyilatkoztatja magát Mózesnek. A történelem végét főként a próféták hirdetik változatos formában, az ítélet elenére alaphangjuk az üdvösség: „Mert Jahve dicsőségének ismerete betölti majd a földet, miként a víz a tengert” (Hab 2, 14; vö. Iz 11, 9).

A kezdet és a vég a kiindulás és a cél távlatát ölti, amikor az ígélet és a beteljesedés kettősségében mutatkozik. Ábrahám, Izsák és Jákob sorsa és a nekik adott isteni ígéretek (haza, utódok) a beteljesedés irányába mutatnak, amely a Kánaánt elfoglaló Izraelben válik valósággá. A pátriárkai történetek magukon viselik a későbbi események jegyeit. Az Ábrahámmal kötött szövetség tűz- és fényjelek között jön létre. Ugyanaz a Jahve köti (Gen 15, 7), aki majd a Sínai-hegyen fény, füst, mennydörgés kíséretében Izrael népével lép szövetségre. Jákob (Gen 49. f.), Bileám jóvendölése (Num 23. f. köv.) Dávid háza irányába mutatnak.

Főként a prófétai igehirdetésben jut kifejezésre, hogy a történelem cél felé tart. Ebben az összefüggésben Isten a történelmet szövetsége betel-

jesítésére irányítja. A célbaérés biztos, még akkor is, ha a próféta szerint a vég a bűnös népen végrehajtott ítélet lesz. Általában elmondhatjuk azonban, hogy a prófétáknál fokozatosan egyre inkább előtérbe kerül a történelem beteljesedésének üdvösség-jellege. S minél inkább Jahve tettének ismerik fel a beteljesedést jelentő üdvösséget, annál erőteljesebben ruházzák fel eszkatologikus vonásokkal. Ezt az eltolódást elsősorban a fogság alatti és a fogság utáni prófétáknál figyelhetjük meg.

Az ígéret és beteljesedés távlata főként akkor lesz szembetűnő, amikor a történelem végpontja, a beteljesedés vonatkozásba kerül a kezdettel. A prófétáknál megígért történeti vég a történeti kezdetnek megfelelő újra-kezdés. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a történelem megismétlődik, a végpontban megvalósuló új kezdet messze felülmúlja az eredeti kezdetet, valóban újat hoz.

A kezdet és a vég összekapcsolása Ozeásnál található meg először. Szerinte Izrael még egyszer megéli a pusztai vándorlás időszakát, a szövetségekötő Jahve és népe szeretetének zavartalan idejét, amikor Jahve őt visszafogadja, újra szövetséget köt vele, és egyben az egész teremttel (Oz 2, 16 köv.). Ennek a szövetségekötésnek az lesz a tökéletessége, hogy nem lesz többé hűtlenség. – Izajás szerint úgy vezeti ki Jahve a fogságba hurcolt Izraelt Babilonból a síkságon át, ahogy egykor kivezette népét az egyiptomi szolgaságból (Iz 43, 16–21; 20 köv.). Izrael tehát ismét megéli az exodus eseményeit. Jeremiás szerint a jövőben Jahve új szövetséget köt Izraellel, amely tökéletesebb lesz mint a Sínai. Nem lesz többé szövetségsejés, és nem lesz szükség a szövetség tanítására sem, mert azt Jahve a szívekbe helyezi. Isten akaratát közvetlenül ismerik meg, és a bűnbocsánat érvényesül (Jer 31, 31–34; vö. Ez 34, 25 köv.).

A történelem a beteljesedés felé halad, s ezt az ember hűtlensége sem tudja megakadályozni. Jahve megbünteti Izraelt, de ígéreteit nem vonja vissza. Így a történelem az ígéret és beteljesedés összefüggésében isteni üdvtervet valósít meg, amelyet fokozatosan az ígérek tártak fel Izraelnek. A lépésről lépésre kibontakozó üdvterv végső fokon Isten országa megvalósulásához vezet. Az üdvterv lehetővé teszi a történelem megértését, az egyes események szélesebb összefüggésbe helyezését, és megvilágítja a jövőt is. Ezért Izraelt a múlt mindig a jelen és jövő távlatában érdekli.

d) Az izraelita történet szemlélet egyetemessége

Az izraelita gondolkodás felismerte a történelem értelmének egyetemes vonatkozását is. Izrael saját történelmét mindig más népekével összefüggésben szemlélte. Ennek oka nemcsak az, hogy Izrael sorsa összefonó-

dott az ókori Kelet népeinek történetével (Egyiptom, AsszírIA, Babilon stb.), hanem Izrael hitéből következik egyetemes látásmódja: Jahve, Izrael Istene a népek egyetlen Ura, mellette nincs más kezdeményező a történelemben.

Izrael és az ókori Kelet története összefüggnek. Izrael kezdete összekapcsolódik Egyiptom és Palesztina népeivel. Később megjelenik AsszírIA (VIII. sz.), Babilon (VII. és VI. sz.), majd Perzsia (a VI. század közepétől). A prófétizmus ábrázolásában a népek Jahve történelmet formáló tevékenységének eszközei, amelyeket felhasznál a bűnös Izrael büntetésére (Iz 10, 5–6; Jer 27, 1–11) vagy Izrael szabadítására (Iz 45, 1–6). Majd az ítéletet végrehajtó népeket is bünteti, mert túllépték a nekik szánt szerepet (Iz 10, 5–11; 14, 3–21).

Izrael azonban ennél többet is látott a „népekben”. A népek is Jahve alkotásai, s ezért egyetlen nagy közösséget alkotnak, amelynek Izrael is része. Ennek az egyedülálló felismerésnek tanúsága a népek táblája a bibliai őstörténetben (Gen 10. f.). Így jelenik meg az ókorban először az egyetemes történelem, s vele az emberi nem egységének eszméje. Izrael különleges helyzetét csak Isten kiválasztásának köszönheti. A népek közösségének eszméjéből következik, hogy ők is Isten gondviselésének tárgyai, és Izrael történetével összefüggésben eljutnak az üdvösségre, Jahve megvalósítására. Ennek köszönhető Izrael érdeklődése a népek története iránt.

A népek egyaránt Isten gondviselésének tárgyai: „Izrael fiai, nem vagytok-e ti is olyanok, mint a kusiták fiai? – mondja Jahve. Nem én hoztam fel Izraelt Egyiptom földjéről, a filiszteusokat Kaftorból, az arámokat Kirból?” (Ám 9, 7). – A népek a történelem végpontján eljutnak Jahve elismerésére: „Ezt mondja Jahve: Egyiptom szerzeménye, Etiópia nyeresége és a szábaiak, a nagy termetű férfiak hozzád mennek, tied leszel, megbilincselve vonulnak. Feléd fordulva imádkoznak: Csak nálad van Isten, nincs máshol, nincs más Isten” (Iz 45, 14 vö. Iz 2, 2–5; 19, 16–25; 40, 5; 43, 8–13; Ez 36, 23).

2. Az izraelita történetírás jellemzői

a) A szájhagyomány szerepe

Izraelben a múlt megőrzése és továbbadása nem az írásbeliséggel kezdődik és nem is kizárólag ahhoz kapcsolódik. Az Izrael kezdeteitől Dávid koráig (az államalapításig) terjedő időszak eseményeit nem szigorú értelemben vett történetírás őrizte meg. Ez csak a Kr. e. X. század első év-

tizedeiben kezdődik. E századokból a múlt emlékei a népies hagyományozás poetikus formájában, dalban és mondában maradtak fenn, amelyek írásba foglalásukig szájhagyomány állapotában éltek. Az államalapítás után a történetírás mellett (pl. a királyi évkönyvek, hivatalos feljegyzések stb.) a nép széles rétegeiben továbbra is megmarad az élő szájhagyomány és a szájhagyományban élő poetikus elbeszélés meghatározó szerepe. A történeti közlés Izraelben tehát túllépi a szigorúan vett történetírás határait.

Az elmondottakból következik, hogy az Ószövetség „történeti könyveinek” (Deuteronomisztikus és Krónikás történeti mű) megértése is csak a szájhagyomány megértésével lehetséges, mivel a történetírás is ebből nőtt ki. A szájhagyomány formái közül kiemeljük a poetikus elbeszélést, a mondát, döntő szerepe miatt. A monda műfajának részletes elemzése helyett csak azokra a vonásokra mutatunk rá, amelyek Izrael történetírásának megértéséhez szükségesek (részletesebben lásd: Hagyományformák a Pentateuchusban, 148–167. old.).

A monda, akárcsak a történetírás, a történelemről beszél, de más módon. Ezért téves az az elterjedt felfogás, amely szerint a monda minden történeti alapot nélkülöz, csupán kitalálás, a fantázia terméke. Ha tehát egy elbeszélést mondanak nevezünk, nem azt minősítjük, hogy a benne elbeszélte esemény igaz vagy hamis, megtörtént vagy kitalálás, hanem a hagyományozás formáját jelöljük meg.

A történetírás és a monda egyaránt a történelemmel foglalkozik, de más célból. A történetírás célja elmúlt események tárgyilagos, részletes és összefüggéseiben való rögzítése, a források kritikus értékelésével. A monda célja viszont nem a tárgyilagos és részletekbe menő tényközlés, hanem az oktatás és buzdítás. Ezért benne fokozottabban érvényesül az intuitív módon értelmező megértés. Az értelmezés azonban elsősorban nem az egykor létezett dolgokra, hanem arra az elmúlt eseményre vonatkozik, amely titokzatos módon jelenvaló, és a jelent meghatározza. A múlt iránt tehát nem önmagában, hanem a jelenre és a jövőre ható ereje miatt érdeklik.

Az elmondottakból következik, hogy a monda bizonyos tekintetben több, mint a történetírás. Az elmúlt dolgok aktualitását sokkal jobban ismeri és alkalmasabb arra, hogy az eseményeket jelenvalóvá tegye. Gyakran olyan dolgokat vagy eseményeket is megragad, amelyek a historikus előtt jelentéktelenek, kiesnek érdeklődési köréből. Jelentőségük

viszont annál nagyobb, mert hatásuk sokkal tovább tart és így meghatározzák az utódok életét. A monda feltételez egy sokkal szélesebb és mélyebb történelemfogalmat, mint amilyen a mai köztudatban él. A monda kezdetén – mint kristályosodási pont – legtöbb esetben egy történeti tény áll, de benne, vele kapcsolatban lecsapódtak a következő nemzedékek élményei és teológiai értelmezései. Ennyiben a mondában a múlt és az elbeszélő jelene együtt vannak, a történetírás viszont ezt szigorúan szétválasztja.

A múlt megjelenítésében és értelmezésében fontos szerepe van a képzeletnek és az élménynek, amely az eseményeket dramatizálja, sőt kiegészíti. A megjelenítés érdekében a monda előadása színes, felhasználja a képzelet teremthető erejét. A fantázia szerepét egy másik szempont is nélkülözhetetlenné teszi. A monda nem írásban, hanem szójhagyomány formájában keletkezik és él tovább, gyakran évszázadokon át. A szójhagyomány nem képes hosszú időn keresztül különböző hatásoktól mentesen megőrizni egy-egy esemény emlékét. A monda az emlékezés pontatlanságát vagy hiányát, a részletek feledését, a fantázia segítségével egészíti ki. Sokszor későbbi tényállás beépítésével mondja el a korábbi történeteket.

A megjelenítés további eszköze a tipizálás. Hogy lehetővé váljon a beleélés a hallgatónak, a monda nem a történetileg egyszerűen, hanem a történetileg tipikusnak akarja elbeszélteni, amelyben a mindenkori jelen adottság is láthatóvá válik. A következő nemzedékek saját sorsukat, tapasztalatukat is bemutatják a múlt eseményeiben. A tipikussá váló kitágulás során a kezdetben álló történeti tény gyakran háttérbe szorul, nemegyszer eltűnik. A tipizálás mértéke azonban esetenként más és más.

A mondában tehát egyszerre két elem kapcsolódik, sokszor egymástól elválaszthatatlanul: egy múltbeli esemény vagy adottság emlékének őrzése és a képzelet teremthető tevékenysége, amely a múltat megjeleníti és aktualizálja. A képzelet működése azonban az Őszövetség esetében nem jelenti azt, hogy a monda elszakad a valóságtól, mivel mindig a történelem szolgálatában áll. A képzelet csak annyiban jut szerephez, amennyiben erre a történelem lehetőséget nyújt. Az elbeszélő elemek mindig a való élet szokásait, viszonyait tükrözik, a későbbi nemzedékek ugyanis saját jelenük adottságát és tapasztalatát fejezik ki a múlt felidézésében. A rendkívüli események is elszakíthatatlan vonatkozásában maradnak a valósággal. Ennek a kapcsolatnak másik távlatát a monda háttérének ismerete világítja meg. A monda szójhagyomány formájában keletkezik és él tovább. A szójhagyomány viszont a népből nő ki és hordozója is a nép. Ezért a monda

mindig azt beszéli el, ami a nép szíven fekszik, és ahogyan a nép élményvilágában él, s így a valóság átfogóbb képet nyújt, mint gyakran a történetírás, amelyben elsődleges szereplők a királyok vagy az állam életében kiemelkedő emberek, és azok tetteit őrzi meg.

A szájhagyományban őrzött történeti emlék fennmaradásának biztosítékai voltak a kultuszhelyek, ahol nemzedékről nemzedékre adták át a hagyományt, és ünnepi alkalmakkor elbeszélték a múlt nagy eseményeit. A hagyományok megőrzésében a szentélyek papságának volt döntő szerepe, amelyet biztosított a nemzedékről nemzedékre szálló papi funkció egy-egy családon belül.

b) Az írott hagyomány

Izraelben az állam megalakulásával veszi kezdetét a történetírás, amelyet összefoglalóan hármassal jellemeznek: az eddig csak szájhagyományban élő múlt emlékének gyűjtése és írásba foglalása, – a kortörténet eseményeinek feljegyzése, – s végül a nagy, átfogó történeti művek keletkezése.

A királyság idején összegyűjtött és leírt szájhagyományból elsőként említjük a pátriárkák és a mózesi kor történeteit. Ezekből jön létre fokozatosan bővülve a Pentateuchus alapját képező elbeszélés-összefüggés. Hasonlóképpen ebben az időszakban történik az államot megelőző kor, a honfoglalás és a bírák kora emlékeinek feljegyzése. A legősibb írásos anyagot költői szövegek, a nemzeti múlt eseményeit megörökítő énekek képezik. Ilyen énekekből álló gyűjtemények létezése kitűnik az Ószövetség könyveiből, amelyek megnevezik a forrásként használt gyűjteményt. Így például a Num 21, 14–15 megnevezi Jahve harcainak könyvét, a Józs 10, 12–13 és 2 Sám 1, 18 pedig az Igazak könyvét. Az ősi nemzeti költészet legjelentősebb tanúja Debora éneke a Bírak könyvében, amely a Jábin kánaánita király hadseregén aratott győzelmet énekli meg (Bír 5. f.).

A nemzeti költészet énekeinek további töredékei szétszórtan megtalálhatók a történeti könyvekben, az elbeszélések szövegébe ágyazva. Közös vonásuk, hogy a honfoglalás és a bírák kora eseményeivel kapcsolatos „szent háború” gondolatát tükrözik, amelyben Jahve segíti népét. Ilyenek pl.: az az ima, amelyet a szövetség ládájának hordozásával összefüggésben mondanak (Num 10. 35–36); Gedeon harci kiáltása (Bír 7. 18); Jiftach fogadalma (Bír 11. 30) és Sámson mondása az állkapocsról (Bír 15. 16), amelyek egy-egy elbeszélés kristályosodási pontjai; a Dávid győzelmet ünneplő asszonyok dala (1 Sám 18. 7).

Külön említjük a honfoglalás és a bírák kora elbeszéléseinek összegyűjtését, amelyek a Deuteronomisztikus Történeti Mű keretében a Józsué, Bírák és részben 1. Sámuel könyvében találhatóak.

Ilyenek: a honfoglalás Benjamin törzsének területéhez kapcsolódó történeti (Józs 2–9. az egyes bírákrol szóló elbeszélések, a Sámsonról szóló elbeszélések (Bír 13–16); a Bírák könyve két függeléke (Bír 17–21); a Sámuelról szóló hagyomány ősi rétege 1. Sámuel könyvében.

Az állami élet eseményeinek feljegyzése és megörökítése igen sokrétű, s ezek forrásként szolgáltak az Ószövetség történeti könyveiben, és az izraelita történetírás gazdagságáról tanúskodnak. A források eredetére a történeti könyvek szövegének elemzéséből következtetünk. Nézzük elsőként a királyi udvartól, illetve az állami adminisztrációból származó feljegyzéseket, amelyek megörökítették egy-egy kor különböző természetű eseményeit. A Királyok könyve három terjedelmesebb forrását említi meg: Salamon története (1 Kir 11, 41); Izrael királyainak könyve (1 Kir 14, 19–2 Kir 15, 31) és Juda királyainak könyve (1 Kir 14, 29–2 Kir 24, 5). A nevezett három könyv a hivatalos királyi évkönyvekből készített kivonat lehetett. Nem tervszerűen felépített művek, inkább gyűjtemények különböző események elbeszéléseiből. Megemlíthetők a királyság idejéből származó hivatalos, listaszerű feljegyzések, különféle természetű dolgokról, eseményekről, személyekről. Főbb szerepük van a fogság utáni közösség és a templomi kultusz újjászervezéséről készített feljegyzéseknek, amelyek forrásként szolgáltak a Krónikás történetíró számára. Ilyenek létezésének félreérthetetlen tanúságai találhatóak Ezdrás–Nehemiás–1–2. Krónikák könyvében.

Ilyenek például Dávid Hebronban született gyermekei (2 Sám 3, 2–5), Dávid Jeruzsálemben született gyermekei (2 Sám 5, 14–16); – Dávid főbb tisztviselői (2 Sám 8, 15–18; 20, 23–26); – Dávid főbb harcosainak neve és tetteik (2 Sám 23, 8–38); – Salamon főbb tisztviselői (1 Kir 4, 1–6), az ország 12 kerületének felsorolása és az élükön álló helytartók (1 Kir 4, 7–19), – Salamon építkezései (1 Kir 6. f. és köv.); – hadivállalkozások filiszteusok ellen (2 Sám 21, 16–22) stb. – Fogság utáni időszakban: például a templom és a városfalak újjáépítésének nehézségeit alátámasztó dokumentumok az Ezdr 4, 6–6, 18-ban; a Kyrosz ediktum (Ezdr 1, 2–4).

A királyi udvar környezetéből származnak nem hivatalos, irodalmi céllal írt történeti leírások. Ezek egy-egy korszak vagy történeti ese-

ménysor összefüggőbb ábrázolásai, amelyek már a szorosabban vett történetírás jegyeit hordozzák. Bemutatják a különböző történeti okok és tényezők egymás közötti összefüggését, s magas fokú történeti értékkel rendelkeznek a leírás novellisztikus jellege ellenére is. Ilyenek Dávid trónra emelkedése (1 Sám 16–2 Sám 5), Dávid trónutódlásának története (2 Sám 9–20; 1 Kir 1–2).

Bizonyos feljegyzések a papság köréből kerültek ki. Főként azokra az emlékekre hivatkoznak, amelyek a jeruzsálemi templommal függenek össze: a templom építése, restaurációja és az arra való gyűjtés (2 Kir 12, 1–14) vagy bizonyos, templomban lejátszódó történeti események, mint Joás királlyá kikiáltása és Atália meggyilkolása (2 Kir 11, 1–20). A fogság utáni időben a papság jelentős szerepet játszik az új közösség megszervezésében és vezetésében. Ezért kétségtelen, hogy e korszak eseményeit megörökítő források, főként pedig a templom felépítését és a kultusz megszervezését tartalmazó feljegyzések szerzőit a papság soraiban kell keresni.

Az izraelita történetírás teljes kibontakozása a Deuteronomisztikus és a Krónikás történeti műben található, amelyek több száz éves időtáv eseményeit ölelik fel és hozzák összefüggésbe (a két történeti mű részletes ismertetését lásd: 12. § és 46. §).

c) A történeti anyag feldolgozása

Az izraelita történetírás anyagának – a száji- és írott hagyomány vizsgálata után – általános jellegzetességeit vesszük szemügyre.

Az izraelita történetírást alapvetően meghatározza, hogy vallásos. A történeti eseményeket a Jahve-hit fényében értékeli, és a történelem összefüggését is a hit segítségével keresi. A szerzőket nem kizárólag történeti érdeklődés, az események pusztán tényszerű közlése vezeti. A múlt iránt csak annak jelenre és jövőre ható ereje miatt érdeklődnek. A múlt és a jelen, illetve a jövő összefüggését a hit szemszögéből keresik és úgy látják, hogy a történelem vallásos tanulságot szolgáltat. Ezért a történetírók feltárják a múlt értelmét, de ezzel együtt a jelen és a jövő hívó kötelességeit is. Mindezt figyelembe véve az Ószövetségben a szó szoros értelmében nem egészen megfelelő a „történeti könyv” jelző használata. Az izraelita történetírásnak ezt a jellegzetességét már a kánon kialakulásánál is észrevették. Felfigyeltek arra, hogy az Izrael – Mózes halálától a babiloni fogságig terjedő – történetét tartalmazó könyvek üzenete rokonságban van

a próféták tanításával. Ezért sorolták a kánonban ezeket a könyveket a prófétákhoz, megkülönböztetve az ún. „korábbi prófétákat” (Józs–Bír–1–2 Sám–1–2 Kir) a „későbbi prófétáktól” (Iz–Jer–Ez és az ún. kis próféták).

Az izraelita történetírás vallásos jellege érvényesül abban is, ahogy a rendelkezésre álló történeti anyagot a hit fényében válogatja és rendezi. A modern történetírástól eltérően nem törekszik egy-egy kor valamennyi eseményének kimerítő közlésére, hanem kiemeli azokat a mozzanatok, amelyeket fontosnak vél, amíg másokat nem említ. A válogatásban és összekapcsolásban a hit szempontja vezeti, ezért számos, a politikai történetírás számára fontos részletet elhagy, egyszerűen átsiklik felettük, viszont kimerítően tárgyal a történésznek érdektelen és figyelemre se méltó momentumokat. Ugyanez mondható el a múlt értékeléséről is. Az izraelita történetíró egy-egy személy vagy korszak mérlegét vallási szempont szerint állítja fel, amely nem mindig esik egybe a politikai vagy gazdasági eredményességgel, illetve eredménytelenséggel. Az Ószövetség könyvei a történeti adatok tekintetében bizonyos esetekben kevesebbet közölnek, mint a politikai történetírás tenné. Ugyanakkor az izraelita történetírásnak megvan az a képessége, hogy a szoros értelemben vett történetírásnál átfogóbb és összetettebb képet adjon a múltról, a szájhagyományra visszamenő szélesebb történetfogalma miatt. A hivatalos történetírás a közélet eseményeire fordítja figyelmét, szereplői is az állam kiemelkedő emberei. A szájhagyomány eredete a nép, s ezért egy-egy történeti eseménynek a széles néprétegekben kiváltott hatását is tükrözi. Az izraelita történetírás megőrizte a szájhagyománynak ezt a tulajdonságát.

Az elmondottakból érthető például a deuteronomisztikus történetírás minden tekintetben elmarasztaló ítélete a politikailag és gazdaságilag rendkívül sikeres Omri dinasztiáról. Évtizedek nyugtalanságai után Omrinak sikerült Izrael belső viszonyait megszilárdítani. A dinasztiához fűződik Szamária kiválasztása fővárossá, és a város kiépítése. Külpolitikailag is megnőtt Izrael tekintélye. Gazdasági és politikai kapcsolatokat létesítettek a környező államokkal. Megszüntették a Juda és Izrael között fennálló ellenségeskedést, s a jóviszonyt dinamisztikus kapcsolattal pecsételték meg. Izrael erejét tanúsítja annak a hadseregnek tekintélyes nagysága, amely részt vett Szíria–Palesztina államainak Asszíria-ellenes koalíciójában a karkari ütközetben (2000 harci szekér és 10 000 katona). Az asszír feliratok még Izrael bukása után is, mint „Omri háza” emlékeznek meg Izraelről. A deuteronomisztikus szerző azonban csak a jahvismus szellemével ellentétes valláspolitikája alapján ítéli meg az Omri dinasztiát. – A

deuteronomisztikus szerző Izrael és Juda királyai kizárólag a kultusszal való kapcsolatuk alapján értékeli. Izrael királyait kivétel nélkül elmarasztalja, minthogy „folytatták Jerobeám vétkét” (1 Kir 15, 30; 16, 26 stb.). Juda királyait szintén a jeruzsálemi templom kultikus gyakorlatához való viszonyukban tekinti, és csak Dávidot, Hiszkiját és Joziját dicséri minden tekintetben.

Az elbeszélő elemek jelenléte további fontos, szintén a szájhagyományból örökölt jellegzetessége az izraelita történetírásnak, amely művészi jeleget kölcsönöz neki. Ez az elbeszélő elem a retorizálásban és az életrajz iránti előszeretetben nyilvánul meg. Mindkettő fontos szerepet tölt be akár a Deuteronomisztikus, akár a Krónikás történeti műben. A retorizálás azt jelenti, hogy a szerző az események felett alkotott véleményét beszédek formájában egy-egy személy szájába adja. A történelem fontos eseményeiben vagy fordulópontjain valamelyik vezető személy, visszapillantva a múltra és előretekintve a jövőbe, értelmezi a történelem menetét, és gyakorlati következtetéseket von le az emberi magatartás számára (pl. Józsué búcsúbeszéde Józs 23; Sámuel búcsúbeszéde 1 Sám 12; Salamon beszéde a templom felszentelésekor 1 Kir 8, 12 köv.). Az izraelita történetírás kedvelt műfaja az életrajz. A történetíró szívesen megáll egy-egy történeti kornál, amelyet részletesebben bemutat, az eseményeket a kor kiemelkedő személyeihez kapcsolva. E jellegzetesség eredetét a szájhagyományban kell keresnünk, amelynek törekvése, hogy személyekhez kösse elbeszélését. Így alakultak ki az egyes elbeszélésciklusok. Az életrajz a Deuteronomisztikus és Krónikás történeti műben is alapvető irodalmi egység marad. A szájhagyományra támaszkodó gyűjteményeken túl (bírák elbeszélései, Sámuel stb.), egyes korszakok története eleve kiemelkedő történeti személyek életéhez kapcsolott (pl. Dávid felemelkedése a királyi trónra, Dávid utódlásának története, Salamon története).

Az elbeszélő elemek az izraelita történetírás emberi valósággal való szoros kapcsolatát, s egyben hitelességét is tanúsítják, mivel a sajátosan izraelita szokásokat, viszonyokat, gondolkodást és érzésvilágot tükrözik vissza. Bennük az emberi élet egész keresztmetszete feltárul. Ez a szintén szájhagyományra visszavezethető jellegzetesség megkülönbözteti az ókori Kelet történetírásától, amelyet „arisztokratikusnak” nevezhetünk. Ugyanis figyelme a közélet eseményeire és kiemelkedő embereire irányul, így az életnek egy dimenzióját veszi figyelembe, vagyis sajátosan udvari történetírás. Az izraelita történetírás viszont megőrzi népi gyökereit a hivatalos udvari történetírás kialakulása és gyakorlata mellett is. Kapcsolatát a

valósággal még egy másik, az ókori Kelet történetírásában ismeretlen vonás is tanúsítja. A történelem szereplőit itt is gyakran királyok, de Izraeltől távol állott egyoldalú dicsőítésük, a hangsúlyt mindig emberi karakterükre helyezik, személyük s fény- és árnyékoldalaik egyaránt a történetírás tárgya. Még olyan kiemelkedő nemzeti és vallásos hős esetében sem tesznek kivételt, mint Dávid király (lásd Dávid trónutódlásának története 2 Sám 9–20; 1 Kir 1–2).

Szerte az ókori Keleten megtalálhatók azok az irodalmi formák, amelyek az izraelita történetírás forrásait is alkotják, így például királyi évkönyvek, hivatalos feljegyzések vagy beszámolók különböző természetű, az állam életét érintő eseményekről, nemzetségtáblák, hősök legendái, költemények a múlt kiemelkedő tetteiről, elbeszélések autobiografikus formában stb. Mindezek valódi történeti érdeklődésről tesznek tanúságot, de esetükben inkább a történetírás nyersanyagáról lehet beszélni. Elsősorban önálló egységekként, s nem átfogó történeti mű részeként maradtak fenn. Ezzel szemben az izraelita történetírás képes a történelem nagyobb szakaszát átfogni és összefüggésben látni. A felsorolt elemek keretbe foglalva, kronologikus egymásutániségbe rendezve találhatók meg az Ószövetségben. A részletek is ebben az összefüggésben kapják meg jelentésüket. Sehol az ókori Keleten nem találhatók a különböző hagyományok és források olyan összefüggő feldolgozása egyetlen történeti mű keretében, mint például a Deuteronomisztikus Történeti Mű.

A Deuteronomisztikus Történeti Mű 700 esztendő történelmét követi, a mózesi időtől egészen a babiloni fogságig. A szerző egységes szempont alapján rendezi a hatalmas hagyományanyagot. Ezt az teszi lehetővé, hogy részleteiben és egészében megtalálja az összefüggést a hit nézőpontja és a tényszerű események között.

Külön figyelmet érdemel az izraelita történetírók forráshasználata. Ezen a téren is eltérnek a modern történetírás módszerétől. A modern történetíró a rendelkezésére álló forrásanyagok megfelelő szempontok alapján kritikusan kiértékelik, s azokat választja ki, amelyeket hitelt érdemlőknek ítél. Ha egymásnak ellentmondó dokumentumokat talál, akkor a legvalószínűbbet fogadja el. Az ókori Kelet történetírói nem ilyen szempontok alapján nyúltak a forrásokhoz. Céljuk elsősorban az egy-egy eseményről tanúszkodó dokumentumok összegyűjtése és az esemény valószínű bemutatása, s nem a források igazságértékének kielemezése volt. Az összegyűjtött, sokszor ellentétes hagyományokat egymás mellé helyezték, az olvasó ítéletére

bízva értékelésüket. Ennek a módszernek következménye az a jelenség, amely az Ószövetség történeti könyveiben tapasztalható: ugyanazon mű keretében különböző hagyományok jelenléte, mint például a királyság keletkezésének kétféle elbeszélése Sámuel könyvében vagy Dávid Saul udvarába kerülésének különböző indokolása stb.

Téves lenne azonban az izraelita történetírást merő kompilációnak tekinteni, vagy a források kritika nélküli alkalmazásával vádolni. Az izraelita történetírás elbeszélő karaktere eleve kizárja, hogy megelégedjen a források merő egymás mellé helyezésével. Amikor egy eseménynek több hagyománya van, megpróbálják azokat harmonizálni, és egységes karaktert adni az elbeszélésnek. Minden kétséget kizáróan felismerhető a források összedolgozására és egy szintre hozatalára irányuló irodalmi tevékenység, amelynek köszönhető az Ószövetségben található történeti művek egysége és összefüggő karaktere.

Az izraelita történetírás hitelességének és lelkiismeretes forráshasználatának legszebb tanúja a Deuteronomisztikus Történeti Mű. A szerző hatalmas történeti hagyományanyagot gyűjtött össze, amelyet sokszínűségében használt fel. Kétségtelen, hogy az évszázadokat felölelő történeti folyamatot meghatározott szempontból nézte, és ebből a szempontból rendezte forrásait is. Ennek ellenére tiszteltben tartotta a történeti tényeket és különböző hagyományokat. Felhasznált szempontjától eltérő dokumentumokat is. Ezért van lehetőség arra, hogy a szerző egyszerűsítő látásmódján túl egyes történeti események, folyamatok és személyek a maguk összetettségében láthatók.

A forráshasználat fenti módjának előnyei is vannak. A szerzők a különböző hagyományok megőrzésével és feldolgozásával egy-egy kor szélesebb dokumentációját hagyták ránk, amelyekből nagyobb lehetőség nyílik a múlt megismerésére. Ha kritikusan állást foglaltak volna forrásaikkal szemben, ezek jelentős része nem maradt volna meg.

Irodalom

G. von Rad: Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (1949): Ges. Stud. zum AT, München 1958. 148–158 old.; – *E. Jakob*: La tradition historique en Israel, Montpellier 1946: Histoire et Historiens dans l'Ancient Testament, RHPH 35 (1955) 25–35 old.; L'Ancient Testament et la vision de l'Histoire, RThPh 7 (1957) 254–265 old.; – *H. Gese*: Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK 55 (1958) 127–145 old.; – *A. Alt*: Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament, ZThK 56 (1959) 129–137 old.; – *H. W. Wolff*: Das Geschichtverständnis der alttestamentlichen Prophetie, EvTh 20 (1960) 218–235 old.; – *J. Schildenberger*: Literarische Arten der Geschichtsschreibung im Alten Testament, Einsiedeln 1964; –

I. L. Seeligmann: Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung, ThZ 18 (1962) 302–325 old.; – *R. Smend*: Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, ThSt 95, Zürich 1968; – *J. M. Miller*: The Old Testament and the Historian, Philadelphia 1976; – *R. J. Coggins*: History and Story in Old Testament, JSOT 11 (1979) 36–46 old.; – *J. J. Collins*: The Historical Character of the Old Testament in Recent Biblical Theology, CBQ (1979) 184–204 old.; – *P. Gibert*: La Bible à la naissance de l'histoire, Paris 1979; – *J. R. Porter*: Old Testament Historiography: Tradition and Interpretation, Oxford 1979, 125–131 old.; – *R. R. Wilson*: Genealogy and History in the Biblical World, New Haven 1979; – *G. A. Herion*: The Role of Historical Narrative in Biblical Thought: The Tendencies Underlying Old Testament Historiography, JSOT 21 (1981) 25–57 old.; – *J. Sasson*: On Choosing Models for Recreating Israelite Pre-Monarchic History, JSOT 21 (1981) 3–24 old.; – *G. W. Ramsey*: The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History, London 1982; – *J. Van Seters*: In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven–London 1983; – *K. Koch*: Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie, AT, TRE 12, 1984, 569–586 old.; – *J. M. Miller*: Israelite History: The Hebrew Bible and its Modern Interpreters, D. A. Knight–G. M. Tucker szerk., Philadelphia 1985, 1–29 old.; – *G. A. Herion*: Impact of Modern and Social Sciences Assumptions on the Reconstruction of Israelite History, JSOT 34 (1986) 3–33 old.; – *K. W. Whitelam*: Recreating the History of Israel, JSOT 35 (1986) 45–70 old.; – *B. Halpern*: The First Historian. The Hebrew Bible and History, San Francisco 1988; – *J. A. Soggin*: Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991.

További irodalmat lásd a Monda, Deuteronomisztikus Történeti Mű és Krónikás Történeti Mű irodalmánál.



Biblia (Ó-és Újszövetség) különböző korból, különböző szerzőktől vagy iskoláktól származó írások gyűjteménye, amely végérvényesen csak a Kr. u. I. század végén zárult le, de eredete visszamegy a Kr. e. I. évezred kezdetéig, az írásbeliség Izraelben való megjelenéséig. Több írás háttérében álló szájhagyomány még ősi, és a Kr. e. II. évezredből ered. A Bibliában kifejezésre jut a szerzők egyénisége, társadalmi helyzete és változó történeti körülményeik. Ha ismerni akarjuk Isten bibliai üzenetét, keresnünk kell azokat a konkrét viszonyokat, amelyekben az egyes könyvek létrejöttek. Az Ószövetség keletkezése című munkájában a szerző a legújabb biblikus kutatás eredményei alapján ennek az igénynek szeretne eleget tenni. A Törvény-Próféták-Írások-deuterokanonikus könyvek sorrendjében ismerteti az Ószövetség irodalmát. A bibliai szöveg végső kánoni formájából kiindulva, a történetkritikai módszer segítségével tárja elénk a könyvek keletkezéstörténetét. Kifejti az Ószövetség minden időkre szóló vallási üzenetét, de bőséges tájékoztatást nyújt azoknak is, akik elsősorban e kiemelkedő alkotás irodalmi sajátosságai és történeti értékei iránt érdeklődnek.



őzsa Huba a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az ószövetségi tudomány tanszékvezető professzora. 1939-ben Budapesten született. Teológiai doktori diplomát a budapesti Hittudományi Akadémián szerzett, majd biblikus tanulmányait Rómában, a Pápai Biblikus Intézetben végezte, ahol szakklicenciátust szerzett. 1978 óta a Hittudományi Kar nyilvános rendes tanára. Eddig megjelent munkái:

Krisztus Jézus született,

Szent István Társulat, 1978 (Liptay Györggyel közösen)

Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása,

Szent István Társulat, 1982 (Gál Ferencsel közösen)

Az Ószövetség keletkezése,

Szent István Társulat, 1986 I. kiadás

Mi a biblia?

Jel, 1995