

A KISPRÓFÉTÁK KÖNYVEINEK SZERKESZTÉSE



Učebný materiál bol napísaný a vydaný s finančnou podporou EÚ

v rámci projektu s názvom:

"Zvyšovanie kvality vzdelávania tvorbou a inováciou študijných programov, rozvojom ľudských zdrojov a podporou kariérneho poradenstva"

(ITMS: 26110230108)

spolufinancovaného z Európskeho sociálneho fondu.

Az oktatási segédanyag

"Az oktatás minőségének növelése a tanulmányi programok kialakításával és innovációjával, továbbá az emberi erőforrások és a karrier-tanácsadás fejlesztésével"

(ITMS: 26110230108)

projekt keretén belül jött létre. A projekt európai uniós források felhasználásával valósult meg.

Moderné vzdelávanie pre vedomostnú spoločnosť/Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ



Projekt je spolufinancovaný z Európskeho sociálneho fondu.

Karasszon István

A Kispróféták könyveinek szerkesztése

Selye János Egyetem
Református Teológiai Kar
Komárom, 2015

Lektorálta:
prof. Xeravits Géza, PhD.
prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

© Prof. ThDr. Karasszon István, PhD., 2015
© Selye János Egyetem, Komárom, 2015

ISBN: 978 - 80 - 8122 - 129 - 3



Univerzita J. Selyeho

Reformovaná teologická fakulta

Bratislavská cesta 3322

SK - 945 01 Komárno

www.ujs.sk

Karasszon István

A KISPRÓFÉTÁK KÖNYVEINEK SZERKESZTÉSE

Első kiadás

Terjedelem: 151 oldal

Nyomta: EQUILIBRIA, s.r.o., Košice

Példányszám: 100

Kiadta: Selye János Egyetem, Komárom, 2015

Karasszon István
REDAKCIA KNÍH MALÝCH PROROKOV
Prvé vydanie
Tlač: EQUILIBRIA, s.r.o., Košice
Počet výtlačkov: 100

Vydala: Univerzita J. Selyeho, Komárno, 2015

ISBN: 978 - 80 - 8122 - 129 - 3

ELŐSZÓ

Régóta ismert tény, hogy Josephus Flavius az Apión ellen írt munkájában szól a kánon kérdéséről is, és már itt olvashatunk arról, hogy a Tizenkét kispróféta könyve – voltaképpen egyetlen könyv. Bár ez a vélemény soha nem merült feledésbe, mégis háttérben állt, és pedig jó okokkal. Úgy gondolták (úgy gondoltuk – hiszen én magam is ezek körébe tartoztam néhány évtizeddel ezelőtt), hogy mindezek háttérben csupán Josephus Flaviusnak az az erőfeszítése áll, hogy a héber kánon könyveinek számát huszonkettőre redukálja – azért pont huszonkettőre, mert így a szám a héber ábécé betűinek felel meg. Magyarul tehát: egy mesterként számítást feltételeztünk, aminek ugyan több esetben lehetett alapja (így a Pentateuchos egy könyvként számításának is), mégis inkább szellemi termék, s nem történeti tény. A gyakori utalás Jézus ben-Sírák könyvére (49,10: e passzus nem csak a prófétákat sorolja fel, ill. a próféták közül se mindegyiket) már sokkal bizonytalanabb, s még inkább valószínű, hogy számbeli spekulációval, nem irodalmi valósággal kell számolnunk értelmezésében.

Az utóbbi évtizedek azonban (Josephus Flavius munkásságának kiértékelése nélkül) egyre inkább azt látszanak bizonyítani, hogy ez az ókori tradíció jogos volt: irodalomkritikai és teológiai kutatások igazolták, hogy a Tizenkét kispróféta könyve – jóllehet sok és

szerteágazó tradíciót magába foglal – egy könyvként értelmezendő. Ezt a kutatást Közép-Európában még csak részleteiben mutatták be; jelen írásunk sem tart igényt többre, mint a figyelem fölkelésére és bevezetőre, abban a reményességben, hogy talán sokan kedvet kapnak ahhoz, hogy maguk is részt vállaljanak ebben a munkában.

A fentiekből következik, hogy bár írásunk monografikus jellegű, első sorban nem primer kutatásainkat akarjuk dokumentálni, hanem a kutatás eredményeiről szeretnénk számot adni diákjainknak és gyakorló lelkész kollégáinknak. Ugyan az alábbi sorok messze menőleg a szerző véleményét tükrözik: azt, ahogy megértette (vagy nem értette meg) a kutatást, s ebben még a szubjektivizmus vádját is a szerző fejére idézhetik. A cél azonban annyira meghatározó volt, hogy kénytelen vagyok mindenkit arra kérni: ha a szerző saját gondolkodását akarja rekonstruálni, akkor inkább más hasonló, már megjelent írásait vegye szemügyre. Ezek között említem: Ézsaiás és a Könyv, in: Geréb Zsolt (szerk.), *Isteni megszólítás... emberi válasz*, Oradea: Partium, 2007, 23-30. – Imagination and Inspiration. The Book of Micah in the Making, in: S. Horňanová/D. Benka (szerk.), *Chokma. Zborník pri príležitosti 60. narodenín Prof. ThDr. Juraja Bándyho*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, 23-27. – Ámósz és a Könyv, in: Lévai Attila (szerk.), *DOMA-Ajándék. Tanulmányok Dr. Bándy György tanszékvezető*

tiszteletére 60. születésnapja alkalmából, Komárom: SJE, 2011, 19-29. – Stadt und Land im Michabuch, in: A. Schart/J. Krispenz (Hrsg.), *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch*, BZAW 428, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 311-326.

Amennyiben valaki mégis el akarná helyezni az alábbi gondolatokat a kutatás palettáján, úgy talán segíti őt az a megjegyzésem: nagyban befolyásolt, hogy 1989-ben egyetlen egyszer személyesen találkoztam Odil Hannes Steck zürichi professzorral, akivel a redakciókritika bizonyos kérdéseiről beszélünk. Az talán természetes, hogy korábbi diáktársam, Klaus Koenen gondolatai is befolyásoltak, aki annak idején készülő disszertációjáról számolt be nekem. Legtöbbet azonban kétségkívül Jörg Jeremiasnak köszönhetek; ő nagyvonalúan nyújtott mindig segítséget, s jó eligazítást adott ahhoz, hogy a nem mindig könnyen érthető szakirodalmat fel tudjam dolgozni. Hasonlókat mondhatok el Aaron Schart esseni professzorról: botladozó kísérleteimet megértéssel és segítőkészséggel kísérte. Az újabb irodalomban nagyon meggyőzőnek láttam Jakob Wöhrle munkáit.

A megértéshez föltétlenül szükségesnek látom megjegyezni, hogy az olvasó az alábbiakban – remélhetőleg – folyamatos, érthető szöveget fog maga előtt látni, értekező stílusban. Őszintén remélem, hogy az a fordítói feladat, amit célként tűztem ki magam elé, s amely néhol rendkívül körültekintő, összetett kutatási

folyamatot próbál egyszerű szavakkal ábrázolni, az olvasó számára érthető módon, kielégítő eredménnyel teljesítve lesz! A jegyzetanyagnak eközben fontos, bár a szokásostól némileg eltérő szerep jutott: illusztrációként kívántam néhány idézetet közölni a németül és angolul is tudó olvasókkal. Nyilvánvaló, hogy a kritikai kiértékelés csak az eredeti művek olvasása után lehetséges bárki számára is!

Végül egy szó arról, hogy az ilyen irodalmi és történeti munkának mi a jelentősége jelen egyházi gyakorlatunkban. Látszólag messze áll az ilyen munka a gyülekezeti felhasználhatóságtól! Mint oly gyakran, ezúttal is csal azonban a látszat! A különböző kereszt-referenciák, a tematikus kutatás, vagy akár az atomizáló kifejezések vizsgálata tökéletesen illeszkedik a *sui ipsius interpret* reformátori elvéhez, s ezzel a legmagasabb szinten valósítjuk meg azt a törekvést, hogy a Bibliát önmagával magyarázzuk. Bár első pillantásra meghökkentő a különböző redakcionális rétegek elkülönítése minden laikus bibliaolvasó számára, mégis (feltételezve, hogy veszi magának a fáradságot az illető) a leggazdagabb teológiai tartalommal ajándékoz meg bennünket ez a munka, hiszen minden egyes rétegnek sajátos teológiai mondanivalója volt. Végül, de nem utolsó sorban: a munka talán fontosabb, mint a végeredmény. Ha valaki említett szempontjaink szerint olvassa végig a Tizenkét kispóféta könyvét, akkor olyan szintű ismeretre tesz szert e könyvek tar-

talmában, amelyhez foghatót eladdig elképzelni sem tudott!

Újabban divatos, hogy egy kutatás „gyakorlati” hasznára is kitérjen a kutató. Személy szerint ebben a divatban nem kívánok részt venni; meggyőződésem, hogy a tudás (még ha nincs is gyakorlati haszna) jó dolog. Jelen esetben viszont nem hallgathatom el azt, amire egy beszélgetésben figyeltünk föl Bándy György kollégámmal és barátommal. Ő bizonyosan korrekt megfigyelést közölt: viszonylag kevés alkalommal prédikálnak az evangélikus lelkészek ószövetségi textusról. Ha azonban igen – akkor érdekes, hogy majdnem mindig olyan szakaszokat választanak ki, amelyek „redakcionálisnak” minősülnek a kutatás fényében. Vajon miért nem vonzóak azok a igék, amelyek ősi, eredeti próféciaikat tartalmaznak? Azt hiszem, a válasz egyszerű: a redakcionális passzusok tartalma rendre magas szintű teológiai eszmélődést mutat – prédikáció textusául szinte felkínálják magukat. Ha ezekre tudatosan figyelünk, bizonyosan az igehirdetésünk lesz gazdagabb! Ha az általam felhasznált szakirodalomra tekintek, úgy bizonyosan remélhetem, hogy nem csupán a protestáns felekezetek érdeklődésére tarthat igényt a redakciókritikai munka, hanem igazi felekezetközi erőfeszítésről van benne szó. Ha gyakorlati hasznót keres valaki, akkor ennek az ökumenikus összefogásnak az értékét se tévessze szeme elől!

Köszönöm a Selye János Egyetemnek, hogy munkámat az Európai Unió pályázatába befogadta, így a publikálást lehetővé tette. Köszönet illesse személyesen Tóth János rektort, Juhász György rektorhelyettest és Lévai Attila dékánt. Hasonlóképpen köszönöm lektoraimnak, Bohács Béla és Xeravits Géza professzoroknak a munkáját.

Budapest-Komárom, 2015 júliusában

Karasszon István

BEVEZETÉS

Az izraeli prófétákat hagyományosan vallásos zseniknek tartotta az európai gondolkodás, akik koruk jelenségeit éleslátással tudták kiértékelni, állandó kapcsolatban voltak a transzcendenssel, s üzenetüket költői formában tudták kifejezésre juttatni – még pedig oly módon, hogy azzal hallgatóságukat nem csak meggyőzni voltak képesek, hanem hosszú ideig befolyással voltak Izrael vallásos tradícióinak a fejlődésére. Senki nem vitatja, hogy ez így is volt; a próféták még évszázadokkal, sőt évezredekkel később is hatottak, sőt hatnak és hatni is fognak!

Ugyanakkor azonban a prófétakutatásnak van más aspektusa is: egy-egy próféta működését leginkább a róla elnevezett könyv analízise alapján tudjuk megítélni; viszonylag ritka jelenség, hogy valaki más is beszámoljon erről a működésről – persze, ha ilyen van, azt mindig maximálisan ki kell használnunk! Mégis a legfontosabb forrás számunkra maga a könyv – a prófétáknak pedig nem az volt a feladatuk, hogy könyveket írjanak! Inkább az a jellemző, hogy a prófétai ige a mindenkori jelenben hangzik fel, s az adott kor kérdéseiben akar eligazítást adni. A prófétai szó elhangzásával véget is ér a próféta feladata; maximum várhatja, hogy Isten az általa küldött üzenetet valóra váltja – esetleg meg is kegyelmez, ha Izrael az ítélet

hirdetésének hatására megbánást tanúsít. Hogyan viszonyul azonban egymáshoz a könyv és a prófécia?

Ha magából a Bibliából akarunk olyan analógiát keresni a kérdés megválaszolására, ami történetileg is képviselhető, akkor bizonyos utalhatunk a Jer 26,16-19 szakaszára, ahol a próféta híres templomi beszédének a hatásáról értesülünk. Némelyek megbotránkozásukban Jeremiás halálát követelik, ismét mások azonban utalnak arra, hogy az ilyen eset egyáltalán nem példa nélküli Izrael vallásos történetében: vajon nem ugyanilyen helyzet volt-e bő évszázaddal korábban, amikor Mikeás is Jeruzsálem és a templom bukását jósolta meg? Az akkori események eligazításul szolgálhattak Jeremiás esetében is: Ezékiás sem ölte meg Mikeást, Isten pedig megkegyelmezett a bűnbánó népnek! Az emlékezés tanulsága tehát az, hogy a jelen prófétát, Jeremiást nem kell megölni, hanem üzenetét meg kell szívlelni, és Isten akaratát kell keresni. Az ezt követő passzus, Jer 26,20kk már arról szól, hogy miért lett volna Jeremiás sorsa is, ha ez az emlékezés nem tartja vissza a hallgatókat a gyilkosságtól: a Kirjat-Jeárimból való Úrijjá erőszakos halált szenvedett: Jójákim király üldözte és megölette őt igehirdetéséért.

Nyilvánvaló, hogy az elbeszélés nem arra irányul, hogy minket informáljon a prófétai könyv keletkezéséről; ugyanakkor mégis, mintegy mellékesen, elárul nekünk valamit arról, hogy a prófétai könyv összeállítására szolgáló prófétai igék hogyan hagyományo-

zódtek. Mikeás igehirdetésének masszív igazsága nyilván megragadta a hallgatóságot: a vidéki paraszti réteget igaztalanul és törvénytelenül elnyomó fővárosi gazdag réteg elnyeri Isten büntetését, amit Mikeás a közeledő asszír fenyegetés által lát megvalósulni. Úgy látszik olyan markáns volt a prófétai igehirdetés formája – és annyira igaz a tartalma –, hogy az igéket sokan megjegyezték, igazságát a későbbi korokra nézve is érezték, majd bő évszázad múlva alkalmazták is! A hagyományozott igék mintegy antológiaként sorban állhattak egymás mellett, amelyek először szóbeli hagyományban, talán később leírt változatban is jelen voltak. A szakirodalom szívesen beszél egy feltételezett ilyen összeállításról, s szemben a „Prophe-tenbuch” kifejezéssel ezt a „Prophetenschrift” elnevezéssel illeti.¹

Nem árt hangsúlyoznunk: egyetlen ilyen prófétai „irat” sem maradt fenn; a „Prophetenschrift” kifejezés tudományos rekonstrukciót, s nem tényállást jelöl! Az újabb redakciókritika azonban itt nagymértékben felhasználja a korábbi kutatások eredményeit, és ezért az ilyen rekonstrukciók nagyban megegyeznek azzal, amit a korábbi kutatások az eredeti prófétai igék elkülönítésében elértek. Ebben látszólag nincs semmi új – viszont egészen más szempontok szerint történik az

¹ Lásd leginkább Jörg Jeremias, 1996, 34kk, valamint részletesen A. Scharf, 1998, 101kk.

eredeti prófétai igének vélt szakaszok kiértékelése. Azt kell hangsúlyoznunk, hogy egy ilyen prófétai irat (még ha teljes mértékig sikerült is föllelnünk az eredeti igéket) jelentős eltérést mutat magához az eredeti prófétai eseményhez képest. Egyrészt a) bizonytalannal nem az összes igét sikerült megtalálnunk, hanem csak annak egy részét. Mai szerző sem lenne mindig boldog, ha valaki más válogatná össze az általa leírt vagy mondott dolgokat! Másrészt b) nagyon sokszor csak az igéket hagyományozták, de az eredeti szituációt már nem – így volt ez a fenti Mikeás-idézet kapcsán is: tényleg Jeruzsálem pusztulását hirdette meg Mikeás a Kr.e. VIII. század utolsó harmadában, de az ítéletes prófécia oka az volt, hogy a jeruzsálemi úrgazdagok kihasználták a falusi parasztokat, s ezért büntetésként pusztítja el Isten a fővárost. Jeremiás azért hirdeti Isten ítéletét, mert a nép elhanyaglotta az igaz Isten tiszteletétől. A Jer 26 a két igehirdetés hasonlóságát hangsúlyozza (joggal); mégis micsoda hatalmas különbség van a kettő között! Végül c) nem csak azt kell figyelembe vennünk, hogy a hagyományozott prófétai ige eredeti történeti beágyazottságából, hanem arra is, hogy közben egy új összefüggésbe került – ezúttal nem történeti, hanem irodalmi jellegű összefüggésbe. Már a prófétai irat esetében is arról volt szó, hogy a különböző helyeken és időkben elmondott igék szükségszerűen lineáris módon sorakoztak egymás után, s így óhatatlanul is olyan kontextuális értelmet sugall-

tak, amilyenre a próféta a saját korában nem is gondolhatott. Amit a modern hermeneutika gyakran elméleti szinten hangsúlyoz, az itt valóra válhat: a beszéd a mindenkori jelenben hangzik el, szorosan kötődik a beszélő személyéhez, ám az írás mintegy függetlenedik a beszélő személyétől, s az olvasó összefüggése válik dominánssá. Húzzuk még egyszer alá: mindez oly módon is megtörténhet (sőt meg is történik), hogy egyetlen szót se változtattunk meg az eredeti igéken!

Az azért mindenki számára világos, hogy az eredeti prófétai igéket meg is változtatták. Tudom, sokak számára ez a kijelentés megbotránkoztató lehet, hiszen a kánon lényege az, hogy sem elvenni belőle, sem pedig hozzátenni nem szabad – viszont arra kell gondoljunk, hogy mindez még azelőtt történt, hogy a prófétai igét kanonizálták volna! Sőt inkább a kanonizálás felé vezető úton az egyik (talán első) fontos lépcső volt, hogy mintegy értelmezési útmutatókat fűztek a szöveghez, abból a célból, hogy az egykor, egy bizonyos helyzetben elhangzó ige a későbbi korokban is megőrizze aktualitását. Ismételten térjünk vissza a Mikeás-idézetre a Jer 26-ban: nyilván ott is arról volt szó, hogy a mikeási ige igazságát akarták az idézők hangsúlyozni egy teljesen más korban, teljesen más történeti összefüggésben! Ha ezt nem tették volna meg, akkor Mikeás igéje előbb-utóbb bizonyosan a feledés homályába merült volna! Ezek a redaktori (szer-

kesztői) megjegyzések tehát éppenséggel nem hamisítások akartak lenni, hanem az eredeti ige aktualitását akarták fenntartani, hogy úgy mondjuk: az elhangzott ige és a mindenkori jelen közötti idői szakadékot hidalták át. Hogy egy nyelvi hasonlaltal éljünk: senki nem gondol hamisításra, ha a nyelvfejlődés során bizonyos szavakat másként ejtünk ki, mint régen – a nyelvi kontinuitás kárpótol minket a változásokért. A Halotti beszéd idején még „homu”-nak mondtuk azt, amit ma hamunak ejtünk ki, de ez a magyar nyelv egységén mit sem változtat. Ugyancsak változik az egyes szavak jelentése is: Jókainál a „marha” szó még azonos jelentésű volt az „érték” szóval; ma inkább dehonesztáló, ha ilyesmit mondunk. Néha kifejezetten kellemetlen változások is bekövetkeznek: ismét Jókaira utalhatunk, aki többször beszél a feleségről úgy, mint valakinek a „nöje” – ma ezen a kifejezésen talán meg is botránkoznánk, annyira mást jelent!

Mindennek igazsága mellett még egy megjegyzést kell fűznünk a redakcionális megjegyzésekhez: szemben sok prófétai igével, ezek a megjegyzések általában teológiailag nagyon reflektáltak. Ez a tény is a folyamat természetéből fakad: a próféta még egyszerűen egy szót mondott ki, jelesül azt a szót, amit Isten a szájába tett – s ennek jelentősége a pillanat hatása alatt vitán felül állt. Nem is lehetett másként, ha ez úgy megragadta a hallgatóságot, hogy az tovább hagyományozta az igét, s nem hagyta, hogy a kimondott szó

eltűnjön azzal a pillanattal, amikor kimondták. A redaktor (szerkesztő) azonban éppen azt akarja kimutatni, hogy ez a régen elhangzott ige később is jelentőséggel bír – hogyan és miért? Ebben az esetben lesz fontos számára az az eszmei-teológiai háttér, amely a redaktort megjegyzéseiben vezetik!²

Talán itt helyénvaló egy egyszerű példát hoznunk erre a jelenségre. A júdai parasztproféta, Ámós a Kr.e. VIII. század utolsó harmadában – többek között az északi Bételben, de nyilvánvalóan másutt is. Miért adja azonban a fejét egy parasztember prófétálásra? Ez a kérdés talán már a kortársakat is foglalkoztatta, s ezért fogalmazza meg Ámós nagyon egyszerűen a választ, amit talán ma úgy ismételnénk meg, hogy nem tudott másként tenni: Isten szólt, ő pedig szinte akaratlanul is engedelmeskedik. Az Ám 3,3–8 nagyon egyszerű szavakkal, egy sor evidenciával juttatja ezt

² Talán sikerült megfogalmaznom azt, amit K. Koenen, 1994, 274. lapján tanulmánya eredményeként írt le! „Die betreffenden prophetischen Texte beziehen nämlich die allgemeine Gültigkeit beanspruchende Lehre auf eine konkrete historische Situation. Umgekehrt lösen die Redaktoren Prophetenworte aus ihrer ursprünglichen Situation. Die Propheten wollen – jedenfalls in den besprochenen Texten – ihr auf eine bestimmte Situation bezogenes Wort durch den Rückgriff auf die allgemeine Gültigkeit beanspruchende Lehre argumentativ belegen, die Redaktoren wollen dem auf eine konkrete Situation bezogenen Prophetenwort dagegen, indem sie es in den Rahmen eben jener Lehre stellen, eine diese Situation transzendierende Gültigkeit geben.“

kifejezésre: ha az oroszán ordít, ki ne félne? Ha ketten együtt járnak, akkor biztos korábban megegyeztek ebben. A madár akkor esik törbe, ha korábban törtvetettek neki. Ilyen evidencia tehát az is, ha ő, az egyszerű ember prófétál: Isten elhívása az ok. Világos azonban, hogy a 3,7 vers ebből a sorból kilóg: „Az én Uram, az ÚR semmit sem tesz addig, amíg titkát ki nem jelenti szolgálóinak, a prófétáknak.” Világos azért, mert e vers előtt is, de utána is a próféta önmagáról beszélt: nem tud mást tenni, mint hogy prófétál. A 3,7 vers azonban nem a prófétáról, hanem Isten tetteiről beszél. A többi vers egyszerű paraszti képpel akarja kifejezésre juttatni azt az evidenciát, hogy az ember nem tud ellenállni Isten akaratának – a 3,7 vers nem ezt teszi, hanem általános teológiai magyarázatot ad arra, hogy Isten hogyan avatkozik be a történelembe: nem hagyja informálatlanul népét, hanem a próféták közvetítésével meg is mondja, mit fog tenni. Főként pedig: Ámós egyszerűen a prófétálás tényét akarja megmagyarázni, míg a 3,7 elvi-teológiai integrációját adja a próféták szerepének Izrael életében. Természetesen összekötő kapocs is van a redakcionális megjegyzés és a prófétai ige között; ezért van az, hogy az átlag bibliaolvasó nem is veszi észre rögtön, hogy nem ugyanaz a hang szólal meg a 3,7 versben. Az egész sor ui. általánosságban akarja megfogalmazni az igazat, tehát az *abstractum pro concreto* érvelésével él. A redakció tehát nem idegen testként kapcsolódott a prófétai

igéhez, hanem finom beleérzéssel ragadta meg annak jellegzetességét, s vezette tovább a mondanivalót. Éppen nem hamisítás, hanem – ahogy azt a mai német szakirodalom szívesen mondja – „Fortschreibung” = továbbírása a prófétai igének. Mindennek igazsága mellett azért remélhetjük, hogy fenti érvelésünk elfogadhatónak tűnik az olvasó szemében: a 3,7 redakcionális megjegyzés, feltételezhetőleg akkor írták hozzá a próféta igéihez, amikor már elvileg is elgondolkoztak a próféták történeti szerepéről – általában ez a deuteronomiumi korra volt jellemző (Kr.e. VII. század vége legkorábban).

Mindez persze az egyes prófétai könyvekre is áll, nem szükségszerűen a Tizenkét kispróféta könyvére, ami jelenleg a témánk. Hogyan lesz könyv azokból a prófétai iratokból, amelyeket aktualitásuk miatt a századok során hagyományoztak?³ Az elmúlt két-három

³ Talán nem a legújabb tanulmány P. R. House, 1990, monográfiája, de úgy tűnik utólag, a kutatás történetében jelentős változást eszközölt ki a kutatók gondolkodásában. Szerinte azért lehet a Tizenkét kispróféta könyvéről úgy beszélni, mint egységről, mert a „könyv” jelenlegi formájában megfelel azoknak a kritériumoknak, amelyeket támaszthatunk egy „művel” szemben. Általában beszélni szoktunk egy szerzőről – itt inkább „implied author” van, aki nem más, mint maga Jahwe. Ha nem mindenütt a szerző jut szóhoz (hiszen ilyen más mű esetében is előfordul), akkor lenni kell egy elbeszélőnek, narrátornak – bárki is szerepeljen az egyes könyvek feliratában, az az elbeszélő mindig a Próféta. S végül egység kell legyen a megszólítottak vonatkozásában

évtized kutatásainak egybehangzó véleménye az volt, hogy a prófétai iratok alapján megszerkesztett Dodekapropheton (Tizenkét kispróféta könyve) nem úgy állt elő, hogy először az egyes prófétai könyvek születtek meg, majd azután ezeket rakták sorrendbe, hanem a könyvek megszületése már a prófétai könyvek gyűjteményében történt meg. Egyszerű kijelentés ez – mégis óriási következménnyel bír! Ezek szerint nem az egyes prófétai könyvekre kell figyelniük, ha az ószövetségi bevezetést tanulságosan tanuljuk a prófétákat, hanem már eleve egy könyvnek kell tekintésük a Tizenkét kispróféta gyűjteményét, amelynek önmagában megálló kompozíciója van.⁴ Azt jelenti

is (itt: „implied audience”) – ez a kör is mindenütt azonos, hiszen a „maradék” üdvtörténeli kategóriájával van dolgunk, akár a szövetség összefüggésében, akár kozmikus értelemben („covenant and cosmic remnant”).

⁴ O. H. Steck, 1991, joggal jegyzi meg, hogy hasonló redakciós munka leginkább Ézsaiás könyvét illette – ezt itt most nem fogjuk tárgyalni, de mindenképpen nyitva kell tartanunk egy következő tanulmány lehetőségét. Lásd 23. lap: „Mustert man unter diesen besonderen Voraussetzungen nun die Prophetenbücher im engeren Sinne, so stößt man auf den Befund, daß sie in der Spätzeit vor allem noch an zwei Stellen produktive Fortschreibungen erfahren haben: kaum in Jeremia, noch weniger im Ezechiel, wohl aber im Bereich *Jesajabuch* und im Bereich *Zwölfprophetenbuch*, also am Anfang, am Ende und mit Sach 9ff überdies am Ende des Endes einer Bücherfolge Jesaja bis Maleachi. Zeigt nicht schon diese Positionierung an, daß es diese Bücherfolge,

mindez, hogy ha sikerült valahol egy redaktori kéz jelenlétét bizonyítani az egyik könyvben, joggal feltételezhetjük, hogy ugyanaz a kéz egy másik könyvben is hátrahagyta nyomait – a keresztreferenciák kutatása tehát nem csak irodalmi feladat, hanem teológiaiag óriási jelentőséggel bír.

Az alábbiakban nézzük meg röviden, hogy milyen meglátások vezették a tudósokat az elmúlt években a kutatásra, és hogy ezek a kutatások nagy vonalakban milyen eredményeket hoztak az exegetikában! Természetesen régóta feltűnt tény, hogy a tizenkét prófétai könyv sorrendje nem azonos a maszóréta hagyományban, ill. a Septuaginta (LXX) kánonjában. Az általunk megszokott maszóréta hagyomány sorrendje az első hat könyv esetében: Hóseás–Jóél–Ámós–Abdiás–Jónás–Mikeás. A LXX sorrendje: Hóseás–Ámós–Mikeás–Jóél–Abdiás–Jónás. Első pillantásra nem annyira meghökkentő ez a tény, hiszen más alkalommal is láthattunk, hogy a LXX sorrendje eltér, így pl. Jeremiás könyvének kompozíciójában. Jób könyvéről itt talán ne is beszéljünk, annyira más a LXX verziója! Az nyilvánvaló, hogy régóta vita folyik arról, hogy melyik sorrendet tekintjük eredetinek; tény azonban, hogy erre megnyugtató választ eleddig még senkinek nem

wenn auch in Form von vier Schriftrollen, als verbindenden Sachhorizont damals bereits gab?"

sikerült adnia.⁵ Talán azonban itt most nem is az az elsődleges, hogy ezt eldöntsük: elegendő annyit látnunk, hogy a tizenkét könyv valamilyen kompozíciót alkot. Ha eltér a könyvek sorrendje, az már nyilván azt sugallja, hogy nem mindegy a sorrend, de nem is automatikus időrend. A kompozicionális mondanivalót érdemes kutatni!

Az alábbiakban azzal foglalkozunk: hogyan? Mely módszerekkel sikerül megragadni a különböző próféta-iratok, esetleg már meglévő könyvek egybe szerkesztésének folyamatát? Érdemes itt nyilván azokra a szakaszokra figyelni először, amelyek nem is annyira a könyvek tartalmát érinti, hanem egészen nyilvánvalóan redakcionálisak: például a könyvek feliratára, esetleg teológiai lezárására – ez esetekben ui. a szerkesztő óhatatlanul is elárulja magát: mely könyveket hogyan értelmezett, és hogyan akarta létrehozni az általa teológiailag helyesnek vélt kompozíciót? Ilyen bevezető, ill. lekerekítő passzusok gyakorlatilag minden könyvben vannak!⁶ Hogy erre egy egészen ekla-

⁵ Lásd itt összefoglalásul P.L. Redditt cikkét: *The Formation of the Book of the Twelve. A Review of Research*, in: P.L. Redditt/A. Scharf (eds.), 2003, 1–26.

⁶ Lásd itt leginkább J. D. Nogalski, 1993a. Leginkább a „*The Catchword Phenomenon*” c. fejezet taglalja ezt a kérdést: „Fresh translations of relevant (*sic!*) passages reveal that the seams between the writings of the Book of the Twelve exhibit a remarkably consistent phenomenon which has received little scholarly attention. Throughout the Book of

táns példát hozzuk: a Jóél 4,16 és az Ám 1,2 szó szerint megegyezik: „Felharsan az ÚR hangja a Sionról, mennydörög Jeruzsálemből”. Kissé furcsa lenne, ha két próféta ugyanazt mondaná szó szerint; bár van olyan eset, hogy ezt nem lehet kizárni. Viszont az, hogy az illető kijelentés Jóél könyvének végén, Ámós könyvének pedig az elején szerepel, meggyőző: attól függetlenül, hogy a mondat eredetét kinek tulajdonítjuk (ez volt a régebbi, irodalomkritikai kérdés), mindenképpen azt kell meglássuk, hogy a mondatnak kifejezetten kompozicionális szerepe van: azt akarja biztosítani, hogy az olvasó a két prófétai könyv olvasásában bizonyos kontinuitást érezzen.

Természetes, hogy ha feltételezzük egy kompozíció (vagy esetleg: több kompozíció) meglétét, akkor kísérletek születnek meg arra, hogy ezek mibenlétét megragadjuk. Elég sok olyan kísérlet született, ami különböző kompozíciók rekonstruálását célozza, s tekintetben messze nem egységes a kutatás! Vajon meggyőző lehet-e, hogy pl. a Hós 1-3 ill. a Malakiás könyve mintegy keretet ad a Tizenkét kisprófétának? Némelyek számára igen, ismét másoknak talán kevés-

the Twelve, the end of one writing contains significant words which reappear in opening sections of the next writing. Because of the nature of translating from one language to another, modern and ancient translations of the Book of the Twelve do not illuminate the full extent of the words and phrases shared between these writings.

sé. Úgy gondolom, hogy például az az egység, amit Náhúm és Habakkuk könyve szorosabb összetartozása bizonyítékának szokás felhozni, inkább meggyőző. Ha ui. a két könyvet egymás mellé rakjuk, egy igazi chiasztikus kompozíció tárul szemünk elé: Teofániahimnusz olvasható elején és végén (Náh 1 és Hab 3); Ninive elleni ítélethirdetés követi, ill. előzi ezt meg (Náh 2-3 és Hab 2,6-20); a kompozíció közepe pedig egy igazi fájó kérdés, a mindenkori hívő dilemmája: a teodicea („meddig még”, Hab 1,1-2,5). Persze, sok kérdés lehet némelyek számára meggyőző, de lehet is vitatkozni vele. Vajon el kell fogadjuk, hogy a Mi 4 a Tizenkét kispóféta könyvének középpontjaként lett megkomponálva? Talán igen; bár az is érdekes, hogy más rekonstrukció szerint a Mi 4-5 maga is koncentrikus szerkesztéstechnika eredményeként jött létre. Ne ijesszen meg bennünket az ilyen rekonstrukció szubjektív, és ezért bizonytalan volta: bármelyik javaslatnak megvan az az ígérete, hogy a szerkesztők eredeti szándékát megragadja – azt pedig soha, senki nem állította, hogy csupán egyetlen szerkesztői folyamaton ment volna keresztül a prófétai iratok gyűjteménye. Ellenkezésképp valóban kereshetünk egyszerre több kompozíciót is; ezek nem szükségszerűen zárják ki egymást!

Természetesen mindenkinek megvan az a lehetősége, hogy valamilyen fő szempont szerint keresse

meg a Tizenkét kispróféta könyvének koncepcióját – a szubjektív szemlélet itt egyáltalán nem áll ellentétben a tudományossággal! Még talán azt is megkockáztathatjuk, hogy az egyes kompozíciók attól is függenek, hogy mely szemlélet tűnik fontosabbnak az olvasó számára. Annál érdekesebb kérdés azonban az, hogy milyen módszerrel valószínűsíthetjük egy-egy réteg, vagy egy-egy kor, egy-egy redakció meglétét – a módszernek már inkább kell tükröznie az ellenőrizhetőség és plauzibilitás kritériumait!⁷

Az első kritérium voltaképpen nem új: a korábbi kritikai próféta-kutatás eredményeiből indul ki. Nem kell különösebb kritikai érzék ahhoz, hogy valaki meglássa: a prófétai könyvek elé írt bevezetések nagyban hasonlítanak egymásra – már korábban úgy gondolták, hogy például a prófétai könyvek datálása egy olyan redakció része, amely jóformán valamennyi könyvet érintette. Hogy ez mennyire így lehet, arra talán egy kivétel hadd mutasson rá! Hóseás könyve

⁷ P. L. Redditt szavai tömörek és kifejezőek: „The study of the redaction of the Twelve inevitably involves intertextuality. Types of intertextuality include the quotation of or allusions to other texts and the use of catchwords, themes or motifs, and framing devices. Other redactional techniques include the use of designs (e. g., a chiasmus) and of rhetorical devices. All of these techniques appear in the Twelve.” Lásd cikket: The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research, in: P. L. Reddit/A. Scharf, 2003, 12.

kivételképpen két feliratot is tartalmaz; a szokványos feliratot az 1,1-ben található: „Ez az ÚR igéje, amely Hóseáshoz, Beéri fiához szólt, Uzzijjának, Jótámnak, Áháznak és Ezékiásnak, Júda királyainak az idejében, és Jeroboámnak, Jóás fiának, Izráel királyának az idejében.” A felirat abszolút megszokott módon egyrészt említi a próféta apjának nevét, majd felsorolja azon királyokat, akinek idejére datálható a próféta működése. Igaz ugyan, hogy a felsorolás kicsit bonyolultabb, mint más könyvek esetén – ez azzal magyarázható, hogy Hóseás az északi országrészben működött, de a redakció már bizonyosan a déli országrészben jött létre. Ezért aztán ez a felirat említi a déli királyokat, de aztán az északi királyt is. Ehhez képest azonban meglehetősen rövid, talán szokatlan is az 1,2 felirata: „Ez az ÚR igéinek kezdete Hóseás által”.⁸ Nyilván ez még egy olyan felirat (vagy legalábbis annak a maradványa), amelyik a júdai feliratról nem tudott – a második felirat lehet annak a gyűjteménynek a felirata, amelyik még talán az északi országrészben keletkezett és egy „hóseási irat” bevezetéseként szolgált – nincs is benne több, mint hogy rögzíti a próféta nevét, s ezzel

⁸ A protestáns új fordítás idői mellékmonddal teszi simábbá a szöveget: *t^hillat dibré* (cj LXX) *jhwh b^hhósé^a*.

J. Wöhrle, 2006, 30kk, a feliratok különböző típusáról beszél (a *dibré* +, a *masszá* +, a *házón* + típusokat említi). Hős 1,2 nyilván az első kategóriába tartozik, de jegyezzük meg, hogy a *t^hillá* = kezdet szó e feliratokban másutt nem fordul elő.

más prófétai gyűjteményekkel való összekeverésétől megóvja az olvasót. Az első felirat azonban tükrözi azt az erőfeszítést, amit nyilván a Tizenkét kispróféta esetében láthatunk hangsúlyosnak: az egyes prófétai személyiségek elhelyezése nyilván akkor fontos, ha immár sok prófétáról, s nem csupán egyről beszélünk!

Egy másik kritérium immár a könyvek tartalmából származik. Bizonyos szavak ismétlődnek, s nem csupán formai ismétlődésekről van szó, hanem mindig valamilyen sajátos (teológiai) mondanivalót láthatunk mögöttük. A *be'aharít hajjámim* = a végső időkben mindig valamilyen eszkhatológikus kijelentést vezet be – nyelvtanilag is, tartalmilag is egymás mellé rendelhetők. Természetesen ebből még túl messzemenő következtetést nem szabadna levonni, hiszen miért ne lehetne föltételezni, hogy több próféta is mondott eszkhatológikus igehirdetést? Ha viszont azonban egyéb irodalomkritikai észrevételek is társulnak megfigyelésünkhöz (magyarul: irodalomkritikailag az illető szakaszok elkülönülnek az összefüggéstől), akkor mindenképpen össze kell gyűjtsük ezeket a szakaszokat, hogy megvizsgáljuk: van-e ezeknek belső konzisztenciájuk, értelmes-e ezeket a szakaszokat egy redakcionális rétegnek tulajdonítanunk.

Harmadik jelentős módszer immár nem szavakra (bár azokra is), hanem inkább teológiai tartalmakra vonatkozik. A Sion hegyéhez zarándokló pogány népek víziója, akik a jeruzsálemi templomban akarnak

tanítást kapni vajon egy prófétai igehirdetés, vagy egy késő fogság utáni reménység kifejezője? (Pl. Mi 4,1kk) Az idegen népek elleni prófécia valóban része volt oly sok prófétai igehirdetésnek, vagy inkább teológiai motívum? (Pl. Ám 1-2) Ez a kutatás állandó kapcsolatban van a korábbi erőfeszítésekkel, amelyek célja az volt, hogy egy eredeti prófétai eseményt rekonstruáljanak, amelynek eredményeként megrajzolhatjuk az egyes próféták arculatát: vajon elképzelhető, hogy az az Ámós, akinek fő igehirdetése az illegitim bételi kultusz elleni polémia volt, a könyv elején összegyűjtött sorban Izrael összes szomszédja ellen ítéletes próféciát mondjon? Az előző esetben még ennél is súlyosabb a kérdés: elképzelhető a Mi 4 esetében, hogy az a próféta, aki rettentő ítéletet mond Jeruzsálemről és a templomhegyről, egyszer csak a város mindenek fölött történő felmagasztalásáról beszél? S ha igen: vajon miért van az, hogy ezt a két igehirdetést (akár a prófétától származik egyik vagy másik, akár nem) éppen egymás mellé rakják, mint ha csak ütköztetni akarnák e kettőt (Mi 3 vége, ill. Mi 4 eleje)?

Ha valaki az ezzel foglalkozó szakirodalmat olvassa, úgy láthatja: meglehetősen nehezen érthető, bonyolult analízisekkel alátámasztott érvelésekkel kívánja minden egyes kutató igazolni gyanúját, ha egyik vagy másik passzust későbbre datál, mint a próféta

feltételezhető működési ideje.⁹ Az érvelésnek ui. csak egyik része, ha egyik vagy másik passzust elválasztjuk jelenlegi, kanonikus összefüggéséből – és nyilván ez a kisebb rész! A nagyobbik rész az, ha több hasonló témájú passzust egymás mellé rendelünk, hiszen ekkor mindegyikről egyenként be kell bizonyítanunk, hogy saját kontextusától elkülöníthető, ill. ezután viszont együtt több, eredetileg külön álló passzus is irodalmi összefüggést mutat. Ha viszont ez sikerül, akkor olybá tűnik, hogy ennek messzemenő következményei lehetnek: az egyes rétegek egymáshoz való viszonya egyfajta teológiatörténetet vázol fel, ami tükrözheti számunkra azt a folyamatot is, melynek során a Tizenkét kispróféta könyve előállt.¹⁰ Az elmúlt években egy

⁹ J. Wöhrle joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy nem elég megállapítani a megegyezéseket: ezek kiértékelését is el kell végeznie a kutatónak, hiszen ez sem automatikus! „The phenomenon of intertextuality raises serious methodological problems. These problems are caused by the fact that intertextual relationships can be explained in many different ways. Literary connections can be intentional or unintentional, and even in case of an intentional interrelationship several kinds of literary dependency are possible.” Lásd cikkét: So Many Cross-References! Methodological Reflections on the Problem of Intertextual Relationships and their Significance for Redaction Critical Analysis, in: R. Albertz/J. D. Nogalski/J. Wöhrle, 2012, 17

¹⁰ Érdeemes itt idézni A. Schar, 1998, 306 szavait, mert ezek jól összefoglalják a munka módszerének és értelmének összefüggését: „Die sechs herausgearbeiteten redaktionellen Phasen ließen sich dadurch voneinander unterscheiden,

sor olyan tanulmány jelent meg, amelyben a szerző az egyes redakcionális rétegek sorrendjének a megállapítását összekapcsolja a Tizenkét kispróféta könyvének keletkezésével; mára tehát vitán felül áll e könyv *szukcesszív* keletkezésének ténye.¹¹ Ennek értelmében több olyan javaslatot is láthattunk, amely föl kívánja vázolni azt a történeti folyamatot, ahogy kialakult a Tizenkét kispróféta könyve. Amennyire logikus lépés ez (és egyben csábító, ígéretesnek tűnő vállalkozás), annyira kockázatos is: az egyes rétegeket ugyan elkülöníthetjük egymástól, de pontos történeti behatárolásuk ennél sokkalta nehezebb! Ezért aztán az egyes kísérletek közötti különbség elég nagy is lehet. Az alábbi bemutatás sem döntenem kíván az egyes tudósok javaslatai között, sem újat nem kíván hozzájuk fűzni; egy-

daß sie von unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen her jeweils eine eigene Konzeption von Prophetie entwickelten. In dem dadurch gesetzten hermeneutischen Rahmen rezipierte man das überkommene prophetische Textkorpus und ergänzte es durch literarische Zusätze. In der Tat konnte gezeigt werden, daß sich bestimmte sekundäre Partien nach Thema, Sprachgebrauch (oft mit signifikanten Stichworten) und Form so stark ähneln, daß sie derselben Phase zugerechnet werden können. In manchen Fällen waren die Textpassagen derselben Phase allerdings auch ziemlich verschieden.”

¹¹ Az első lépések egyike volt ebben az irányban O. H. Steck könyve, 1991. Jegyezzük azonban meg, hogy Steck még az egész *corpus propheticum* előállítását vizsgálta, ami eltér jelen célkitűzésünktől – bár jogosultságát éppen az említett Mi 4 és az Ézs 2 összefüggése kellőképpen bizonyítja.

szerűen azokat a lépéseket mutatjuk be, amelyek a jelen sorok írója számára a legmeggyőzőbbek voltak egy teológiai reflexió sorozatában. A végső döntés e kérdésben még várta magára – s meglehet, hogy talán soha nem is fog teljes egyértelműség előállni.

Mi akkor az értelme egy ilyen irodalmi és történeti vizsgálatnak a teológiai tudományok körében? Említettük azt, hogy a reformátor *sui ipsius interpret* elvének a legmesszebbmenőkig megfelel egy ilyen vizsgálat – s mint oly sokszor a tudomány során: a folyamat maga fontosabb, mint annak eredménye!

NÉGY PRÓFÉTA:
HÓSEÁS-ÁMÓSZ-MIKEÁS-ZOFÓNIA

Vitán felül áll, hogy a Tizenkét kispróféta könyvének egybeszerkesztése egy olyan irodalmi folyamat, ami már a babiloni fogság előtt elindult – igaz ugyan, hogy ekkor még nem beszélhetünk a későbbi tudós írnokok munkájáról. Viszont érdekes reflexióról tesz bizonyosságot Hóseás és Ámósz könyve: két olyan prófétáról szól ui. a két könyv, akik az északi országrészben működtek. Ugyanakkor azonban jelentős eltérés is volt a két próféta között, hiszen Ámósz a déli Tékoából érkezett az északi királyi szentély Bételbe, míg Hóseás (bár nem tudjuk születési helyét) északi illetőségű próféta volt. A két próféta gyűjteményének folyamatos kikristályosodása során azonban jelentkezett az az igény is, hogy teológiailag közelítsük egymáshoz a két meglehetősen különböző vallásos személyiséget. Úgy tűnik, néhány okkal feltételezhető motívumon megragadható a gyökere annak az igénynek, hogy a különböző helyen és különböző módon ígét hirdető próféták számára egy közös teológiai platformot hozzunk létre! – Hogyan történik ez a teológiai közelítés? Apró dolgokra kell gondoljunk, amelyek ma már alig tűnnek föl a Tizenkét kispróféta gyűjteményében, annyira megszokottnak tűnnek jelenlegi összefüggésükben! Ha arra gondolunk, hogy a két próféta milyen helyzetben és milyen alapvető mondanivalóval hirdette az

igét, akkor még a történeti rekonstrukciók bizonytalanságával se kell foglalkoznunk, hogy megállapítsuk: Ámósz egy számára illegitim kultushelyet kritizál, Bételt – szemben Jeruzsálemmel. Hogy milyen a kultusz Bételben, nem tudjuk meg a könyvből (máshonnan persze igen: a Deuteronomiumi Történeti Mű szintén kritizálja a bételi szentélyt). Úgy tűnik azonban, hogy Ámósz számára a hely, de nem a tartalom a fontos. – Ezzel szemben Hóseás számára a legfontosabb a kultusz tartalma; ő pedig éppenséggel magával a hellyel nem foglalkozik – ami nagyon is érthető, hiszen az északi országrészben mindig is sok lokális kultuszi centrum volt. Ezzel szemben a Hós 10,5kk kifejezetten kultikus kritikát gyakorol Bét-Áven (15.v. Bétel) miatt; úgy tűnik, ez nem indokolt Hóseás igehirdetésében.¹² A két próféta igéinek gyűjteményében, főként akkor, amikor az északi Hóseás igéit Izrael Kr.e. 722-ben bekövetkezett bukása után délen hagyományozták, egymáshoz közelebb állónak mutatták be. – Ezzel szemben Ámósz nagy hangsúlyt helyez arra, hogy hol tisztelik Istent (Bétel mellett még Gilgált, de Beér-Sebát is kritizálja az 5. fejezet). Annyiban feltéte-

¹² Itt mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy nem lehet automatikusan Bétel valamennyi említését redakcionálisnak nevezni. Bét-Áven az 5,8-ban is előfordul, s ott is ítéletet hirdet a próféta ellene – ám ott egy terület részeként: Gíbea, Ráma és általában Benjámin összefüggésében. A kritikai tudomány ezt az előfordulást a VIII. századi prófétának tulajdonítja – vagy legalábbis nincs ok rá, hogy elvitassuk tőle.

lehetőleg megegyezett igehirdetése Hóseással, hogy Isten törvényét hangsúlyozza – valószínűleg azt a szóbeli hagyományban már meglévő vallásos éthoszt, ami majd ekkor, a Szövetség könyvében (2Móz 21–23) nyeri el első kodifikációját. Viszont az illegitim kultusz kritikája a kultusz helyének hangsúlyozása mellett egyáltalán nem szükséges mondanivaló. Főként az Ám 5,21kk-ben jelentkező kultuszkritika említ olyan tartalmi dolgokat, amik nem szükséges részei egy olyan prófétai kritikának, ami a kultuszhelyek vitájában nem lenne szükséges. – Miről van szó? Redakcionális munkáról? Talán igen, talán nem! Aligha lehet figyelmen kívül hagyni, milyen problémás e két próféta történeti portréjának megrajzolása – így a két prófétai irat állagának meghatározása is. Elképzelhető, hogy valóban redakcionális tevékenység érte a két iratot, de éppúgy elképzelhető az is, hogy egyszerűen a hagyomány során próbált valamilyen közös képet kialakítani a két prófétáról az utókor. A teológiai koncepció mindenesetre már tisztán látszik; a konkrét irodalmi beavatkozás azonban még nem bizonyítható teljességgel!

Más a helyzet azonban a négy próféta könyvével („Vierprophetenbuch“) kapcsolatban.¹³ A redakcionális rétegeket az alábbiakban (bár nem teljességre törek-

¹³ Az elnevezés nem kell zavarjon bennünket: A. Schart, 1998, még inkább „D-Schicht“ (deuteronomista réteg) beszélt, de ugyanerre a redakcionális tevékenységre gondolt.

vő módon) kiemeljük; viszont nagyon fontos, hogy egy teológiai koncepció is megszületik, ami alapján több könyvet foglal gyűjteménybe ez a redakció. Hogy úgy mondjuk: a gyűjtemény, mint egy könyv – ez a gondolat megszületik!

Mikor és miért? Talán sokak számára nyilvánvaló, hogy a babiloni fogság nagy teológiai kihívás lehetett az izraeli gondolkodás számára – a Deuteronomiumi Történeti Mű (DTM = Józsué–Bírák–1–2Sám–1–2Kir)¹⁴ végig azzal a gondolattal birkózik, hogy ha Isten az ősatyáknak tett ígéretéhez hűséges maradt, s Izrael földjét a népnek adta, akkor hogyan volt lehetséges ezt az országot elveszíteni. Nyilván elképzelhetetlen egy olyan koncepció, miszerint Isten hűtlenné lett volna saját ígéreteihez... Szükségszerűen azt kellett hát bemutatni, hogy a nép lett hűtlen Istenéhez – s tény, hogy a DTM az emberi hűtlenség történetét mutatja be. Nem csak a királyokét (bár a királyok szinte valamennyien súlyos hibákat követtek el), de a nép is! Az Istentől elhanyaglás első sorban a kultuszban ábrázolódik ki a DTM szerint: aki a helyes istentisztelettől elhanyaglik (értsd: a deuteronomiumi reform mércéjén

¹⁴ Szó sincs arról természetesen, hogy valamennyi tudós egyetértene a DTM valamennyi kérdésében! Ezúttal azonban nem tudunk foglalkozni ezzel a problémával – általánosságban utaljunk T. Römer könyvére: *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London: T. & T. Clark, 2005 – nagyjából Römer nézeteit követjük.

nem áll meg), azt mind aposztatának tartja ez a történeti mű! Vajon hol és mikor gondolkoztak így? Talán a babiloni fogságban, az elhurcoltak – s talán ezzel vigasztalták is magukat: ha újra visszatérünk Istenünkhöz, visszakaphatjuk az országunkat is!

A DTM a királyokkal szemben a próféták szerepét hangsúlyozza – és érdekes módon (bár nem minden próféta hibátlan) ahol a király és a próféta összeütközik, ott mindig a prófétának van igaza. Az is igaz viszont, hogy a DTM jelentősen át is formálja az igaz prófétáról alkotott képet: főként az 1Kir 13 árukkodó passzus itt, ahol úgy látjuk, hogy az igaz próféta nem csak igazán hirdeti az igét, s az ige nem csak ténylegesen valóra is válik – az lesz igazán hangsúlyos, hogy tényleg úgy is él-e a próféta, ahogy Isten ígéje azt megkívánja. Izrael nem élt úgy; büntetést érdemelt, és csak a bűnvallás mentheti meg!

Figyelmes olvasónak azonban feltűnik, hogy ez a koncepció Izrael történeti hagyományában nem folytatódik: a fogság két nagy prófétája, Ezékiel és a második Ézsaiás, nem ezt a nézetet vallja. Ugyan mindkettő tud Izrael bűnéről is, vallja Isten igazságát, mégis másként látják azt a jövőt, ahogyan a fogságba vitt Izrael újra helyreállhat. Ezékiel talán inkább egy konzerváló tevékenységet lát fontosnak, a második Ézsaiás pedig inkább abban, hogy Isten újat cselekszik a történelemben! Bármennyire is fontosak a próféták

(hiszen ezért is prófétál a fogság két nagy prófétája is!)
- nem a DTM prófétai képe az egyetlen járható út!

Ebbe a teológiatörténeti feszültségbe illik nagyon jól a négy próféta könyvének gondolata – és teológiája. A kutatók hangsúlyozzák, hogy a DTM ugyan fontos személyeket lát a prófétákban – de leginkább olyan személyeknek tartja őket, akik a királyokat és a népet figyelmeztették az Isten iránti hűségre – főként a kultuszban. Viszont érdekes, hogy a fogság előtti próféták igehirdetésének éppen a társadalomkritikára vonatkozó része teljesen hiányzik a DTM bemutatásából. J. Wöhrle szavaival tehát a négy próféta könyve: egy „Gegenentwurf”, egy olyan gyűjtemény, ami éppenséggel a DTM ellenében született meg,¹⁵ s ugyan ez utóbbival abban megegyezik, hogy jogosnak tartja Is-

¹⁵ J. Wöhrle, 2006, 283, talán kicsit merész, de mindenképpen jó irányban halad: „Das Vierprophetenbuch gibt somit Einblick in die spätexilische Diskussion um die Zukunft des Volkes angesichts der weltpolitischen Umwälzungen, die der Aufstieg der Perser und der damit verbundene Untergang des babylonischen Reiches mit sich brachten. Die Redaktoren des Vierprophetenbuches, die unter der armen Landbevölkerung oder mit diesen sympathisierenden Kreisen zu verorten sind, beziehen mit ihrem Werk Stellung gegen die deportierte Oberschicht, auf die das DtrG zurückgeht. Es wird aus der vorexilischen Geschichte heraus begründet, warum nur die eigene Gruppe, die im Land verbliebene Bevölkerung, der einzig legitime Rest des Volkes ist. Der Hoffnung der deportierten Oberschicht auf Wiederherstellung der vorexilischen Verhältnisse wird dagegen eine klare Absage erteilt.”

ten ítéletét, de dokumentálja és hangsúlyozza a próféta kritikát, ami éppenséggel a történelmi krízishelyzetekben hangzott el (értsd: asszír krízis, babiloni fenyegetés). Csupán egyetlen pontot vegyünk példának, ahol a különbséget világosan láthatjuk: Ezékiás király a Kr.e. VIII. század végén, az asszír fenyegetés korában olyan király, akiről ugyan hibákat is olvashatunk a DTM-ben, mégis alapvetően pozitív megítélésben van része, hiszen kultuszreformot hajtott végre, s Istenhez fordult a fenyegetés idején – Ézsaiás próféta és a király pozitív kapcsolatát olvashatjuk a 2Kir 19–20 passzusaiban. Nézzünk azonban a négy próféta könyvére: a kortárs, Mikeás próféta egy sort sem veszteget erre a kivételesen jó királyra, mert az ő szempontja szerint Ezékiás nem a kultikusán jó király (a paraszti Mikeás egyébként egy szavával sem árulja el, hogy a jeruzsálemi kultusz bármely részét is ismerné), hanem csak a szociális kritikát hangsúlyozza. – Persze, valaki mondhatná, hogy mindez jól beleillik a történelmi összefüggésbe: ugyan miért is találkozna egy parasztpróféta és egy király? Igaz; de hát éppen az a lényeg, hogy ez a szerkesztői munka, a négy próféta könyve, olyan hagyományokat összegzett, amelyek éppenséggel a próféták társadalomkritikájára vonatkoztak. A redakció nem szükségszerűen áll szemben az eredeti eseménnyel, hanem az eredeti események sajátos szempont szerinti összegzését jelenti!

Az alábbiakban néhány olyan passzust válogattunk ki, amelyek jellemzőek erre a redakcióra. Hogy a közvetlen fogság utáni időkről van szó, az vitán felül áll; a szerzetetés ideje talán inkább Palesztina, mintsem Babilon.

Hós 3

יֹאמֶר יְהוָה אֵלֵי עוֹד לֵךְ אֶהְבֵּ-אֵשֶׁה אֶהְבַּת רַע וּמִנְאֻפֹּת כָּאֶהְבַּת
יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵם פְּנִים אֶל־אֱלֹהִים אַחֲרַיִם וְאֶהְבֵּי
אֲשִׁישִׁי עֲנָבִים:
וְאָכְרָה לִּי בַחֲמֹשֶׁה עֶשֶׂר כֶּסֶף וְחֹמֶר שְׁעָרִים וְלִתְדֵי שְׁעָרִים:
וְאָמַר אֵלָיָה יָמִים רַבִּים תֵּשְׁבִי לִּי לֹא תִזְנִי וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ
וְגַם־אֲנִי אֶלְיָד:

„Ezt mondta nekem az ÚR: Szeresd csak tovább azt az asszonyt, aki más szeretője és házasságtörő, ahogyan az ÚR szereti Izráel fiait, bár más istenekhez fordulnak, és szeretik az aszú szőlőt. Megvettem az asszonyt tizenöt ezüstért és másfél hómer árpáért, és ezt mondtam neki: Hosszú ideig fogsz nálam lakni. Nem paráználkodsز és nem leszel senkié, én sem megyek hozzád.”

Ez a szakasz egyértelműen a babiloni fogságra utal (semmiképpen nem az asszír pusztulásra, ami Hóseás igehirdetésének horizontján megjelenhetett). Hiszen vigasztalásról van szó: a prófétának még a parázna asszonyt is szeretnie kell – mert csak így ábrázolja ki azt a szeretetet, amivel Isten a hűtlen népet is

szereti. A további szakaszok is redakcionálisak, bár inkább úgy tűnik: az első két vershez képest is szekundernek kell tekintenünk őket, hiszen az első két versben nem szerepel semmilyen kultikus utalás, a továbbiakban szent oszlop, házibálvány, éfód is van jelen. Dávid nevének említése nyilván mutatja, hogy a babiloni fogság utáni királyi restaurációs reménységek is szóhoz jutottak ebben a szakaszban. – Az első két vers redakcionális megjegyzését a teológiai tudatosság hatja át: a prófétai kritika (illetve az, hogy a nép nem hallgatott erre a kritikára) teológiailag ugyanabba a vonulatba tartozik, mint Isten későbbi büntetése; ha a kortársak megszívték volna a kritikát, akkor elkerülhették volna Isten büntetését! Ebben a helyzetben az egyetlen vigasztalás Isten szeretete – az a szeretet, ami Izrael kiválasztásához vezetett. Talán kicsit megdöbbentő lehet mai (főként feminista) olvasónak, ha az asszony vételáráról olvasunk – de hát ennek is csak annyi a mondanivalója: Isten számára Izrael, még elhanyagolt állapotában is, drága és kedves.

Hós 4,15

אִם-זִנְיָה אָתָּה יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי-יְהוּדָה וְאֵל-תְּבָאוּ הַגִּלְגָּל
וְאֵל-תַּעֲלוּ בֵּית אֶן וְאֵל-תִּשְׁבְּעוּ חֵי-יְהוָה:

„Ha te parázna vagy is, Izráel, csak Júda ne vétkezzék!
Ne menjetek Gilgálba, ne járjatok Bét-Ávenba! Ne esküdözzetek az élő ÚRra!”

A passzus redakcionális volta abszolút világos: a szerző számára Júda fontosabb, mint az északi országrész, ahol pedig Hóseás egész életművét kifejtette. A vétkezés pontosítása azonban itt érdekes módon a kultushelyek azonosításával történik meg – esetleg még az „esküdözés” fogalmának említésével talán az Ám 5,5-ben említett három helyre utal: Bétel, Gilgál és Beér-Seba a szerkesztő. Világos, hogy a redakcionális megjegyzés már egy olyan passzushoz kapcsolódik, amelyik a két próféta igehirdetésének egymáshoz közelítését akarta elérni. Amit ki kell emelnünk: a szakasz úgy érti, hogy a prófétai ige, ill. a prófétai ígére való hallgatás megtagadása olyan tipikus hiba mind az északi országrészben, mind Júdában, ami meghatározta mindkét országrész sorsát – természetesen a szó negatív értelmében. A megjegyzés azt sugallja, hogy az északi országrész bukásából Júda még tanulhatott volna; ám ezt elmulasztotta: ugyanazt a hibát követte el, s ugyanazt a büntetést kapta, mint korábban Izrael. Jegyezzük meg, hogy ez a gondolkodás még Ezékieltől sem idegen!

Hós 12,2-3

אֲפָרִים רָעָה רוּחַ וְרִדְף קָדִים כְּלֵה־יּוֹם כָּזָב וְשָׂד יִרְבֶּה וּבְרִית
 עִם־אֲשׁוּר יִכְרְתוּ וְשָׂמֹן לְמִצָּרִים יִוָּבֵל:
 וְרִיב לִיהוּהָ עִם־יְהוּדָה וּלְפָקֵד עַל־יַעֲקֹב כְּדֶרְכֵיּוֹ כַּמַּעֲלָלָיו יָשִׁיב
 לוֹ:

„Efraim szelet hajszol, a keleti szelet úzi egész nap, hazugságot és erőszakot szaporít: szövetséget kötnek Asszíriával, és olajat visznek Egyiptomba. Pere van az Úrnak Izraellel, megbünteti Jákóbot, ahogy megérdemli, tettei szerint fizet meg neki.”

A Hós 12 egy nagyon fontos passzus a fogság előtti próféták igehirdetésében: itt fordul elő egyetlen egyszer Mózes a 14. versben (igaz, a név említése nélkül, de egyértelműen rá történik utalás). Ha tényleg magára a prófétára megy vissza ez a fejezet, akkor igen érdekes, hogy már a Kr.e. VIII. században ismert volt a Jákób-történet, hiszen az 1Móz-ben leírt fontos események jó részét a Hós 12 is ismeri. Úgy tűnik, a 4-5.13-14 versekkel kapcsolatban nem is lehet vita tárgya ez a szakasz, hiszen tényleg ismeri a Jákób-történeteket, s tényleg ismeri a Mózes-Exodusz eseményt – de e kettő még nincs oly módon időrendbe állítva, mint a Pentateuchosban látható. Az is érdekes, hogy itt e két tradíció mint ha még egymással konkurenciában állna – igaz, már ekkor a prófétai Mózes-tradíciót kívánja Hóseás is előnyben részesíteni (végső soron: ő maga is próféta volt).¹⁶ Nem kell most ennek a feltételezetten

¹⁶ Lásd itt A. de Pury tanulmányát: Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 413-439. = Osée 12 et

ősi szövegnek a jelentőségét hangsúlyoznunk, inkább a kiegészítések egyikét ragadjuk meg – bár nyilván már a 12,1b is ide tartozik (Júda pozitív említése, ami bizonynyal már a déli országrészben történt szerkesztés részét képezi).

A passzus érdekessége, hogy tudni véli: közvetlen a bukás előtt nem állt rosszul az északi országrész, Izrael; mind anyagilag, mind politikailag voltaképpen elégedett lehetne a történész. II. Jeroboám uralkodása pl. kifejezetten jó benyomást kelt az utókorban, ha pusztán politikai és gazdasági szempontokra figyelünk. A szöveg tehát említi, hogy Izrael politikai szövetséget köt az északi nagyhatalommal, illetve kereskedelmi kapcsolatban áll a déli nagyhatalommal (Asszíriával, ill. Egyiptommal). Szemben azonban az európai gondolkodással, mindezt „hiábavalóságnak” nevezi ez a passzus (talán ide számíthatjuk a 8-9. verseket is, amelyek a kalmárszellem és a gazdagság okozta felfuvalkodottságot említik). A prófétai kiérté-

ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque, in: P. Haudebert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LD 151, Paris: Cerf, 1992, 175-207.

T. Römer alapján véve helyesel tanárának, bár hangsúlyozza, hogy a Hós 12 teljes egészében nem mehet vissza a Kr.e. VIII. századra: *Les histoires de Patriarches et la légende de Moïse: une double origine?*, in: D. Doré (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire?*, LD 215, Paris: Cerf, 2007, 155-196.

kelésben tehát még a pozitívnak nevezhető jelenségek is visszásnak tűnnek, ha Istentől elhanyaglik a nép.

A szakasz érdekessége az, hogy kifejezetten bukásról nem szól ez a redakció, tehát nem is láthatjuk rögtön, hogy ezt a magatartást okolná a babiloni fogóságért. Azt viszont látjuk, hogy a feltételezhetőleg eredeti, VIII. századi igehirdetést örömmel használja fel saját céljaira: Hóseás történeti integrálódását, miszerint nem egy legenda, hanem egy prófétai hagyomány követésére biztat, úgy használja fel a redakció, hogy bemutatja: a prófétai üzenet elhanyagolása az egész nép esetében jellembeli torzulásokat okoz – ami szükségszerűen Isten büntetését vonja maga után (még ha ez a jelen esetben nincs is nevesítve).

Ez a redakcionális tevékenység kifejezetten érdekes. Hiszen a DTM gondolkodásában (s majd később a Krónikás történeti művében) szinte bántóan jelentkezik a tettek és a következmények egysége: ha Isten törvényét követed, életed lesz, ha nem – akkor meghalsz. Ugyan a sokszor kifejezetten bántó retribúciótan nincs megfogalmazva a deuteronomistánál sem, mégis Isten történelmet irányító tettei valahogy ilyen félreértéshez vezethettek később sokak gondolkozásában. Itt viszont érdekes módon pont ennek ellenkezőjét látjuk: hiába a sikeres politizálás, hiába a gazdagodás is, ha közben Isten haragját váltod ki – Isten büntetése nem marad el!

Ám 2,4-5

כֹּה אָמַר יְהוָה עַל־שְׁלֹשָׁה פְּשָׁעֵי יְהוּדָה וְעַל־אַרְבַּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ
עַל־מִצְוֹתָם אֶת־תּוֹרַת יְהוָה וְחֻקָּיו לֹא שָׁמְרוּ וַיִּתְעוּם בְּזִבְיָהֶם
אֲשֶׁר־הֵלְכוּ אַבֹּתָם אַחֲרֵיהֶם:
וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּיְהוּדָה וְאֶכְלָה אֶרְמְנוֹת יְרוּשָׁלַם:

„Így szól az ÚR: Három, sőt négy vétke miatt nem bocsátok meg Júdának, mert megvetették az ÚR törvényét, és nem tartották meg rendelkezéseit. Tévelygésbe vitték őket bálványaik, amelyeket elődeik követtek. Ezért tüzet bocsátok Júdára, és az megemészti Jeruzsálem palotáit.”

Előre kell bocsátanunk: nem tudjuk megoldani e helyütt azt az irodalomkritikai és teológiai kérdést, amit a prófétai könyvekben az idegen népek elleni próféciaik jelentenek. Sőt ha csak Ámós könyvére tekintünk, akkor sem tudjuk megmondani: vajon mi indíthatta a bételi oltár ellen prófétáló júdai látnokot arra, hogy a környező népek ellen is igét hirdessen? Ha ez egyáltalán elképzelhető (mint ahogy valóban elképzelhető), akkor esetleg Ámós működésének több fázisát kell feltételezzük¹⁷ – ennek semmi akadálya nincsen! Viszont ebben az esetben is azt kell mondanunk, hogy a fenti passzus redakcionális: az idegen népek elleni próféciaik önmagukban megáll-

¹⁷ Lásd Jörg Jeremias, 1996, 172–182. Hasonlóképpen kommentárja is Ámószhoz: *The Book of Amos*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, 18kk.

nak, s már az is egy szerkesztői szándék, hogy ezekből a könyv elején koszorút font a könyv összeállítója. Az így előállt blokk mondanivalója világos, hiszen sorba veszi Izrael szomszédait, s az ítéletes próféciaák formája, de tartalma is meglehetősen hasonló: a bölcsességirodalomra jellemző $X - X+1$ formában („három, sőt négy vétke miatt”) ítéletet hirdet, általában valamilyen erőszakos viselkedés miatt: túlzott kegyetlenkedés, vagy bosszúállás az oka az ítéletnek.

Mindenképpen redakcionális, ha valaki ezek után egy Júda elleni ítélethirdetést is odailleszt: az idegen népek elleni próféciaakat így mintegy a saját nép elleni ítélethirdetés koronázza meg – tehát ez a legsúlyosabb, mondhatnánk a tulajdonképpeni mondanivaló! Ez azonban nem így szokott lenni más idegen népek elleni igehirdetések esetében (lásd összevetésül: Jer 46-51, Ez 25-32). A forma azonos az idegen népek elleni próféciaakéval, de radikális eltérés látható a tartalomban: Isten nem erőszakos cselekedeteket ró fel saját népe bűnéül, hanem azt, hogy nem tartotta meg Isten törvényét. Mint ha az lenne éppen az ábrázolás által sugallt mondanivaló, hogy a törvénytől való elhanyaglás egyenértékű az idegen népek erőszakoskodásaival! Ha ez így van, akkor kb. el is tudjuk képzelni, hogy mire gondolt ez a szakasz, amikor Isten törvényéről beszélt – e kifejezés talán önmagában túl általános ahhoz, hogy konkrét bűnöket olvashatnánk ki belőle. Ebben az összefüggésben azonban nyilván-

való, hogy mire gondolhat a szerző: nem a kultikus eltévelyedésekre (mint amilyen értelemben pl. a DTM a *t'h* hi, félrevezetni igét használja), hanem olyan erőszakos gazdasági visszaélésekre, mint amelyeket Mikeás (a könyv első három fejezete) említ – de természetesen egy Ám 6, vagy egy Hós 4 igehirdetésében is jelen van ez a gondolat.

Ám 8,11-12

הִנֵּה | יָמִים בָּאִים נֹאֵם אֲדֹנָי יְהוִה וְהִשְׁלַחְתִּי רָעַב בְּאָרֶץ לֹא־רָעַב
 לֶלְחֶם וְלֹא־צִמָּא לַמַּיִם כִּי אִם־לְשֹׁמֵעַ אֵת דְּבַרִּי יְהוִה:
 וְנָעוּ מַיִם עַד־יָם וּמִצְפּוֹן וְעַד־מִזְרַח יִשׁוּטְטוּ לְבַקֵּשׁ
 אֶת־דְּבַר־יְהוִה וְלֹא יִמְצְאוּ:

“Jön majd olyan idő – így szól az én Uram, az ÚR – amikor éhséget bocsátok a földre. Nem kenyérre fognak éhezni, és nem vízre fognak szomjazni, hanem az ÚR igéjének hallgatására. Támolyognak majd tenger-től tengerig és északtól keletig. Bolyonganak, és keresik az ÚR igéjét, de nem találják.”

Már a bevezető formula fölkelthette a gyanút, hogy egy eszkhatológikus ígéetről, nem pedig ítélethirdetésről van szó. Ilyen bevezetéssel valóban többször találkozhatunk, s a jövő ábrázolása sokféleképpen megtörténhet. A látszat azonban ezúttal kissé csalóka: tulajdonképpen itt is ítélethirdetésről van szó. Az önmagában még örvendetes lenne, ha Isten igéje iránti éhség és szomjúság jelenik meg a földön – tehát azok is meghallják az igét, akik most elzárkóznak előle. Viszont a csattanó mégis az, hogy ekkor azonban Isten elrejtőzködik előlük, igazi *deus absconditus* lesz. Ez

nyilván mutatja, hogy nem az eszkhatólogikus ígéret-
tek sorában kell lássuk ezt a passzst, hanem a klasz-
szikus próféták igehirdetésének sikertelensége miatti
ítélet megfogalmazásának, amit visszatekintésként írt
meg a négy próféta könyvének redaktora.

Mi 6,2-4a

שְׁמַעוּ הָרִים אֶת־רִיב יְהוָה וְהֵאֲתַנְּנִים מִסְדֵי אֲרָץ בְּי רִיב לְיְהוָה
עַם־עַמּוֹ וְעַם־יִשְׂרָאֵל יִתְוַכַּח:

עַמִּי מִה־עָשִׂיתִי לָךְ וּמִה הֲלֵאֲתַיֶּדְךָ עֲנֵה בִי:

כִּי הֵעֵלֵתִיךָ מֵאֲרָץ מִצְרָיִם וּמִבַּיִת עֲבָדִים פְּדִיתִיךָ

„Halljátok meg, hegyek, az ÚR perbeszédét, ti is, ősré-
gi alapjai a földnek! Mert pere van népével az ÚRnak,
törvénykezni akar Izráellel. Én népem, mit vétettem
ellened, mivel bántottalak? Felelj nekem! Hiszen ki-
hoztalak Egyiptom földjéről, kiváltottalak a szolgaság
házából.”

Az univerzalisztikus hangvétel nem itt jelentkezik
először Mikeás könyvében, hanem már az 1. fejezet-
ben is előfordult – és már ott fölmerülhetett a gyanú,
hogy esetleg nem egy parasztpróféta fantáziájába való,
ha a világmindenség előtt akarja demonstrálni Isten
üzenetét: inkább az lehet számára hangsúlyos, hogy a
mindenkori „hic et nunc” pillanatában és helyén
érvényt szerezzen Isten akaratának. A föld fundamen-
tumára történő utalás itt bizonyosan azt akarja vitathat-
atlan igazságként a hallgatóság fülében visszhangoz-
ni, hogy valami olyan dologról lesz a bevezetés után

szó, ami az egész világ alapvető rendjéhez tartozik. Utána pedig Izrael sajátos történeti tapasztalatát idézi fel a prófécia: Isten gondoskodó szeretetét az egyiptomi szabadításban és a pusztai (majd transzjordániai) vándorlásban. Nyilván csábító és érdekes kísérlet lenne a 6,4-5 tradíciótörténetét felvázolni – ez azonban itt nem feladatunk. Az viszont igen, hogy e szakasz különálló voltát (s egyben elütő jellegét) mind a történetteológiai visszatekintés, mind pedig még később, a 6,6-8 tórakegyesség vonatkozásában megállapítsuk. A passzus szándéka egyértelműen az, hogy a specifikus próféta igehirdetést általános érvényű, univerzális törvényként mutassa be – ez egybeesik azzal a szándékkal, hogy a korábbi próféta iratok tartalmát, az ősi emlékeket, ezúttal olyan gyűjteménybe foglalják, aminek érvénye immár idő és tér fölött állandóan megmarad. Talán valóban a kánonképzés felé vezető út első lépése ez? O. H. Steck vizsgálata szerint igen – mi itt most elégedjünk meg azzal, hogy az ilyen általánosító megjegyzések nyilván szükségesek ahhoz, hogy a megszülető könyv teológiailag egységes maradjon.

Zof 1,2-4a

אָסֶף אָסֶף כָּל מַעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה נְאֻם־יְהוָה:
אָסֶף אָדָם וּבַהֲמָה אָסֶף עוֹף־הַשָּׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם וְהַמְּכַשְׁלוֹת
אֶת־הַרְשָׁעִים וְהַכֹּרְתִי אֶת־הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה נְאֻם־יְהוָה:
וְנָטִיתִי יָדִי עַל־יְהוּדָה וְעַל כָּל־יְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם

„Elsöprök mindent, elsöprök a föld színéről – így szól az ÚR. Elsöprök embert és állatot, elsöpöröm az ég madarait és a tenger halait, a botránkoztató dolgokat a bűnösökkel együtt, kiirtom az embert a föld színéről! – így szól az ÚR! Kinyújtom kezemet Júda ellen és Jeruzsálem minden lakója ellen.”

Vajon mennyire tűnik föl valakinek, hogy rokon szöveget olvashatunk, mint az előző szakaszban? Látványosan nem sok hasonlóság van, hiszen itt most kifejezetten ítélethirdetést vezet be ez a néhány sor. Azt viszont már nem lehet szem elől téveszteni, hogy a gondolat hasonló utat ír le, mint előzőleg: az általános megállapításból halad a speciális mondanivaló felé. Igaz ugyan, hogy az általános a Mi 6 esetében inkább a klasszikus keleti világnézet volt (a világ alapjainak említése a társadalom biztonságára utal); ezúttal pedig a teremtmények felsorolásával inkább olyan gondolkodás állhat a háttérben, ami majd később az 1Móz 1 megfogalmazásához vezetett. Azt viszont mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy a prófétai esemény általános jellemzője inkább az adott esemény, ill. az esemény kapcsán Isten konkrét üzenete által megragadott beszéd. Ha ezek után valamilyen általános megállapításra jut a próféta, az talán egy sajátos dolog lehet, de nem szükségszerű része a prófétai beszédnek – ha tehát olyan szakasszal találkozunk a prófétai könyvben, amely az általánosból halad a speciális felé, akkor minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük: egy szerkesztő teológiai szempontjai már eleve meghatározták a könyv összeállításának szempontjait.¹⁸

¹⁸ Összehasonlításképp olvasd H. Irsigler kommentálását (*Zefanja*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002, 101): „Zef 1,2-3

Van-e valamilyen speciális mondanivalója a négy próféta könyvének? Jellegzetességeket mindenképpen megállapíthatunk! Ilyen jellegzetesség az, hogy a négy könyv együtt határozottan megállapítja: Izrael (a nép, nem egyszerűen a király!) elhanyagolt Istentől. Esetenként az is hozzájárul ehhez a megállapításhoz, hogy Isten jogos büntetése sem fog késni emiatt. Hangsúlyos, hogy nem tévedés és nem tudatlanság volt ez az elhanyaglás, hiszen mindenki tudhatta, mit kíván Isten népétől: Isten akarata a törvényben lett kijelentve. Hozzászoktunk azonban ahhoz, hogy a Bibliában nem mindig ugyanazt jelenti a „törvény” fogalma; kérdés tehát, hogy a négy próféta könyve mit ért ezen. Nos, nyilván nem a Pentateuchost (hiszen ekkor még csak egyes darabjai létezhetek, amelyek bizonytalansággal nem voltak összeállítva egységes könyvvé); a törvény nem is a hivatalos szervek által összeállított törvénykönyv. Ha a négy próféta irat tartalmát tekintjük, akkor viszont meglehetősen egyértelmű a kijelentés: arra a szóbeli hagyományban már meglévő, az istenhittel kapcsolatban álló, és talán egyes jogi szentenciákban már meglévő éthoszt érti törvényen a négy próféta könyve, amelynek lecsapódását akár Hós 4, vagy Mi 2 jelentheti. Kultuszi kritika is előfordul ugyan a négy próféta könyvében, ám ez (főként Hóseás könyvében) inkább szimbolikus, az Istentől elhanyaglás kiábrázolása. Genuin kultuszkritika talán csak

stammt von einer nachexilischen spätprophetischen Bearbeitung, die mit ihrer Vorstellung von einer universal-kosmischen Lebensvernichtung schon auf dem Wege ist zu den entfalteten Bildern und Texten vom Endgericht in der frühjüdischen apokalyptischen Literatur.“

a Zof 1,4-5 versekben fordul elő – e verseket már a deuteronomiumi reform előfutárának tarthatjuk. Történeti kérdésekben szintén meglehetősen konzisztens a négy próféta könyvének mondanivalója: Isten és a nép történetének alapja az exodusz, nevezetesen az, hogy Isten megszabadítja és megőrzi népét – ehhez kell mérni Izraelnek is minden tettét.¹⁹

Hangsúlyozzuk, hogy a jelen kutatás szerint talán a legfontosabb mondanivaló éppen abban áll, hogy a babiloni fogság idején egy próféta mű született – tehát nem egyszerűen próféta igehirdetés (hiszen az már évszázadokkal előbb volt), de nem is próféta irat (tehát a próféták ígéinek hagyományozása, amire maga a könyv is épül), hanem egy olyan mű, amelynek belső konzisztenciája volt. Ez a konzisztencia a későbbiek folyamán mindig bővült, de az alapkeretet mindenképpen a négy próféta könyve adta meg.

¹⁹ Külön kérdést jelentene az, hogy hogyan viszonyul a négy próféta könyve a királyhoz – illetve a királyok kritikája nem hasonló módon fontos része-e a műnek, mint a DTM-nek. Az összeütközés a királlyal ugyan előfordul Ámósnál, míg érdekes módon hiányzik Míkeásnál. Olybá tűnhet tehát, hogy ezeket az elemeket (ill. azoknak hiányát) a szerkesztő nem tette kritériummá a könyv létrehozásakor. A király kritikája jelen lehet, de nem konstitutív része a négy próféta könyvének. Lásd J. Wöhrle, 2006, 277.

KIEGÉSZÍTÉS A VI. SZÁZAD VÉGÉN:
ZAKARIÁS ÉS HAGGEUS

Az teljesen nyilvánvaló, hogy ha a babiloni fogság ténye az izraeli tradíciók alakulásában oly fontos szerepet játszott, s több teológiai kompozíció megszületését eredményezte, akkor a fogságból való hazatérés is jelentős nyomokat kellett hátrahagyjon az izraeli tradíciók alakulásában. Hagyományosan úgy tudjuk, hogy főként két papi származású próféta: Haggeus és Zakariás hirdette ekkor Isten igéjét, s buzdított főként a templom újjáépítésére, ill. a hazatérő nép újra országgá szervezésére. Nehéz lenne tagadni, hogy pl. Zakariás igehirdetése milyen fontos szerepet játszott a főpapi tiszt megszervezésében – köztudott, hogy a babiloni fogság után a főpapnak sokkal nagyobb feladat jutott, mint az exilium előtt. Haggeus évszázados szerepét sem szoktuk tagadni akkor, amikor a samaritánusokkal kapcsolatos vitákban egyértelmű vótumával utasította vissza idegenek jelenlétét a jeruzsálemi templom újjáépítésében.

Kérdések nem ezen a fronton vannak. Annál inkább vitatott a kompozicionális és redakcionális vetülete Haggeus könyvének, ill. a Zak 1-8 fejezeteknek. Elképzelhető, hogy ez a két könyv – hasonló időben elhangzó, s hasonló jellegű próféciáival – valamikor éppen úgy egymás mellé kerülhetett, mint mondjuk korábban Hóseás és Ámós könyve?²⁰ A válasz mind-

²⁰ J. D. Nogalski, 1993b, javasolta, hogy két eredetileg önálló próféta kompozíció egybedolgozását fogadjuk el a Tizenkét kispróféta könyve szerkesztésének kezdetéül. A 274. lapon olvassuk: „Observations presented in the earlier work

máig nem egyértelmű erre a kérdésre. Talán a Zak 8,9-13 egy olyan összefoglalás Zakariás igehirdetéséből, amelynek kompozicionális célja az volt, hogy összekötő kapocs legyen Haggeus könyvével – igaz azonban, hogy ez az érv a legkevésbé sem kényszerítő erejű! Hasonlóképpen gondoltak arra is, hogy a kronológiai adatok (Zak 1,7; 7,1; Hag 1,1) valamilyen közös keretet, idői elhelyezést akartak adni mindkét könyvnek – végső soron főként Zakariás könyvében tűnnek *ad hoc* adatoknak az itteni datálások. Ismét csak azt mondhatjuk, hogy mindez elképzelhető, de nem föltétlenül szükségszerű. Hogy milyen minőségben került bele e két könyv a már meglévő négy összefüggésébe, az talán nem világos; néhány példa azonban jól példázza, hogy milyen meggazdagodást jelentett a

suggested the existence of two multi-volume corpora as literary precursors to the Book of the Twelve. The writings of these two corpora received adaptations at the beginning and end which demonstrated literary awareness of the larger corpus. One of these multi-volume works, the Haggai-Zechariah corpus, already commands scholarly support from previous studies which also concluded that Haggai and Zech 1-8 had been published in a single volume to document the prophetic impetus which led to the reconstruction of the temple. The second pre-existing corpus, labeled as the Deuteronomistic corpus, contained the writings of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah. These four writings evidence common literary devices and theological paradigms which allow one to trace consistent emphases across the individual writings. – A négy próféta könyvének egysége azóta is stabilan áll; Haggeus és Zakariás 1-8 fejezet azonban talán nem biztos, hogy különállóan is létezett volna.

fogság utáni prófécia a már meglévő gyűjtemény számára – illetőleg hogy a fogság előtti prófétai gyűjtemény használói hogyan értették a régi gondolatokat a jelen tapasztalat fényében.

Zak 2,10-13

הוֹי הוּי וְנָסוּ מֵאַרְצָן צָפוֹן נְאֻם־יְהוָה כִּי בְּאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם
פָּרַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם־יְהוָה:
הוֹי צִיּוֹן הַמְּלִטָּי יוֹשֵׁבֶת בֵּת־בַּבְּלָי:
כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲחֵר כְּבוֹד שְׁלַחְנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׁלֵלִים
אֶתְכֶם כִּי הִנֵּגְעַ בְּכֶם נִגַּע בְּבִבְתָּ עֵינָיו:
כִּי הִנְנִי מִגִּיף אֶת־יְדֵי עֲלֵיהֶם וְהָיוּ שְׁלָל לְעַבְדֵיהֶם וַיִּדְעֻתָּם
כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלַחְנִי:

„Jaj! Jaj! Fussatok ki az északi országból – így szól az ÚR –, hiszen szétszórtalak benneteket a négy égtáj felé! – így szól az ÚR. Jaj! Menekülj, Sion, aki Babilóniában laksz! Mert a Seregek URa, aki a maga dicsőségére küldött el engem, ezt mondja azokról a népekről, amelyeknek ti zsákmányul estetek: Bizony, aki titeket bánt, a szemem fényét bántja! Majd én fölemelem a kezemet ellenük, és saját szolgálk zsákmányává lesznek! Akkor megtudjátok, hogy a Seregek URa küldött engem.”

Aligha lehet figyelmen kívül hagyni, hogy milyen sajátos értelmezése ez a babiloni fogságból való hazatérésnek! A második Ézsaiás világméretű teofániát látott a fogságból való hazatérésben, Ezsdrás a hazatérést az első (egyiptomi) exodusz megismétléseként éli meg – ez a passzus azonban arra szólít fel minden Babilonba hurcolt izraelit, hogy meneküljön haza,

mert Isten csapása éri el Babilont. Nyilván az áll a felszólítás háttérében, hogy ez a csapás nem az izraeli-eket, hanem a babiloniakat kell sújtsa. Talán az is motivációja lehet ennek a megjegyzésnek, hogy sokan már nem is kívántak hazajönni a fogságból, hiszen ott meggazdagodtak, s existenciájukat nem akarták feladni a perzsa birodalomban.

Ugyanakkor azonban annak is fel kell tűnnie, hogy a passzus erősen épít a reciprocitás gondolatára: Izrael (nyilván a babiloni fogság során) zsákmányául esett idegen népeknek – és most megfordítva történik meg mindez. Nincs benne a szövegben, de egészen nyilvánvaló az asszociáció is: Izraelt Isten jogosan sújtotta büntetésével; ugyanígy jogos büntetés lesz az a csapás is, amivel Isten Babilont bünteti. Ugyanakkor azonban – és talán ez a legfontosabb – ez a passzus teológiai egységet képez a fogság előtti prófétai gyűjtemények teológiájával, amikor azt hangsúlyozza, hogy a büntetés (értsd: a történelem előnytelen alakulása) nem immanens események következménye, hanem Isten és ember kapcsolatának, ill. e kapcsolat megromlásának konzekvenciája. Ugyanakkor pedig mintegy bezárja a kapcsot: az elhurcolással megnyílt történelmi zárójel ezzel a lépéssel zárul le igazán. Hazatérés és a nem izraeli bűnösök megbüntetése is kell ahhoz, hogy a teológiai restauráció is megtörténhessen Izraelben. Csupán egy megjegyzést fűzzünk még mindehhez: ez a szakasz nem egyedül érzi annak szükségességét, hogy a babiloni fogság átmeneti korszaka le legyen zárva. Ézs 61,2 is Isten bosszúállásának napjáról be-

szél²¹ – bár Isten maga rendelte el a babiloni fogságot, a végrehajtók maguk is bűnösök, és az ő büntetésük se maradhat el. Isten bosszút áll rajtuk Izraelért!

Hag 2,10-19*

הָאֵלֹהִים יִשְׂאֵל־אִישׁ בְּשֵׁר־קֹדֶשׁ בְּכִנְיָ בְּגִדּוֹ וְנָגַע בְּכַנְפוֹ אֶל־הַלְּחֵם
וְאֶל־הַנֶּזֶד וְאֶל־הַיַּיִן וְאֶל־שֶׁמֶן וְאֶל־כָּל־מֵאֲכָל הַיְקֻדָּשׁ וַיַּעֲנֶה
הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא:

„Ha valaki szentelt húst visz ruhája szárnyában, és a ruha szárnyával hozzáér a kenyérhez, főzelékhez, borhoz vagy olajhoz, vagy bármi más eledelhez, szentté válik-e az? A papok ezt válaszolták: nem!”

Először általánosságban a 2,10-14 szakaszhoz: hagyományosan úgy értjük, hogy ezzel az érveléssel Haggeus a samaritánusok²² részvételét utasítja el a templom újjáépítésében. Ez azonban magából a szövegből semmiként sem derül ki, hiszen a templom

²¹ Nem lehet kétséges, hogy az Ézs 61 elüt Trito-Ézsaiás könyvének többi részétől! Kérdés csak az, hogy az itt található próféciákat korábbra, vagy későbbre datáljuk, mint a közvetlen fogság utáni kor – a jelen sorok írója jó okot látott arra, hogy inkább korábbra, miért is ne Deutero-Ézsaiás korára (Kr.e. VI. század közepe) tegye a keletkezést, de vannak olyanok, akik inkább későbbi datálásra voksolnak. Lásd, irodalommal: Trito-Ézsaiás? in: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest: L'Harmattan, 2010, 41-72.

²² Itt nyilván nincs módunk arra, hogy a samaritánusok, ill. a zsidó-samaritánus vita kérdéseivel részletesen foglalkozzunk. Magyarul is jól informál erről: Zsengellér József, *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*, Simeon könyvek 3, Pápa: PRTA, 2004.

nem fordul elő benne! A másik megjegyzés: érdekes, hogy a hasonlat (ami a visszautasítás lényege) kettős: először étellel történik, ti. ha tiszta érintkezik tisztátalannal az étkezési törvények során, akkor nyilvánvalóan a tiszta étel válik tisztátalanná, evésre alkalmatlanná – és nem fordítva. A másik immár nem ilyen törvény, hanem a holttest érinthetetlenségére vonatkozik. A végső lezárás: „ilyen ez a nép!” (2,14) Itt pedig az nem világos: melyik népről van szó?

A redakciókritika (éppenséggel irodalomkritikai elvek alapján) hajlik arra, hogy a két hasonlatot fölösleges ismétlésnek lássa – hiszen az egyik önmagában is elegendő lenne! Persze, elképzelhető az ismétlés stíláriis okoknál fogva is; ekkor azonban a kettő között nem lehet ellentmondás. Ha feltételezzük, hogy a holttest említése az első, esetleg eredeti prófétai ige, akkor hozzá kell fűzzük: egyáltalán nem biztos, hogy ennek sértő jellege volt. Nem tisztázza ui., hogy két fél találkozásánál ki a halott. Ha Haggeus a fogságban élő, most hazatérő népet tekinti *quasi* halottnak, s úgy látja, hogy most valósul meg az ezékieli látomás a nép föltámadásáról, akkor a visszautasítás nagyon udvarias formában történik: ne szennyezétek be kezeteket azal, hogy velünk foglalkoztok – de facto: hagyjátok megtörténni a csodát, hogy ti. a halott nép feltámadjon és maga hajtsa végre a restaurációt. Az elutasítás így is egyértelmű; a sértés azonban elmarad. Azt is mondhatjuk, hogy még csak a samaritánusok elutasítása sem derül ki ebből a hasonlatból specifikus módon: elképzelhető, hogy valamennyi Palesztinában maradt zsidó emberre vonatkozott ez a kijelentés, s mintegy megértést kér azok iránt, akik a hazatérés után is egyfajta enklávében akartak maradni. Elképzelhető, hogy

olyan korai datálású ez a mondat, hogy még maga a próféta se tudta: ez a közösség lesz a zsidó restauráció letéteményese!

Ezzel szemben a redakcionális szakasz már kifejezetten sértő: itt már nincs vita afelől, hogy valaki önmagát tisztának, míg a másikat tisztátalannak tartja – s ugyan valóban nem biztos, hogy a templomépítésről van szó benne, de a még újjá nem épült templom helyén álló oltáron áldozás talán igen! A szakasz végző formájában az „Ilyen nép ez!” felkiáltás már meglehetősen retorikai jellegű, és nem lehet kétségünk afelől, hogy egy elítélt közösségre vonatkozik – kézenfekvő, hogy a samaritánusokra. Úgy érthetjük tehát a 12. verset a szöveg összefüggésében, mint egy olyan redakcionális megjegyzést, ami meglehetősen éles hangvételre formálta át a próféta kezdetben talán udvarias, de határozott állásfoglalását – feltételezhető az is, hogy ekkor már valamilyen konfliktus a különböző csoportok és a *gálút*ból hazatérők között már megtörtént.

KIEGÉSZÍTÉS AZ V. SZÁZAD VÉGÉN:
IDEGEN NÉPEK ELLENI PRÓFÉCIÁK

A babiloni fogság előtti időben is többször konfrontálódott Izrael más népekkel. Ezeket az összeütközéseket azonban viszonylag könnyen tudjuk klasszifikálni: vagy a szomszédokkal való konfliktusokról beszélhetünk, vagy pedig a világhatalom terjeszkedése teszi próbára Izrael hitét és erejét. Nem vitás, hogy ez a konfrontáció a fogság előtti próféciaiban is gazdag teológiai tartalmú igehirdetésnek volt kiváltó oka.

Az az első pillanatra világos, hogy a babiloni fogság után jelentősen megváltozik a nemzetközi kép: egy sor olyan nép, ami szomszédnak számított, egyszerűen eltűnik a palettáról, de helyükön általában perzsa satrápiák jönnek létre, amelyeknek vezetői jó kapcsolatokkal bírnak a perzsa királyi udvarral. A világhatalom, a perzsa birodalom ugyan jóindulatú az újjászerveződő Izraellel szemben, de a nemzetközi intrikák tüzeiben néha komoly nehézséget kell az új közösségnek leküzdenie. Összességében pedig: újra kell definiálni ekkor Izraelnek saját létét, és a politeista világban újra meg kell határoznia Istenének helyét is (vagy még inkább: az izraeli monoteizmusnak helyét), hogy a világról általában is olyan magyarázattal szolgálhasson, ami kielégíti mind a világbirodalom igényeit, mind pedig saját híveinek igényeit. Az új definícióban értelemszerűen jelen vannak az idegen népek, és sokszor éppenséggel negatív definíciót láthatunk: Izrael nem olyan, mint a bosszúra szomjazó Edóm, vagy nem olyan, mint az erőszakos Ninive. Ezzel együtt az idegen népek képe nem is egyértelműen negatív: az idegeneknek is lehet pozitív képük, de ez

esetben az a kérdés, hogy hogyan viszonyulnak Izrael Istenéhez. Talán azt is mondhatjuk, hogy nem Izraelnek vannak ellenségei – ha ellenségről beszélünk, akkor inkább Izrael Istenének vannak ellenségei ebben a világban!²³

Ez a réteg a korábbiaktól annyiban különbözik, hogy mind időben, mind konzisztenciában sokkal szélesebb, mint a korábbiak. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy jelentős teológiai eredményeket tulajdoníthatunk e korai fogság utáni rétegnek!

Jóél 1,6-7

כִּי־גוֹי עָלָה עַל־אֶרֶץ עִצּוּם וְאִין מִסְפֵּר שָׁנָיו שְׁנֵי אַרְיָה וּמִתְלַעוֹת
לְבִיא לֹ:

שָׁם גִּפְנֵי לְשֹׁמֵה וּתְאִנְתִּי לְקִצְפָּה חָשׂוּף חֲשָׁפָה וְהַשְׁלִיךְ הַלְבִּינוּ
שְׂרִיגָה:

„Egy nép támadt országomra, hatalmas, és száma sincsen. Fogai oroszlánfogak, úgy harap, mint a nőstény oroszlán. Elpusztította szőlőmet, letördelte fügefáimat. Lehántotta, és szétszórta: ágai fehérленek.”

²³ M. Roth, 2005, 292: „In Krisensituationen definiert sich Israel, bzw. die Kreise, die sich in der eschatologischen Prophetie niederschlagen, an dem Gegensatz zu den Völkern. Man ist nicht so schadenfroh wie Edom. Jerusalem ist nicht die gewalttätige Großstadt Ninive und gehört nicht zu den mit Menschen handelnden Philiterstädten. Schon deshalb wird sich das Schicksal Jerusalems ändern, weil Jhwh gegen die Völker zugunsten Israels eingreifen muss. Deswegen lohnt es sich an der eigenen Identität festzuhalten, auch wenn die in der gegenwärtigen Situation einmal nicht förderlich erscheint.”

Ez a szakasz meglehetősen tipikus a fogság utáni prófeciákra, ha idegen népekről van szó. Egy oroslán támad Izraelre – természetesen első sorban Asszíriára gondolhatunk, hiszen királyi szimbólumként onnan származik Palesztinában is az oroslán. Persze, hogy mégis Babilonról lenne szó, azt nem lehet kizárni; de hát épp az az érdekes, hogy semmilyen konkrétumot nem említ ez a vers, amiből következtethetnénk valamely esetre. Viszont az már inkább elgondolkoztató, hogy a kép tovább vitelében Izraelt szőlőskerthez hasonlítja a prófécia – ami természetesen teljesen korrekt, hiszen akár egy kedves személyről, akár egy szép országról lehet úgy beszélni, mint szőlőskertről (lásd pl. Ézs 5). Természetesen ez a kép sem enged további pontosítást: hogy melyik fenyegetésről, sőt bukásról van szó, nem deríthető ki. Ennél azonban sokkal zavaróbb az a körülmény, hogy a nőstényoroszlán egészen ritkán eszik szőlőt – ugyan köztudottan szükségük van a ragadozóknak is rostos ételre, de semmiként se mondhatjuk, hogy a két kép összeillő, önmagában konzisztens lenne. Egészen biztosan arról van szó, hogy valaki immár az eseményektől távol állva költői megfogalmazást ad Izrael keserű tapasztalatairól, s eközben ismert képeket használ fel – ezen túl azonban a képek összeegyeztethetőségéről nem gondolkozott. Ezért mondhatjuk, hogy ez a prófécia (minden teológiai értékével együtt) irodalmilag szekundérnek kell tartanunk.

Mi 5,7-8

וְהָיָה שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוֹיִם בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים כְּאֲרִיָּה בְּבֵהֵמוֹת
 יֵעַר כְּכַפִּיר בְּעֵדְרֵי-צֹאן אֲשֶׁר אִם עֵבֶר וְרָמַס וְטָרַף וְאִין מִצִּיל:

תָּרַם יָדָךְ עַל-צָרֶיךָ וְכָל-אֲיִבֶיךָ יִכְרְתוּ:

„Olyan lesz Jákób maradéka a nemzetek között, a többi nép között, mint az oroszlán az erdő vadjai közt, mint az oroszlánkölyök a juhnyájak közt: amerre jár, tipor és tép menthetetlenül. Kezed ellenfeleidre nehezedik, minden ellenségedet kiirtod.”

Röviden: ez az ígélet nem származhat a Kr.e. VIII. század prófétájától! Ha valaki csak egy futó pillantást is vetett Mikeás igehirdetésére, akkor látja, hogy éppenséggel ítéletet hirdet – s nem is annyira maga az ítélet, hanem annak indoklása a hangsúlyos nála: a szociális bűnöket elkövető jeruzsálemi gazdagok annyira megsértik Isten törvényét, s oly módon zsákmányolják ki a falusiakat, hogy erre csak Isten megsemmisítő büntetése lehet a válasz.

Az elmúlt évtizedek kutatásában azonban elhangzott az az érvelés is, hogy elnagyolt klasszifikálás, ha úgy gondoljuk, hogy egy próféta csak ítéletet, vagy csak üdvösséget hirdetett meg. Miért ne hirdethetett volna Mikeás is üdvösséget – persze, nyilván a megtérés után. Jelen esetünkben azonban nem ilyen megfontolásoknál fogva utaljuk későbbi korokra e versek szerzetetését. Figyeljünk az antagonistákra! Mikeásnál a falusi parasztember („népem” Mikeás számára!) és a gazdag jeruzsálemiek állnak szemben egymással, akiket viszont ellenségnek nevez. Ebben a versben az ellenség nem lehet izraeli! Hasonlóképpen gondoljunk az időbeli különbségekre Mikeás és a jelen versek között: Mikeás számára a „most” a jelenben elkövetett bűnök ideje, a közeljövő pedig Isten ítélete. A fenti versekben azonban messze nem erről van szó; a „maradék” említése azt teszi valószínűvé, hogy valami-

lyen nemzeti tragédia már bekövetkezett. Az ígéret számára a jövő voltaképpen eszkatológikus valóság, amikor Izraelnek többé nem kell tartania külső ellenségtől, hanem inkább az ellenség félhet tőle – erre utal az oroszlán képe. Úgy tűnik, Izrael már átélt egy óriási katasztrófát, de még mindig nem elég erős; ebben a helyzetben van szükség egy prófétai ígéretre, biztatásra. A Kr.e. V. század során a zsidó restaurációnak elég sok támadást kellett elszenvednie (igaz, nem katonai támadást, „csak” politikait) a környező népektől. Indokolt ezt a passzust e század végére datálni, amikor úgy tűnt, Izrael végre megerősödik – nem szabad félnie a környező népek nyomásától!

Náh 1,12-13

כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי שְׁלֵמִים וְכֵן רַבִּים וְכֵן נִגְזַר וְעַבְרָר וְעַנְתִּיךָ לֹא
אֶעֱנֶיךָ עוֹד:

וַעֲתִּיךָ אֶשְׁבֵּר מִטְהוּ מְעַלְיָיִךָ וּמוֹסְרֵיךָ אֶנְתִּיק:

„Így szól az ÚR: Ha teljes erőben és oly sokan vannak is, levágják őket, és elmúlnak. Megaláztalak ugyan, de többé nem alázlak meg. Most összetöröm a rád nehezédő igát, és köteleidet leszaggatom.”

Egészen világos üdvprófécia ez: Izrael győzedelmeskedik ellenségei felett, még akkor is, ha ezek sokan vannak és erősek. Voltaképpen megegyezhetne a tartalom és a nyelvezet a fogság előtti üdvpróféciákkal, mégis egyöntetű véleménye a kutatóknak az, hogy jóval a babiloni fogság utánra kell tenniük e vers keletkezését. Legfőbb oka ennek a középső megjegyzés arról, hogy Isten többé nem alázza meg népét – tehát egyszer (vagy esetleg többször is) már meg kellett alázkodnia Izraelnek! Legfőképpen a babiloni fogság

tényére gondolhatunk, ha konkrét történeti értelmet keresünk ebben az időben. Ám a megfogalmazás meglehetősen általános ('nh pi); a megaláztatás tehát nem csak a nagy történeti traumára utalhat, hanem esetleg már a múlt történeti eseményeinek összefoglalása is lehet: Izraelnek folyamatosan meg kellett hajolnia a nagyhatalmak előtt, ha egyáltalán életben akart maradni. Az üdvprófécia azt hirdeti, hogy ennek vége: Izrael helye megbecsült lesz a népek között! Az idegen iga természetesen vonatkozhat konkrét hadi cselekményekre, de általánosságban az ország függőségére is.

Zof 2,13-14

וַיֵּט יְדוֹ עַל-צָפוֹן וַיֹּאבֵד אֶת-אֲשׁוּר וַיִּשָׂם אֶת-נִינְוָה לְשִׁמְמָה צִיָּה
בְּמִדְבָּר:

וַרְבְּצוּ בְּתוֹכָהּ עֲדָרִים כָּל-חַיֹּת־גֹּזִי גַם-קֶאֱת גַּם-קָפַד בְּכַפְתָּרֶיהָ
לֵינֹו קוֹל יִשׁוּרָר בְּחִלּוֹן חֶרֶב בְּסֹף כִּי אֲרָזָה עָרָה:

„Kinyújtja a kezét észak felé és elpusztítja Asszíriát. Ninivét pusztasággá teszi, kiszikkadt pusztává. Csordákban lepi majd el mindenféle állat. Pelikán és bagoly is tanyázik az oszlopokon, hangosan rikoltoz az ablakokban. Omladék borítja a küszöböket, leválik a cédrusburkolat.”

A Kr.e. VII. század második harmadában kétségkívül merész reménység lehetett a világot uraló birodalom, Asszíria pusztulása! Logikailag mindez bele is illik annak a kis országnak az elképzelt gondolkodásába, amelyik az asszír hatalom alatt, önállóságától megfosztva kell éljen. Ugyanakkor ott lehet a modern írásmagyarázóban a *caveat* is: egészen biztos,

hogy Izrael ennyire várta Asszíria bukását? Történeti ismereteink szerint Júda inkább profitált az asszír fennhatóságból, semmint veszített volna. Az asszírbarát Manassé uralkodását ugyan az utólagos deuteronomiumi történetírás igen határozottan ítéli el; az aposztázia vádját idézik a király fejére – jóllehet sokan úgy látják, hogy éppen Manassé uralkodása tette lehetővé a későbbi vallásreformot. E történeti óvatosság mellett egy irodalmi is jelentkezik: mi ahhoz szoktunk, hogy egy próféta ítéletes igéje igen konkrét szavakkal nevesíti magát a bűnt, amit ostoroz, majd a büntetés ábrázolása is meglehetősen konkrét. A Zof 2,13-14 ugyan nem tűnik rövid próféciónak (elképzelhető még az is, hogy egy prófécia csupán néhány szóból álljon!), mégsem találunk kellő pontosítást. Hogy egy város romhalmazzá lesz (elhagyják, vagy elpusztítják?), elég sokszor előforduló toposz – miként az erre következő képek is inkább az általános keleti képvilághoz tartoznak, ha egy hely pusztulását akarták leírni. Ennek tipikus kifejezői a *semámá* és a *cijjá* szavak, de a pelikán és bagoly említése is az emberek által elhagyott hely asszociációját kelti – még talán folytathatnánk is a képet, ha a pusztulás képeinek szokásos elemeire gondolunk: a sakál, a hiéna, de a különböző démonok jelenléte ugyanezt a képet szokta kiegészíteni a pusztulás leírásakor. A küszöbök és a cédrusburkolat pusztulása a korábbi gazdagság és az arra következő tragédia szembeállítását szolgálja – plasztikus módon ábrázolja tehát a tragédiát. Összességében szólva tehát általában az a benyomása keletkezhet a kritikai olvasónak, hogy nem annyira egy eredeti prófécia áll előttünk, hanem inkább annak imitációja: a szerző jól ismeri a terminológiát, képvilágot, de semmilyen

konkrétumot nem árul el. Ezért szokás redakcionálisnak tartani e két verset.

Hag 2,6-8

כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד אֶחַת מְעַט הִיא וְאֲנִי מְרַעֵשׂ
אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־הַחֲרָבָה:
וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֲמֹדַת כָּל־הַגּוֹיִם וּמִלֵּאֲתִי
אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כְּבוֹד אֶמְרָ יְהוָה צְבָאוֹת:
לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת:

„Így szól a Seregek URa: Még egy kevés idő, és megrendítem az eget és a földet, a tengert és a szárazföldet. Megrendítetek minden népet, és elhozzák kincseiket a népek, ezt a házat pedig megtöltöm dicsőséggel – mondja a Seregek URa. Enyém az ezüst, enyém az arany – így szól a Seregek URa.”

Első pillantásra itt is úgy tűnik, genuin prófétai igével van dolgunk; pontosabb vizsgálat azonban inkább azt mutatja, hogy szakértő redaktor művét kell látnunk ezekben a versekben! Mik ezek az érvek? Első sorban az tűnik fel, hogy meglehetősen motiválatlan, ha a babiloni fogságból hazatérő próféta „még egy kevés időről” beszél – hát nem most történt meg Izrael történetének legnagyobb csodája, a hazatérés?! Nem inkább a hálából fakadó tettekre buzdítást várhatnánk el a prófétától? De igen – és voltaképpen Haggeus prófécijája ebből is áll: a templom újjáépítésére való buzdítás, ill. a helyes magatartás kérdéseit ennek megfelelően olvashatjuk is a könyvben. Itt azonban inkább egy olyan próféciaát láthatunk, amely még a közeljövőben bekövetkező csodára hívja fel a figyelmet – ez azt jelenti, hogy inkább a kitartást, mint a jelen nagy

cselekedeteit tartja fontosnak. Még további érdekesség, hogy az univerzalisztikus hangvételű prófécia az egész világot (eget és földet, szárazföldet és tengert) megindító Istenről beszél. Az ég és föld megindulása inkább a bizonytalanság asszociációját kelti, s a népek megindulása is inkább politikai bizonytalanságot sugall – tehát alapvetően negatív konnotációja van a jövődőlésnek! Ezzel szemben a prófécia alapvetően pozitív dolgot akar mondani: az egész világ kincseit Isten házába hozzák el a népek – tehát nagy lesz az újjáépített templom dicsősége. A mondanivaló ugyan tökéletesen illeszkedik Haggeus korához (és valószínűleg a kortársak gondolkodásához): a hazatérők által felépített második templom még bizonytalansággal nem érte el a salamoni templom ékességét. Viszont a negatív kép pozitív fölhasználása inkább arra utal, hogy szekunder képzéssel van dolgunk. Történetileg még azt a kérdést is föltehetjük, hogy vajon tényleg ilyen pozitív képe volt-e magának a VI. század végén működő prófétának is az idegen népekről – a kortörténetből inkább azt vennénk ki, hogy a környező népek támadása miatt a zsidó restauráció harcosainak negatív benyomása lehetett samaritánusokról, vagy ammónitákról. A VI. század végétől még durván egy évszázadig konfrontációkkal kell számolnunk (ezek rövid története le van írva az Ezsd 1–6 fejezeteiben), így a redakció keltezése aligha lehet korábbi, mint az V. század vége. Éppen ez évszázados ellenségeskedés fényében azonban úgy tűnik, hogy óriási jelentősége volt ennek a teológiai erőfeszítésnek!

Zak 10,3b-5

כִּי־פָקֵד יְהוָה צְבָאוֹת אֶת־עֲדָרָו אֶת־בַּיִת יְהוּדָה וְשָׁם אוֹתָם כְּסוּסִים
הוֹדוּ בַּמִּלְחָמָה:

מִמֶּנּוּ פָנָה מִמֶּנּוּ יָתֵד מִמֶּנּוּ קָשֶׁת מִלְחָמָה מִמֶּנּוּ יֵצֵא כָּל־נוֹגֵשׁ
יַחֲדָו:

וְהָיוּ כְּגִבּוֹרִים בּוֹסִים בְּטֵיט חוּצוֹת בַּמִּלְחָמָה וְגִלְחָמוֹ כִּי יְהוָה עִמָּם
וְהִבִּישׁוּ רַכְבֵּי סוּסִים:

„Gondja lesz a Seregek URának nyájára, Júda házára, fölékesíti őket, mint a harci paripát. Közülük való a sarokkő, közülük a sátorcövek, közülük a harci íj, közülük kerül ki minden előljáró is. Olyanok lesznek, mint a hősök, az utca sarába tapossák az ellenséget a harcban. Harcolnak, mert velük van az ÚR, még a lovasokat is megszegyenítik.”

Ez a szakasz rendkívül jellemző a redakciós réteg teológiájára! Ellenségről beszél – de hogy ki az ellenség, azt nem árulja el. A békés szimbólumok (az ÚR nyája) és a hadi szimbólumok (harci paripa) keverve fordulnak elő. Hasonlóképpen keveredik az építés szimbóluma (sarokkő, sátorcövek) és a pusztítás jelképe (harci íj, utca sarába taposás).

A Kr.e. V. század vége kétségkívül nagyon fontos volt az izraeli vallás és teológia alakulásában. Hiszen egyrészt arról volt szó, hogy Izrael országát új törvényes alapokra kell helyezni, meg kell találni az ország helyét a perzsa birodalmon belül. Ugyanakkor ki kellett építeni az ország intézményrendszerét, de nem akárhogyan, hanem a megváltozott körülményeknek megfelelően. Mindezt pedig oly módon kellett elvégezni, hogy a fogság előtti Izraellel jogilag is, teo-

lógiailag is fenn kellett tartani a kontinuitást. Hogy mindez meg is történt, afelől nincs kétségünk – miként afelől sem, hogy egy nehéz és hosszadalmas folyamatról lehetett szó! Az nyilvánvaló, hogy a már meglévő „négy próféta könyvének” kiegészítése a Haggeuszak 1-8 egységgel egy meglévő teológiai igényre kívánt válaszolni: immár megtörtént a hazatérés, a vallásos tradíciók nem álltak meg a babiloni fogsággal, hanem – *mutatis mutandis* – folytatódnak a fogság után. A négy próféta könyvének összeállítása ha nem is egy hirtelen elhatározás műve volt, mégis viszonylag rövid idő alatt végbe mehetett. Ezzel szemben a fogság utáni redakciós munka bizonyos hosszabb ideig tartott, feltételezhetőleg évtizedekig – bizonyos ez az oka annak, hogy a rekonstrukciós munka nem igazán tudja eldönteni még: vajon először egymással dolgozták össze a két fogság utáni papi próféta könyvét, hogy aztán ezután kerüljön a már meglévő gyűjteménybe, vagy egymástól független prófétai iratokat dolgoztak be a négy próféta könyvének gyűjteményébe. A bizonytalanság oka nyilván az, hogy nem egyszerű eldönteni: a két fogság utáni papi próféta könyve vajon a hasonló helyzet (ill. a két próféta hasonló módon papi származása) miatt tartalmaz hasonló kijelentéseket, vagy már ezt a hasonlóságot is egy megelőző redakciónak kell tulajdonítanunk?

Bárhogy döntsünk is ebben a kérdésben, azt meg kell hagynunk, hogy a meglévő prófétai gyűjtemény kiegészítése állandó igényként jelentkezett, s a folyamat hosszabb volt, és még kisebb jelentőségű művek is bekerültek a hagyományozás közös folyamatába. Jóél könyve már évtizedek óta nagy fejtörést okoz a tudósok számára, aminek nyilván az az oka, hogy e

könyvet rendkívül sok redakcionális beavatkozás érte. Egy javaslat azonban mindenképpen megfontolandó, s erre a helyre kívánczok: Jóél próféciájának az eredeti része talán az 1,1-2,11 szakaszban megtalálható tartalom²⁴ (igaz, ezt a szakaszt is jelentős kiegészítésekkel olvashatjuk ma már). A javaslat mégis az, hogy ez a prófécia bizonytalannal egy ítéletes próféciát tartalmazott egy természeti katasztrófáról, amit az ÚR napját bevezető megpróbáltatásként értelmezett a próféta. Talán a régebbi prófétai irat aktualitását is érezték sokan, akik a perzsa birodalmi adminisztráció rendelkezése miatti elszegényedésnek részesei voltak, s abban is párhuzamot láthattak Jóél próféciával sokan, ahogy a Neh 5 megpróbálta kezelni a perzsa korban újra előállt adósrabszolgaság problémáját. Összesség-

²⁴ Így értékeli J. Wöhrle, 2008, 441: „Bei dem so entstandenen Joel-Korpus wird zunächst im Rahmen der Grundschrift des Joelbuches dargestellt, wie eine Dürrenot, die hier als Vorzeichen des in den folgenden Prophetenbüchern angesagten Tages Jhwhs gedeutet wird, die Existenz des Volkes bedroht (Joel 1,1-2,11*). Dabei besteht angesichts der herrschenden Dürre die Gefahr, dass Völker über das eigene Volk herrschen (Joel 2,17), was wohl vor dem Hintergrund der persischen Steuerpolitik zu verstehen ist, als eine schwere Missernte die Souveränität des Volkes gefährdete. Auf die Umkehr des Volkes hin wird im weiteren Verlauf der Joel-Grundschrift aber mitgeteilt, dass Jhwh dem Volk neuen Regen geschenkt und so die herrschende Not abgewendet hat (Joel 2,15-26*). Dieser in der Joel-Grundschrift beschriebene Weg vom Gericht zum Heil wird sodann in den folgenden Büchern Amos, Micha und Zefanja durch die am Ende dieser Bücher eingebrachten Nachträge immer wieder aufs Neue durchlaufen.“

gében azonban mégis pozitív a kép: a börtre való felhívás, ill. Nehemiás által a nemzeti és vallási szolidaritásra való felhívás mintegy modellként szolgálhat arra, hogy hogyan lehet úrrá lenni ezeken a nehéz helyzeteken! A koncepció tehát jól feltételezhető: a négy próféta könyve leírta a prófétai kritikát a fogság előtti Izrael életéről, majd Isten jogos büntetését élte át a nép – most pedig azt láthatja a gyűjteménybe újonnan került könyvek által, hogy hogyan lehet a büntetés és a tragédia után mégis talpra állni, hogyan lesz Isten ígérete valósággá a babiloni fogság után.

ÍGÉRETEK DÁVID HÁZÁRÓL
(IV. SZÁZAD ELEJE)

A babiloni fogságból való hazatérés után, a zsidóság keletkezésének századában különösen fontos kérdés volt a dávidi dinasztia helyreállításának kérdése. Úgy tűnik, közvetlen a fogság előtt a deuteronomiumi teológia alapján véve pozitív a királysággal szemben – annak ellenére, hogy a királyokat magukat erős kritikával illették. Végző soron már a 2Sám 7, a híres jövendölés Dávid dinasztiájáról, említi lehetőségként, hogy ha az utódok eltántorodnak Istentől, akkor ugyan büntetést kapnak, de a dinasztia akkor is örök-ké fog állni.²⁵

Nyilvánvaló tehát, hogy ennek az örök dinasztiának az újbóli trónra lépését sokan várták – és nem csak a népi kegyességben, de pl. Zakariás próféciájában is. Érthető, ha Zerubbábelhez komoly reménység fűződött a VI. század végén – de ebben csalódnuk kellett azoknak, akik tőle várták a helyreállítást. Hogy pontosan mi történt, nem tudhatjuk; Zerubbábel nyomtalanul eltűnik – hogy meghalt, vagy megölték, esetleg egyszerűen lejárt megbízatása a perzsa udvarban, nem világos. Azt azonban jól el tudjuk képzelni, hogy a perzsa király nem fogadta örömmel a dávidi dinasztia helyreállítását, hiszen ő ugyan érdekelt volt egy jól működő (és jól adózó) tartományban, de az önálló királyságot nem tolerálhatta. A megoldást minden bizonnyal Ezsdrás legiszlációja adta meg bő

²⁵ Lásd T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, 1977.

két generáció után: a törvénykönyv elfogadtatásával mintegy alkotmányt adott Jehúd tartományának,²⁶ s egyben összegezte a legnemesebb izraeli jogi hagyományokat is – talán ennek dokumentumát olvassuk a Neh 8 fejezetben. A dávidi dinasztiáról való lemondás a zsidó reménységben csupán kényszerűségből történhetett, s adandó alkalommal újra fellángolt a régi a vágy az Isten által megígért király iránt. Ennek egyik eklatáns példája lehet Dávid képe a Krónikák könyvében, ami szemben a Sámuel könyveinek képével egy idealizált portré. Körülbelül erre az időre tehetjük azt is, hogy a kispróféták gyűjteménye is egy redakciós fázison ment keresztül: a dávidi királyság reménysége itt is megszólalt, markáns hangjával.

Ám 9,11

בַּיּוֹם הַהוּא אֶקִּים אֶת־סֶכֶת דָּוִד הַנִּפְלֵת וְגִדְרֹתַי אֶת־פְּרָצִיָּהּ
וְהִרְסֹתִיו אֶקִּים וּבְנִיתֶיהָ כִּימֵי עוֹלָם:

„Azon a napon föllállítom Dávid összedőlt sátrát, kijavítom réseit, helyreállítom romjait, fölépítem, és olyan lesz, mint hajdan.”

Egészen nyilvánvalóan eszkatológikus ígéretről van szó ebben a versben. Már említettük korábban, hogy bizonyos bevezető formulák árulkodók lehetnek egy-egy vers redakcionális voltára nézve – és a *bajjóm hahú* = azon a napon tipikusan ilyen bevezető formula.

²⁶ Ezúttal nem kívánunk beszélni a Pentateuchos és a Perzsa Birodalom legislációjának kérdéséről – e kérdésről a kortárs irodalomban szerteágazó és ellentmondó vélemények vannak. Lásd J. W. Watts, *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, Atlanta: SBL, 2001.

A szövegből világosan kiderül, hogy nincs pontosítva az az időpont, amikor a dávidi dinasztia újra helyreáll, de az ígéret igazsága mellett kitart a próféta.

A kifejezések nyilvánvalóvá teszik, hogy a dávidi dinasztia romokban van. Igaz ugyan, hogy a jelenlegi összefüggés szerint ez azért van így, mert Isten büntetése utolérte a vétkeket (9,10 vers), de irodalomkritikailag egyértelmű, hogy az előzményektől elválasztandó a 11. vers. Ez a redakcionális megjegyzés csakis saját korából értelmezhető helyesen – nem lenne korrekt egy olyan értelmezés, hogy Dávid háza az elpusztítandó, a nép vétkeivel együtt!

A hang azonban jelentősen eltér attól, amit közvetlen a babiloni fogság után olvashatunk, pl. Zakariás könyvében: ott a reménység hangja szólal meg, ami a közvetlen jövőre vonatkozik. Ezúttal azonban a dávidi család csak az eszkhatonban veszi át újra a hatalmat. Valószínűtlen, hogy Ezsdrás-kortárs szólaljon meg, hiszen akkor bizonyos mindenki örült, hogy Júda tartományként biztosítani tudta relatív önállóságát a perzsa birodalom keretében, s csak csendesén vágyakozott a régi ígéret valóra válására. Ilyen erőteljes – és mégis megvalósulatlan – reménység legkorábban a Krónikás kortársaként jelenhetett meg, amit joggal datálunk néhány évtizeddel későbbre, amikor már a régi nagy királyra való emlékezés a perzsák számára sem lehetett félreérthető.

Mi 4,8 (és természetesen 5,1kk)

וְאַתָּה מִגְדֹּל-עֵדֶר עֹפֵל בַּת-צִיּוֹן עֲדִיף תֵּאֲתָהּ וּבָאָהּ הַמְּמֹשְׁלָה
הָרִאשׁוֹנָה מִמְּלֻכַת לְבַת-יְרוּשָׁלַם:

„És te, őrtornya a nyájnak, Sionnak várhegye! Visszatér hozzád, és helyreáll a régi hatalom, Jeruzsálem királysága.”

Kétségkívül nem a bátorság jele, ha a Mi 4,8 – nem pedig az 5,1kk – kerül tárgyalásra. Ez utóbbi ui. még problémásabb az Ézsaiás könyvében található messiási jövendölésekkel való kapcsolata miatt. Voltaképpen elég e jövendölésekről most annyit mondani, hogy ugyanazon szellemi-lelki atmoszférában gyökereznek a két prófétai könyvben, s mindkét helyen redakcionálisnak tekintendők.

A Mi 4,8 szintén eszkatológikus jövendölés, jóllehet nincs előtte olyan bevezető formula, mint azt láttuk Ám 9,11-ben. Viszont egyértelműen eltérnek a mikeási igehirdetéstől azok a kulcsszavak, amelyeket itt olvasunk: Dávid városának, az Ófelnek neve is elhangzik itt – Mikeás még csak „templomhegyről” beszélt. A nyáj őrtornyának említése egyértelműen nem paraszti kép – a nyáj itt egy vallási közösség megjelölése akar lenni. Királyságról Mikeás sehol nem beszélt, a királyt nem ismerte – vajon miért is vágyakozna hirtelen utána? A régi hatalom említése itt egészen nyilvánvalóan pozitív: szinte nosztalgikusan ragaszkodik hozzá a szerző. Mikeás azonban a régi hatalomnak egyáltalán nem volt barátja, sőt pont azt hirdette meg, amelyik majd ezt a hatalmat le fogja törni. Egyértelmű tehát, hogy ez a vers nem a Kr.e. VIII. század összefüggéséből értelmezendő, hanem csak egy olyan kort feltételezhetünk háttérül, amikor már kellő történeti távolságból, mintegy régi nagy dicsőségre emlékeznek a dávidi királyságra. További pontosítás ezúttal nem eszközölhető ki – de javasoljuk, hogy az Ám 9,11 kortársa lehetett ez az eszkatológiai-

kus ígéret is. S bár ezúttal a szöveg nem említi a Messiást, nem lehet vitás, hogy a messiási királyságról beszél, s a kifejezett messiási jövendölések párját kell lássuk benne.

Zak 9,9-10

גִּילִי מְאֹד בְּתִצִּיּוֹן הָרִיעִי בֵּת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה מִלְכּוֹ יָבוֹא לְךָ צִדִּיק
וְנוֹשֵׁעַ הוּא עָנִי וְרַכֵּב עַל־חֲמֹר וְעַל־עִיר בְּוָאֲתָנוּת:
וְהִכְרַת־יִרְכָב מֵאֲפָרַיִם וְסוֹס מִירוּשָׁלַם וְנִבְרָתָהּ קִשְׁת מִלְחָמָה
וְדָבַר שָׁלוֹם לַגּוֹיִם וּמְשָׁלוֹ מִיָּם עַד־יָם וּמִנְהָר עַד־אֲפְסַי־אֲרָץ:

„Örvendj nagyon, Sion leánya, ujjongj, Jeruzsálem leánya! Királyod érkezik hozzád, aki igaz és diadalmas. alázatos, és számárháton ül, számárcsikó hátán. Kiirtja a harci kocsit Efraimból és a lovat Jeruzsálemből. Kivész a harci íj is, mert békét hirdet a népeknek. Uralma tengertől tengerig ér, és a folyamtól a föld végéig.”

Ez a közismert messiási ige (amelyet joggal vonatkoztatnak Jézus Krisztusra is) rendkívül érdekes olyan szempontból, hogy a dávidi királyság helyreállítását és az eszkhatológikus béke fogalmát összekapcsolja. Talán óvatosságból teszi mindezt: ne gondolja a hatalom (talán a perzsa hatalom), hogy bármilyen módon fenyegetheti a birodalom békéjét a zsidó váradalom! Talán épp ezen óvatosságból Dávid nevének említése el is marad. Hogy a félreértéseket elkerülje a szerző, kifejezetten érdekes módon kombinálja a képeket: a király igazsága és diadalma természetesen mindig egy katonai erő demonstrálása is egyben – rögtön mellette olvassuk, hogy ez a király mégis alázatos és számárháton ül. Hogy Dávid hányszor ült számárháton, azt nem tudjuk – lóháton vagy öszvér hátán annál több-

ször, hiszen ez volt a hadi célra igénybe vett használat! Ez a király azonban nem fog háborút indítani! A király tengertől tengerig terjedő hatalma nyilván azt jelenti, hogy a király valamennyi háborúját megnyeri – önmagában tehát ez a kép használhatatlan, mert félreérthető; rögtön mellé kell tenni, hogy a király személyesen irtja ki a hadi eszközöket az országból. Nincs vita: az Ézs 2,4 és a Mi 4,3 szellemi és lelki szomszédságában született a Zak 9,9kk is, s ezektől csupán annyiban különbözik, hogy személyes Messiás-képet is tartalmaz – nyilván a dávidi királyság helyreállításában foglaltos dávidi leszármazottról lehet csak szó!

ÜDVÖSSÉG A NÉPEKNEK!
(III. SZÁZAD ELEJE)

A klasszikus próféták esetében többször találkozhatunk idegen népek elleni próféciákkal. Bár a prófétai könyvekben található, idegen népek ellen szóló prófécia-blokkok és a próféták igehirdetésének a rekonstrukciója olyan problémát jelent, aminek végső megoldása még várat magára, egészen nyilvánvaló, hogy súlyos teherként nehezettek ezek az ítéletes próféciák az utókorra. Ha Izrael újra megpróbálja megtalálni helyét egy új világpolitikai helyzetben, hogyan tudja integrálni azt a teológiai tradíciót, amely néhol igen súlyos ítélettel illette az idegen népeket? Rekapituláljuk: tartalmilag ezek az ítéletek két nagy csoportra oszthatók, melyek közül az egyik a szomszédos népekre vonatkozik, és talán évszázados sérelmeket emleget föl, amelyek megoldását Istentől várja. Egy másik sor prófécia nem a szomszédos népeket illeti, hanem a nagyhatalmakat; nyilván a világpolitika sodrában tapasztaltak kapcsán hangzik fel a kritika pl. Egyiptom, Asszíria, vagy Babilon ellen. A helyzet az idő múlásával annyival lesz rosszabb, hogy egyik vagy másik birodalom irodalmi szimbólummá válik (mint pl. a keresztyén tradícióban is Babilon a „nagy paráznává” lesz), így nem mindig könnyű megérteni az egyes próféciák konkrét tartalmát.

Az igazán nagy probléma az idegen népek elleni próféciák kapcsán akkor keletkezik, amikor Izrael végre megtalálja helyét a nemzetközi palettán, s hangsúlyozottan pozitíve viszonyul a környező népekhez – annak ellenére, hogy Ezsdrás és Nehemiás reformja után kifejezetten népvallási fordulatot vett az izraeli

vallás története. Ebben az esetben azonban különösen is fontos, hogy meghatározzuk azoknak a szerepét, akiknek nem volt olyan szerencsájük, hogy zsidónak szülessenek – ám magához a zsidó valláshoz és a zsidó néphez pozitív módon viszonyulnak! Hogyan várhatunk el tőlük jót, ha közben az izraeli tradíció nem csak elutasító velük, hanem szimbolikájában a pusztulásuknak örül?

Láttuk, hogy egyszer már sikerült újra megfogalmazni az idegen népekhez való viszonyt a Kr.e. V. század végén. Ez azonban voltaképpen nem is annyira az idegen népek meghatározása volt, hanem inkább Izrael definíciója önmagáról – elhatárolódással tudta leginkább megmondani az újra konstituálódott Izrael, hogy kicsoda ő voltaképpen. Bár nem vitás, hogy az V. század végén a genealógikus, leszármazáson nyugvó önmeghatározásnak igen fontos szerepe volt a zsidó restaurációban, mégis egyértelmű, hogy az új definíció célja egy lelki-teológiai meghatározás: miért vagyunk mások, miért nem lehet minket összekeverni a többi néppel. Olyan régi szokások, mint a szombat napjának megtartása, vagy a körülmetélkedés szokása teljesen új fényben jelennek meg: történetük során először jelentkeznek úgy, mint a zsidó néphez tartozás világos jele. A zsidó ember körülmetélkedik, hiszen ez Isten és a nép szövetségének jele (emlékezünk: a babiloni fogság előtt valamennyi környező nép körülmetélkedett, s igen feltűnő volt, hogy a filiszteusok nem követik ezt a szokást!). A zsidó ember megtartja a szombat napi nyugalom parancsát – ez a parancs is egészen biztosan megvan már a Kr.e. VIII. században (talán előbb is), de ekkor még nem jelzi a zsidó néphez való tartozást!

Érthető tehát, ha jelen rétegünk kapcsolódik az idegen népekről szóló, Kr.e. V. század végére datált réteghez – és szeretné módosítani annak végkicsengetését. Ugyan a zsidó nép a választott nép, de Isten elhívása nem zsidóhoz is szólhat; a megmenekvés ugyan Isten népére nézve érvényes, de aki Isten nevét hívja segítségül, az is megmenekül. A teológiai hangsúly tehát a származásról áthelyeződik a kegyességre, ill. Isten kegyelmének a nagyságára.

Van még egy el nem hanyagolható körülmény, amelyik szükségessé tette ennek a rétegnek a megjelenését: a Kr.e. IV. század végén, majd főként a Nagy Sándor utódainak uralkodása alatt megjelent egy új vonulat az ókori Keleten: a hellénizmus. Ez a jelenség képes volt arra, hogy egyfajta ókori globalizációként áthassa az egész Közel-Keletet, és szinte magába szívta az ősi kultúrákat – persze nem oly módon, hogy teljesen megsemmisítette volna őket, hanem úgy, hogy hozzá társult a már meglévő kultúrákhoz, s szinte ráült azokra. Néhány évtized leforgása alatt hellenizálódnia kellett mindenkinek, aki számítani akart valamit a művelt világban!²⁷ A zsidóság számára óri-

²⁷ Felelőtlennek lenne akár csak rövid utalással elintézni azt a jelentős szellemi hozzájárulást, amit a hellénizmus Izraelben eredményezett. Valóban csak jegyzetanyagként utaljunk arra, hogy a német Ószövetség-tudomány doyenje, Otto Kaiser élete késői periódusában ezzel a nagyon fontos irányzattal foglalkozott, s könyvek sorát jelentette meg. Lásd: *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, BZAW 320, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2003. *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätjüdischen Weisheit und Hermeneutik*, BZAW 392, Berlin/New York: W.

ási kihívást jelentett egy olyan kultúra, ami attraktivitásával minden mást maga mögé utasított. Egyrészt maga a zsidóság egy része is hellenizálódni kívánt, más részük visszautasította ezt az irányzatot, főként pedig az egyiptomi zsidóság később úgy érezte, kikerülhetetlen konkurencia-helyzetbe került a hellénizmussal, s óriási szellemi erőket mozgósított, hogy felsőbbrendűségét bizonyítsa. Ez azonban, ahogy mondtuk, csak később történik meg. A Kr.e. III. század elején azonban már reagált erre a jelenségre az izraeli vallás – és a maga részéről bizonyította, hogy a nem zsidók iránt is megvan a nyitottsága.²⁸ Tény: a zsidóság attraktivitása ez után a többi nép között megnőtt, s a prozeliták is megjelentek a zsidó vallásban.

de Gruyter, 2008. *Gott, Mensch und Geschichte. Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen biblischen und nachbiblischen Literatur*, BZAW 413, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2010.

²⁸ Lásd J. Wöhrle, 2008, 361: „Im Heil-für-die-Völker-Korpus verbinden sich somit in der Auseinandersetzung mit den überlieferten Prophetenschriften auf der Ebene der Fremdvölkerschicht II einerseits und in der Auseinandersetzung mit der beginnenden Hinwendung zur hellenistischen Kultur in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts andererseits nationale und universale Vorstellungen zu einer differenzierten theologischen Deutung des Verhältnisses zu den Völkern. So zeigt sich auch beim Heil-für-die-Völker-Korpus, wie zur theologischen Bewältigung einer neuen Situation auf die überlieferten Prophetenschriften zurückgegriffen wird und diese einer neuen, aber das Bisherige doch integrierenden Aussage zugeführt werden.“

Abd 17a

וּבְהָר צִיּוֹן תִּהְיֶה פְּלִיטָה

„De a Sion hegyén menedék lesz”

Nem könnyű eldönteni, hogy egy ilyen egyszerű mondat mikori datálású – végső soron bárki és bármikor hirdetethetett menedéket a Sionon (értsd: jeruzsálemi templomban) – köztudott, hogy az ókori Keleten a templomnak asylum-funkciója is volt. Ha azonban pontosítjuk, hogy kiről lehet szó, akkor talán valami támpontot is nyerhetünk az összefüggésből! A 15. és 16. vers ítéletes próféciaakat tartalmaz idegen népek ellen (az előző talán inkább Habakkuk prófeciájára emlékeztet, az utóbbi talán Jeremiásra). A 18. versben azonban pontosan van említve Jákób háza, József háza és Edóm háza együtt szerepel. Úgy tűnhetne, hogy ez egy olyan fenyegetést föltételez, amely mind Izraelt, mind Edómot érintette – ilyen már pedig volt: a babiloni fogság jelentett ilyen átfogó fenyegetést az egész térség számára. Ennek ellenére úgy tűnik, hogy a szerző nem a babiloni fogságot tartja szem előtt, hiszen pontosan tudjuk: ez alkalommal nem hogy nem tartottak össze a kis szomszéd népek, hanem az edómiak kifejezetten kárörvendők voltak – ennek pedig az izraeli közös tudatban megmaradtak a nyomai! A kijelentés tehát a jelen összefüggésben csakis úgy érthető, hogy minden logika ellenére, sőt az ősi ellenségeskedés dacára is Jeruzsálem általában a menedék helye lesz mindenkinek, származásra tekintet nélkül. Ez persze azt a súlyos mondanivalót is magában foglalja, hogy ezek szerint az idegen népek is elismerik a jeruzsálemi templom asylumot biztosító jellegét.

Mi 5,6k (Természetesen 4,1-4 is)

וְהָיָה | שְׂאֵרֵי יַעֲקֹב בְּקֶרֶב עַמִּים רַבִּים כְּטַל מֵאֶת יְהוָה כְּרֵבִיּוֹת

עַל־עֵשֶׂב אֲשֶׁר לֹא־יִקְוֶה לְאִישׁ וְלֹא יִחַל לְבַנֵּי אָדָם:

„Olyan lesz Jákób maradéka a többi nép között, mint az ÚRtól jövő harmad, mint a fűre hulló zápor, mert nem emberben reménykedik, nem emberekben bízunk.”
(...)

Világos, hogy ez a vers képként a termékenységet használja föl, bár a következő (7. vers) már inkább hatalmi szimbólumokkal fejezi ki Izrael eszkhatológikus nagyságát. Palesztinában az oroslán/orszlánkölyök említése az asszír kor (Kr.e. VIII. század második fele) királyi szimbólumnak számított, s nyilván ennek megismétlése történik, ezúttal azonban évszázadokkal később. Hogy mi garantálja e két vers redakcionális voltát? Nyilvánvaló, hogy a szerző már nem kreatív módon hoz létre képeket, amelyekkel gondolatait ki tudja fejezni, hanem idéz a kor megszokott szimbólum-világából. Csakhogy a szimbólumok egymás mellé rendelésében azért van illogikus elem is: a harmat és eső szimbóluma nyilván termékenység-szimbólum, s ebben minőségében egyértelműen pozitív. Az oroslán ugyan méltóságot sugall szimbólumként, de ha a juhok összefüggésében szerepel, akkor erősebben érződik a kép másik jelentése: az erőszakosság. A kép tehát összetett, s annyi nyilvánvaló, hogy a két vers nem egyszerű kép, hanem a megszokott szimbólumokból összerakott egység. Világos tehát, hogy nem datálhatjuk a Kr.e. VIII. századra ezt a két verset, hanem egy redaktor kezét kell látnunk e helyütt is.

Maga a mondanivaló természetesen sajátos: a többször letiport, majd halottaiból megelevenedő kis

nép dicsőséges voltát hirdeti meg – és mindezt oly módon teszi, hogy a kortörténetből semmilyen támpontot nem tud felhozni az ígéret alátámasztására. Leghelyesebb tehát eszkhatológikus valóságot látnunk a két versben, amit ezúttal ígéretként hirdet egy redaktor, egész biztosan a babiloni fogság után.

Zof 3,9 (Természetesen Jóél 3,1-4 is)

כִּי־אֶזְכֹּר אֶת־פִּדְיֹתֶיךָ אֶל־עַמִּים שְׁפָה בְּרוּרָה לְקִרְאָ כָּל־עַם בְּשֵׁם יְהוָה
לְעַבְדֹו שְׁכֵם אֶחָד:

„Akkor majd tisztává teszem a népek ajkát, mindnyájan az ÚR nevét hívják segítségül, és őt tisztelik egy akarattal.”

Ha a 3,9 vers értelmétől függő 10. verset is olvasunk, akkor világos lesz az a képtelenség, amit ígéretként ez a szerkesztői megjegyzés tartalmazott: még Etiópián túlról is jönni fognak Isten imádói. Ezúttal el kell vonatkoztassunk attól, hogy ez az ígéret azóta valósággá vált, hiszen fekete Afrikában számtalan híve van Istennek; itt most azonban inkább arra kell gondolnunk, hogy az Etiópián túli rész teljesen ismeretlen volt a szerző számára, s inkább azt akarta kifejezni, hogy soha nem hallott helyről is jönnek Isten hívei.

Csak hogy egy ilyen igehirdetés aligha illik a Kr.e. VII. század utolsó harmadába, amikor nem az a tét, hogy melyik ország ismeri el Izrael Istenét, hanem az, hogy végre függetlenné válhat-e Izrael – és ha igen, akkor ennek milyen következményei vannak Izrael kultuszára, törvénykezésére, sőt egész közéletére nézve. Az idegen kultuszi elemekkel le kell számolni, Izrael vallásos tradícióit össze kell gyűjteni, s ki kell

fejezni azt, hogy Isten és Isten népe egy szövetségben tartozik össze! Itt azonban nem ezt olvassuk: a népek ajkának tisztává tétele nyilván arra utal, hogy ők is Istent imádják, és az egész világ egyesül az igaz Isten tiszteletében. Univerzális vízió ez, amelyben Izraelnek és Jeruzsálemnek központi szerepe van! Arra következtethetünk tehát, hogy e veres megfogalmazója immár nem egyszerűen Izrael megújulását tartotta szem előtt, hanem az egész világra kitekintéssel bírt – és ez a világról való látás határozta meg számára mind saját népe, mind pedig saját vallása szerepét.

Említettük, hogy ennek a redakcionális rétegnek a produktuma a Jóél 3,1-4 is. Ez a szakasz jelentős utóhatással volt a teológiatörténetre, aminek áttekintése itt most nem feladatunk; csupán annyi a feladatunk, hogy megmagyarázzuk: miért tekintjük redakcionálisnak ezt a négy fontos verset, és miért számítjuk a jelen réteghez. A redakcionális jelleg rögtön elárulja magát, ha a szöveg intertextualitására tekintünk (tehát azt nézzük, hogy milyen más bibliai szakaszokkal tárgyal közös témát): a laikus emberek prófétálása egyértelműen a 4Móz 11,16kk szakaszát idézi, ami önmagában hihetetlenül pozitív dolog. Végző soron ha nem fölszentelt ember is részese lehet a Lélek adományainak, azt nem lehet negatíve tekinteni! Ezzel szemben viszont a 4. vers már az ÚR napjáról beszél, és pedig oly módon, ahogy azt Ámósz próféciája óta megszoktuk: ez a nap a sötétség napja, félelmetes nap lesz!²⁹ Világos, hogy a két kép között feszültség van,

²⁹ Lásd itt M. Beck részletes tanulmányát: *Der Tag „YHWHs” im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, BZAW 356,

még akkor is, ha a Lélek hatalma a két képet egységben képes tartani! Az 5. vers nyilvánvalóan csak a 4. vershez kapcsolódik, hiszen univerzális módon mindenkinek segítséget ígér a nyomorúság idején, ha Isten segítségül hívja – menedék a Sionon, Jeruzsálemben lesz található, oly módon, ahogy már az Abd 17a versben láttuk. Lehetetlen nem arra gondolnunk, hogy azonos körök végezték el mindkét helyen a redakcionális munkát!

Zak 14,16-19

וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתֵר מִכָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלַם וְעַל־מִדְיָ שָׁנָה
בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת וְלַחַג אֶת־חַג הַסִּכּוֹת: ...
„Azután mindazok, akik megmaradnak a Jeruzsálembre támadó népek közül, évről évre elmennek, és lebo-

Berlin/New York: W. de Gruyter, 2005. Az eredetekkel kapcsolatban Beck megismétli, amit már régóta sejtünk Ámósz igehirdetésével kapcsolatban: „Der Abschnitt Am 5,18-20 spiegelt Verkündigung des Arnos wider und gehört zu einer frühen Fassung der Amosschrift im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. 5,18.20 kehrt eine offensichtlich vorhandene positive „Tag YHWHs“-Erwartung in ihr Gegenteil um, und 5,19 betont die Unausweichlichkeit kommenden Unheils. Gegenüber einer positiven Hörer- bzw. Lesererwartung verkünden Arnos und die Amosschrift ein Eingreifen YHWHs zum Unheil. Dieses stellt sich als Erdbeben, Deportationen, Verwüstungen und schließlich im Rückblick als der Untergang des Nordreichs Israel dar. So versteht Am 5,18-20 den „Tag YHWHs“ als Unheilserignis, mit dem YHWH sein eigenes Volk wegen dessen sozialer Vergehen straft.“ (311)

rulnak a Király, a Seregek URa előtt, és megünneplik a sátoros ünnepet.” (...)

Talán ez a passzus a legárulkodóbb, ha az idegen népeknek szóló üdvösség rétegét akarjuk vizsgálni! Hiszen ebben a passzusban egyszerre láthatjuk, hogy a népek ellenségesek Izraellel szemben, sőt mivel az üdv meghirdetése csak e népek „maradékának” (*hannótár*) szól, így az is nyilvánvaló, hogy az Izraelre támadó népek vereséget szenvednek – nagy részük elpusztul. Viszont ez a „maradék” (amely véletlenül se kapja meg az Ézsaiás könyvében szereplő *se'ár* szót, csak a *nótár* szerepel itt) megtér, és évente Jeruzsálembe zarándokol, hogy megünnepelje a lombsátrak ünnepét. Az eszkhatológikus nagy küzdelem után tehát Izrael és a népek egyesülnek Isten tiszteletében – ha valamely nép mégis kivonná magát a közös kultusz alól, akkor nem kap esőt, nem lesz termékenysége. Nyilván figyelmeztető felhívás akar ez lenni a kortárs pogányok számára – de ugyanakkor meghívás is. Olyan gondolat ez, ami korábban (például Ezsdrás korában) egyszerűen elképzelhetetlen lett volna!

Miért pont a lombsátrak ünnepét említi a 14,16 vers? Nincs jellemzőbb ünnepe az izraeli vallásnak? Másutt már érveltem azzal,³⁰ hogy a Neh 9 szerint a fogság utáni zsidóság számára a szukkót (lombsátrak ünnepe) egyre fontosabb lett, s talán még a többi ünnepet is beárnyékolta. Nincs kizárva, hogy éppen kevésbé specifikus volta miatt esett a választás erre az ünnepre, hiszen örömteli volta, természethez közeli

³⁰ Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphánész? in: *Az Ószövetség varázsa*, Kréné 3, Budapest: Új Mandátum, 2004, 180-198.

megünneplése nem zsidó számára is abszolút érthető volt – szemben pl. a páska ünnepének meglehetősen sajátos, a zsidó történelemben gyökerező voltával. Az azonban dokumentálva van, hogy a környező népek is ismerték ezt a zsidó ünnepet, s tudomásunk szerint a hellénista világban a Dionüszosz-kultuszhoz hasonlóan érezték ezt az örömteli zsidó ünnepet. Mindenesre erről az ünnepről képzelhető el leginkább, hogy zsidók és nem zsidók együtt üljék meg!

E szakasznak másik jellegzetessége is van. Többen utaltak arra, hogy a népek megtérése (ill. sorsuk annak megfelelően, hogy megtérnek-e vagy sem) párhuzamos szerkesztésben áll a Mal 2,17-3,5-13-21 verseivel, ahol mindennek épp az ellenkezőjét olvassuk: Izrael megmentése sem automatikus, hanem attól függ, hogy a szövetségi feltételeknek megfelelően viselkedik-e. Itt is arról van szó, hogy egy eszkhatólógikus esemény, itt az ÚR eljövételének napja fogja szétválasztani a jókat és a rosszakat – ezúttal az összehasonlítás képe nem a háborúé, hanem az ötvös tűzéé, vagy az izzó kemencéé. A két szakasz párhuzamos keletkezése a redakciókritika eredményeként automatikusan adódik – ugyanakkor pedig a kettő együtt adja meg teljességgel e redakciós réteg teológiai mondanivalóját: a népvallási kategória nem elegendő többé, az izraeli tradíciókra való hivatkozás (bár változatlanul fontos) nem perdöntő. Egyedül az Isten szavának követése, az ő parancsolatainak megtartása az, ami üdvösséget hozhat – ez a szabály pedig érvényes zsidóra és nem zsidóra egyaránt!

Ez a kifejezetten magas röptű teológiai koncepció néhány kutatót arra indít, hogy feltételezze: erre a korra kell datálnunk Habakkuk könyvének is a gyűjte-

ménybe való felvételét. A gondolat kifejezetten jó, de nem hallgathatjuk el a nehézségeket sem: Habakkuk könyve azt a benyomást kelti bennünk, hogy nem is annyira könyvről, mint inkább egyes próféciák összeállításáról van benne szó; elég nehéz lenne – ha nem lehetetlen – egy prófétai arculatot kidolgoznunk a könyv alapján! Ráadásul egyáltalán nem biztos, hogy azonos korból származó próféciákról van a könyvben szó. Úgy tűnik, hogy a Kr.e. VIII. és VII. század ítéletes próféciái éppúgy helyet kaptak benne, mint későbbi idők igehirdetése. Azt gondolhatnánk tehát, hogy egyfajta prófétai antológia lehet a Habakkuk könyve³¹ – csak hogy ebben az esetben a kompozíciónak valamilyen elképzelést kellene felmutatnia. Ilyen irányú kísérleteink azonban eddig nem hoztak sikert!³² Ehhez járul még, hogy a könyv 3. fejezetében egy himnikus művet is beiktat – nyilván azzal a megjegyzéssel, hogy Habakkuk imájáról van szó. Ez azonban nyilván nem lehetséges, hiszen ez az ima (ami önmagában nem egységes: legalább két nagy része van) bizonyosan jóval

³¹ Értő szem látja, hogy elég jelentősen eltér véleményem a J. Wöhrle, 2008, 443 lapján megfogalmazottaktól, bár sok megegyezés is van. A tisztesség kedvéért idézzük őt: „Dieses Buch wurde in einer nahezu dem vorliegenden Bestand entsprechenden Gestalt in die Sammlung aufgenommen und aufgrund der bereits bestehenden inhaltlichen und formalen Gemeinsamkeiten mit dem Nahumbuch an seinen jetzigen Ort gestellt.” Úgy gondolom, hogy a kétségtelenül meglévő kapcsolat a Náh 1 fejezetével szekunder és redakcionális.

³² Lásd itt tanulmányomat: Egy sosem élt próféta súlyos öröksége. Habakkuk-tanulmányok, in: *Biblia és Egyház*, Budapest: Ref. Theol. Akadémia, 1990, 72-87.

régebbi a Kr.e. VIII. századnál, tehát a prófétai részek feltételezhető legkorábbi passzusainál is.

Bizonyosat nem tudunk mondani, de megoldási javaslatként előtárhatjuk, hogy ezt a prófécia-gyűjteményt azért iktatták be az összefüggésbe, mert a veszedelmes történeti helyzet ellenére fontos teológiai mondanivalót tartalmazott: az igaz (nép) hite által meg fog maradni! Ez a mondanivaló érvényes zsidóra és pogányra egyaránt – tehát hiába zsidó irat a Habakkuk könyve, általános és mindenkire nézve igaz állítást tartalmaz. A könyv végére illesztett ima azért fontos ebben az összefüggésben, mert az univerzalisztikus tendenciát kitűnően megjeleníti, s Isten hatalmát himnikus módon ábrázolja.

„GNADEN-KORPUS”
(III. SZÁZAD VÉGE)

Ez a réteg viszonylag könnyen elhatárolható! Amint az idézetek mutatni fogják, mind a terminológia, mind pedig a tartalom olyan természetű, hogy a kutatónak rögtön az jut eszébe: ezek a passzusok vagy egymástól származó idézetek a különböző prófétai könyvekben, de az is lehet, hogy valami közös forrásból táplálkoztak a szerzők. Az utóbbi évtizedek kutatása azonban amellettt döntött, hogy inkább későbbi szerkesztői munkát kell lássunk e helyeken – az irgalmas Isten teológiáját valló szerkesztő több helyen is szükségét látta annak, hogy beavatkozzon, és ezzel a mondani-valóval egészítse ki a könyvet.

A teológiai mondanivaló egészen világos: a 2Móz 34,6 recepciójával van dolgunk mindenütt: „Az ÚR, az ÚR irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy!” Talán nem elhanyagolható az a megjegyzés, hogy ez a kijelentés akkor hangzik el, amikor Isten dicsőségét Mózes legalább hátulról megláthatta – mint ha ez az összetett mondat akarná kifejezni Izrael Istenének alapvető jellegzetességét. Itt azonban az a megjegyzés is szükséges, hogy bár a keresztényiség és az Iszlám megjelenése után természetesnek tűnik, hogy Isten kegyelméről beszélünk, ám ez a legkevésbé sem volt így az ókori keleti vallások körében. Megjegyzendő, hogy egy ilyen gondolkodás az Isten lényege felől bizonyosan nem képzelhető el egy vallás kezdeti stádiumában – ezért aztán érthe-

tő, ha a kritikai tudomány a deuteronomiumi teológiának tulajdonítja ezt a fontos teológiai kijelentést.³³

A réteg jelenléte és mibenléte: tehát redakcionális volta, ill. tartalmi egysége nem is lehet vitás.³⁴ Annál vitásabb azonban, hogy mikor történik ez a sajátos recepciója a deuteronomiumi teológiának, s főként: mi a célja annak a szerkesztésnek, amelyik ebben az értelemben akarta átformálni az előtte már készen lévő könyveket? A jelen álláspont szerint az előző rétegre válaszként született ez újabb: az idegen népekről, ill. az idegen népek között Izrael szerepéről szóló réteget pontosítja ez utóbbi réteg. Miért nem pusztítja el Isten Izrael ellenségeit, miért az a hangsúlyos, hogy ezek a népek el fogják ismerni Izraelnek és Izrael Istenének a jelentőségét? Az irgalmas Isten egyszersmind győztes Isten! Külön jegyezzük meg: az a kijelentés, hogy Isten „megbánja”, ha a bűnöst megbüntette (*nhm ni*), igen jól illeszkedik e réteg mondanivalójához. Talán csak a magyar szóhasználat félrevezető, hiszen megbánni valaki akkor szokott valamit, ha belátta, hogy rosszul tett. Erről természetesen szó sincs, ha ezt az ígét Is-

³³ A kifejezéshez lásd H. Spieckermann, *Barmherzig und gnädig ist der Herr*, ZAW 102 (1990), 1-18.

³⁴ J. Wöhrle, 2008, 419: „Gegenstand des so entstandenen Gnaden-Korpus sind die Voraussetzungen, die Grenzen und die theologischen Hintergründe der Vergebungsbereitschaft Jhwhs. Es wird hier die Zuwendung der Menschen zu Jhwh gefordert, die sich vor allem im Gebet und in rituellen Handlungen äußert. Und es wird auf Grundlage der aus Ex 34,6 übernommenen Beschreibung des göttlichen Wesens begründet, dass Jhwh auf die Zuwendung des Menschen reagiert, weil er ein gnädiger und barmherziger Gott ist.

tenre nézve használja a Héber Biblia: arról van inkább szó, hogy Isten a jogosan beígért büntetést elfordítja akkor, ha időközben a bűnös bűnbánatot tanúsított.

Hogy a deuteronomiumi teológia nem volt természetes, hanem még Izraelen belül is sokak számára megbotránkoztató lehetett, arra talán a legjobb példa Jónás könyve: Jónás bizonytalannal nem állt egyedül, hanem sokan voltak olyanok, akik inkább a Ninive által megtestesített idegen nagyhatalom bukását, nem pedig megtérését várták el.

Jóél 1,12-14

וְגַם-עַתָּה נִאֲסִיחָהּ שָׁבוּ עֲדֵי כָּל-לְבַבְכֶם וּבְצֹם וּבְבָכִי
וּבְמִסְפָּד:

וְקִרְעוּ לְבַבְכֶם וְאַל-בְּגַדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כִּי-חַנּוּן
וְרַחוּם הוּא אֱרֹךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְנֶחֱם עַל-הָרָעָה:
מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנֶחֱם וְהִשְׁאִיר אַחֲרָיו בְּרָכָה מִנְחָה וְנִסְדָּךְ לַיהוָה
אֱלֹהֵיכֶם:

„De még most is így szól az ÚR: Térjete meg hozzám teljes szívvel, böjtölve, sírva és gyászolva! Szíveteket szaggassátok meg, ne a ruhátokat, úgy térjete meg Istenetekhez, az ÚRhoz! Mert kegyelmes és irgalmas ő, türelme hosszú, szeretete nagy, és megbánja, még ha veszedelmet hoz is. Ki tudja, hátha most is megbánja, és áldást hagy maga után? Hozzatok étel- és italáldozatot Isteneteknek, az ÚRnak!”

A bűnbánatra felhívás alapja itt Isten alapvető magatartásán nyugszik – a 2Móz 34,6 szinte idézetnek tekinthető e prófécia közepén. Ez az alapvető magatartás azonban (szemben a dogmatikai tételekkel)

nem Isten aszeitását akarja a hallgatóság számára hangsúlyossá tenni, hanem éppenséggel egy sajátos kommunikációra hívja fel a prófécia hallgatóit: van értelme annak, hogy a hirdetett ígét meghallja valaki, s Isten büntetése sem olyan, mint a vak fátum: Isten nem hajtja végre a büntetést a bűnbánó bűnösön, hanem a már elkészített rosszat is elfordítja felőle.

A terminológia természetesen a Héber Bibliának megfelelő itt is; mégis valami olyasmiről van szó, mint amikor a keresztyén teológia bűnbánatról és bűnbocsánatról beszél, s eközben még az is hangsúlyos, hogy a bűnbánatnak nem egyszerűen a gondolkodás és az érzület megváltozása (bár a szív megszaggatása, sajátos és szándékolt képzavarként kétségkívül kihívást jelentett az első hallgatók számára), hanem nyilvános bűnbánatot kell tartani – és pedig nem csak személyesen, hanem kollektíve is.

Na 1,3

יְהוָה אֵרֶךְ אַפַּיִם וְגַדְל־כֹּחַ וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה יְהוָה בְּסוּפָהּ וּבְשִׁעָרָהּ
דַּרְכּוֹ וְעַנְזוֹ אֶבֶק רַגְלָיו:

„Türelmes az ÚR, de nagy a hatalma; nem hagy az ÚR büntetés nélkül. Förgetegben és forgószelelben viszi útja, felhő a lépteinek pora.”

Érdekes megjegyzés a redaktor részéről: úgy tűnik, azért volt szükséges, mert némelyek visszaéltek már az irgalmas és türelmes Isten fogalmával. Ezért kell nyomatékkal mondani, hogy Isten türelme nem a gyengeség jele – ha jól értjük a vers második felében említett teofánia-jelenségeket, akkor azok funkciója éppen az, hogy a hatalmat szemléltesse. Ha Isten nem bünteti meg a bűnöst, az egyáltalán nem azt jelenti,

hogy elvben tagadná a büntetés szükségességét. Ha a bűn-büntetés láncolatot azonban Isten át tudja törni, az nem a gyengeség, hanem az erő jele! Az automatizmus felülmúlása az Isten népe részéről hálát és dicséretet Isten iránti hálát, főként pedig istendicséretet kell kiváltson – erre vezet rá a redakció.

Mal 1,9a

וְעַתָּה חֲלוּ-נָא פְּנֵי-אֵל וַיְחַנְּנוּ

„Esedezetek csak Istenhez, hogy kegyelmezzen meg nekünk!”

Ismét hangsúlyozzuk: bár a bűn büntetést von maga után, a redakció visszautasítja azt a gondolatot, hogy *alea iacta est* – nem, a kocka csak akkor van elvetve, ha a bűnös annyira megáلتalkodott bűnében, hogy a bűnbánatra is képtelen. A felszólítás tehát szükséges, de Isten részéről a kegyelem készen áll.

Mi 7,18-20

מִי-אֵל כְּמוֹדֵי נִשְׂא עֵוֹן וְעֵבֶר עַל-פְּשָׁע לְשֹׂאֲרֵית נַחֲלָתוֹ

לְאִ-הֶחְזִיק לְעַד אִפֹּ כִי-חַפֵּץ חֶסֶד הוּא: ...

„Kicsoda olyan Isten, mint te, aki megbocsátja a bűnt, és elengedi népe maradékának büntetését? Nem tartja meg haragját örökké, mert abban telik kedve, hogy irgalmat ad.” (...)

A Mikeás könyvét lezáró három vers ezúttal inkább parafrazeálja a deuteronomiumi teológiát, s nem idézi szó szerint a 2Móz 34,6 versét – jóllehet ugyanaz a teológiai nézet köszön vissza e versekben is. A 20. vers Isten kegyelmét az ősatyák történetével együtt a nép önértelmezésében meghatározónak látja (szemben a deuteronomiumi teológiával, amelyik inkább csak az

ígéretet tevő Isten hűségéről, az ígéretek valóra váltásáról beszélt). Úgy tűnik, a redaktor végső szóként legalkalmasabbnak egy ilyen elvi megállapítást lát helyesnek. Ha valaki azzal a konkrétummal veti ezt össze, amivel a könyv indult, akkor kétsége nem lehet afelől, hogy egy másik kéz nyomát fedezhetjük fel e versekben!

A „Gnaden-Korpus” (J. Wöhrle) réteg egyik érdekes tevékenysége – és bizonytalanság az egyik legjellegzetesebb is – Jónás könyvének beiktatása a Tizenkét kisprófeta gyűjteményébe. Azért is feltűnő ez a lépés, mivel ez a könyv nem felel meg a többinek: nem is prófétai műfajjal van dolgunk, hanem prózával (a 2. fejezet kivételétől eltekintve), s ezúttal elbeszélő stílusban mondja el egy szerző, hogyan látja a prófeta szerepét a népek között. Miért van erre szükség? A próza jelenléte egy prófétai könyvön belül ugyan nem szokatlan – Jeremiás és Ezékiel könyve is tartalmaz elég jelentős prózai anyagot, de Ámós könyvében is találkozunk prózával; viszont ezek koncepciója teljesen világos: beszámoló akarnak lenni a prófeta életének egyik vagy másik szakaszáról. Nyilván arról van szó, hogy valaki (bizonytalanság később) úgy érezte, hogy a prófeta életéről is beszélni kell ahhoz, hogy a próféciákat magukat megértsük! Ám ennek hátterén annál érthetlenebb, ha egy prózai könyv, jelesül egy novella kerül a tizenegy másik mellé!

A jelenség magyarázata talán az, hogy a könyv szándékosan akar provokálni – ez a tartalomtól nyilván kiderül! Mint ha a próza jelezné is: ugyan a prófeta hivatalát betöltő személyről van szó, de egy olyan valakiről szól ez a történet, aki nem érdemelte meg ezt a nevet, s az izraeli prófétaság alapvető mon-

danivalójára, az irgalmas és könyörülő Isten meghirdetésére több ízben is nemet mondott. A próza jelzi: nem, Jónás nem próféta – legalábbis teológiai értelemben véve nem lehet az!

Bár Jónás könyvének prózai szövege nem túl nehéz, első látásra is simán olvasható, mégsem egységes irodalmilag. Úgy tűnik, több réteget is elkülöníthetünk benne,³⁵ s a különböző rétegek éppen az idegen népekre nem mindig egyformán tekintenek. Ha pl. az idegen hajósok imádkoznak istenükhöz (míg Jónás jóízűen alszik a hajóban), az nyilván pozitív dolgot akar mondani a hajósokról, és a misszió lehetőségét is fenntartja az idegenek kapcsán. Ezzel együtt Ninive vitán felül állóan az idegen hatalom megtestesülése – és a bűnös erőszaké is. Természetesen a Jón 2, a próféta imája a cethal gyomrában, már jócskán a kegyességi irodalom alkalmazására irányul, hiszen mindenki számára látható módon zsoltárverseket idéz a szorult helyzetben lévő próféta. A fő mondanivaló azonban nem lehet kétséges: Jónás többszöri nekifutás után sem képes arra, hogy Isten igazi lényét, az irgalom és kegyelem gyakorlását megértse – ilyen szempontból még a megtérő niniveieknél is hátrébb kerül, s óriási mementóként szolgál mindazok számára, akik a hagyományok idézését csak mechanikus módon végzik, ill. akik a prófétai kliséket tartják, de új hely-

³⁵ A rétegek elkülönítése redakciókritikai munka, *par excellence*, de itt most inkább a Tizenkét kispróféta könyvének struktúrája az érdekes számunkra. Magának Jónás könyvének a redakciókritikájához lásd tanulmányomat: Fordított kakukktojás: Redakció és teológia a Jónás könyvében, in: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest: L'Harmattan, 2010, 105–123.

zetben alkalmazni nem tudják, s Isten hatalmát saját gondolkozásuk börtönébe akarják zárni.

Hogy Jónás könyve mikor keletkezett, nehéz lenne pontosan megmondani. Annyi bizonyos, hogy tartalma (bármelyik rétegét nézzük is) egyfajta reakció az Ezdrás–Nehemiás által megalapozott népvallási konstitúcióra – tehát gyakorlatilag a IV. századtól számolhatunk a könyv szerkesztésével. Az viszont egészen világos, hogy beiktatása a Tizenkét kispróféta gyűjteményébe az egyik legkésőbbi lépés lehetett a szerkesztési folyamatban. Hogy miért?

Itt először azt kell lássuk, hogy milyen átgondolt a próféták gyűjteményének külső megjelenése. Három nagypróféta van – nyilván a három ősatyának megfelelően. Kisprófétából pont tizenkét könyvet állítottak össze egy irodalmi egységgé – ez pedig megfelel Jákób tizenkét fiának, ill. Izrael tizenkét törzsének. Egy ilyen szofisztikált forma nyilván csak késői korban képzelhető el – arról most nem is szólunk, hogy irodalmilag egészen más egységhez jutottunk volna el, ha európai szemmel vizsgáljuk meg ezeket a könyveket! Ha a „Tizenkét kispróféta könyve” tehát ilyen késői formáció, nyilván a kanonikus forma garantálása, s ha valaki a szokványos prófétai könyvek közé provokatív módon illeszt be egy novellát (még ha prófétáról szól is a novella!), akkor az már feltételezi, hogy a gyűjtemény legalábbis koncepcióban létezett. Tartalmilag nyilván az Isten kegyelmét hangsúlyozó redakcionális réteg mellett van Jónás könyvének is a helye; bizonyos azonban e szerkesztői tevékenység lezárását láthatjuk a könyvben!

A KANONIKUS KERET

B. S. Childs monumentális életműve felhívta arra a kutatás figyelmét, hogy nem csak az ószövetségi kijelentések tartalma jelentős, hanem az a „kanonikus intencionalitás” is,³⁶ amivel hagyományozták ezeket az igéket. Tehát nem csak az az érdekes, hogy egyik vagy másik kijelentést milyen fontosnak tartotta maga a próféta, vagy a későbbi hagyományozó: arról van szó, hogy a jövőre nézve is meghatározóvá akarták tenni ezeket az igéket. Részleteiben nem kell azzal foglalkoznunk, hogy pontosan mikor és mit is jelentett a kanonicitás;³⁷ csupán általánosságban utaljunk arra, hogy egészen nyilvánvaló: ha ilyen hosszú, teológiai kijelentésekben gazdag és összetett folyamat volt a Tizenkét kispróféta könyvének összeállítása, akkor egészen bizonyos, hogy a hagyományozás nagyon tudatos volt, s a jelent értelmezni, jövőt pedig meghatározni akarta. A prófétai könyv a kánon létrehozásának folyamatában kiemelkedő fontosságú volt: az elmondott prófécia, a prófétai performansz ezúttal könyv formájában jelentkezik. Az egykori hallgatók (vagy nézők) ezúttal olvasókká váltak, s a prófétai kijelentések tananyagká váltak azok számára, akik Isten szövegét meg akarták tartani.

Már a korábbi redakciós tevékenységből láttuk, hogy szokás volt egy-egy korpusz teológiai értelmét

³⁶ Az alapmű itt: B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament*, London: SCM Press, 1979.

³⁷ Magyarul lásd: Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest: L'Harmattan, 2014.

keret-megjegyzésekkel pontosítani – az ún. deuteronomisztikus redakciókat a Bírák könyvében világosan ki tudjuk venni, amikkel értelmezték a korábbi elbeszéléseket a bírák hőstetteiről. Hasonló jellegű keret található a Tizenkét kispróféta könyvében is, bár ezúttal jóval szélesebb, teológiatörténeti, sőt üdvtörténeti ívet ölel fel a Malakiás könyvében található megjegyzés Illésről. Miért éppen Illés? Mi az oka annak, hogy az Elias redivivus ilyen fontos vallástörténeti és bibliai fogalommá vált?³⁸ Nincs más fontos próféta Izraelben, akihez lehetne csatlakozni? Bizony van, és az is tagadhatatlan, hogy pl. Ézsaiás vagy Jeremiás személye is jelentős utóhatással bírt a zsidó hagyományban. Illésnek viszont olyan szempontból van fontos szerepe e hagyomány során, hogy bár nem ő volt az első próféta Izraelben, mégis az ő nevéhez köthetik a prófétai ellenállás fogalma: a király ellenében is Illés az igaz Isten radikális tisztelete mellett tart ki – és harcol is ezért! Hogy mennyire befolyásolta az Illés-legenda, vagy mennyire az ő nevéhez köthető az a mozgalom, amely később a deuteronomiumi reformot hajtotta végre Izraelben – nos, ez a kérdés már a történeti kutatások körébe tartozik. Hogy azonban egyáltalán ezt a kérdést föltehetjük, annak éppenséggel az az oka, hogy a hagyomány őt tartja az igaz Isten tisztelete harcosának *par excellence*.

A nagy harc tehát Illéssel kezdődött – szükség-szerűen vele is végződik: az eszkhatológikus pillanat utolsó előtti másodperce, amikor még egy utolsó

³⁸ Magyarul is olvasható immár R. Albertz könyve: *Illés*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2007 – a szerző az Illés-történetek utóhatását is jól bemutatja.

lehetőség van jó döntés meghozatalára – ez a lehetőség perszonifikálódik Illés visszajövetelekor. Nem hallgathatjuk el, hogy milyen szívósan tartja ez magát azóta is a vallásos hagyományban! Utaljunk itt most csak arra röviden, hogy az újszövetségi kor is ehhez a gondolathoz csatlakozik, amikor Keresztelő Jánost üdvtörténeti szempontból azonosítja a visszatérő Illéssel – zsidók számára ma nyilván elfogadhatatlan azonosítással, ugyanakkor mégis oly módon, ahogy a Mal 3,23-24 is gondolta ezt: az eszkatológikus pillanat előtti megtérés lehetősége tökéletesen megfelel a Tizenkét kispóféta könyvének keretével, ill. a redakciós szándékkal.

Mal 3,23-24

הֲגַה אֲנֹכִי שְׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל
וְהַנּוֹרָא:

וְהִשִּׁיב לְבָבֹת עַל-בְּנֵים וְלֵב בְּנֵים עַל-אֲבוֹתָם פֶּן-אֲבִיאוּ וְהִפִּיתִי
אֶת-הָאָרֶץ חָרָם:

„Én pedig elküldöm hozzátok Illés prófétát, mielőtt eljön az ÚRnak nagy és félelmetes napja. Az atyák szívét a gyermekekhez téríti, a gyermekek szívét az atyákhoz, hogy pusztulással ne sújtsam a földet, amikor eljövök.”

Ismét láthatjuk a képeknek azt a belső inkonzekvenciáját, amit már többször szóvá tettünk a redakciós rétegekben: az ÚR nagy és félelmetes napja – nos, ez önmagáért beszél: nagy és félelmetes, tehát alapvetően negatív, fenyegető kategória. Ezután azonban a visszatérő Illés az atyák szívét a gyermekekhez, a gyermekek szívét az atyákhoz téríti, hogy úgy

mondjuk: generációs megbékélést eszközöl ki – mi ez, ha nem pozitív fogalom? Ismét azt kell mondjuk, hogy ez a belső inkonzisztencia egyáltalán nem véletlen, hanem a szerző által szándékolt mondanivaló, hiszen éppen ilyen kettős arcú az igehirdetés maga: az ÚR napja kétségtelen ezzel foglalható össze: *náká* (hi) *hérem* = héremmel sújtani, mindenestül kiirtani valamit. Illés visszajövele azonban még az utolsó pillanatban is a kegyelem lehetőségét hordozza az ember számára.

A visszatérő Illés mégis, az implikált kegyelem ellenére: negatív. Azt tartalmazza képében, hogy miként Illés esetében, úgy most is sokak számára hiába hangzik fel a hívó szó. Úgy tűnik, ez a nézet nem csak az eszkhatológikus pillanatot fejezi ki, de egy eszkhatológikus közösség öntudatát is elárulja, azokét, akik a kiválasztott kevesekhez tartoznak – a Tizenkét kispap könyvének olvasói mindenképpen e közösség részét képezik!

REDAKCIÓKRITIKA ÉS KORTÖRTÉNET

A cím talán az újabb redakciókritikai kutatás legnagyobb problémáját rejti: elképzelhető (sőt igen reméljük), hogy a fenti irodalmi észrevételek meggyőzően hatottak az olvasóra. Vajon azonban mennyire sikerült kötni az egyes szerkesztői rétegeket ahhoz a korhoz, amelybe besorolni kívántuk őket? Persze, itt is felmerül az a kérdés, ami általában az ókori keleti iratok datálását illeti, éppúgy, mint ahogy jelentkeznek az általános kronológiai problémák az ókortudományban. Megszoktuk már, hogy megkülönböztetjük az abszolút kronológiát a relatív kronológiától – ez jelen esetünkben talán jelentheti azt, hogy ha meggyőző is volt, hogy egyik irodalmi réteg későbbi, mint a másik, még mindig nem biztos az, hogy konkrétan melyik időre tesszük ezek keletkezését. S főként nagy kérdés, hogy az egyes rétegek keletkezése vajon mennyire harmonizálható a történelmi események menetével.

Megoldani ezt az összetett kérdést e helyütt sem tudjuk; viszont az is előrelépést jelenthet, ha kísérletet teszünk a probléma fölvázolására, esetleges megoldási javaslatokkal! Első pillantásra az lehet a benyomása az Ószövetség kortörténete vizsgálójának, hogy a babiloni fogság után, főként azonban a hellenista korban „felgyorsul” a történelem: míg a fogság előtt évszázadokról beszélünk, nagy fordulópontokat említünk, a fogság után néhány évtized alatt rengeteg dolog történik, a hellenista korban pedig a szinte csak turbulens történelmi eseményekről értesülünk. Ez bizonyosan így is van! Ha valaki a fogság előtti Izrael nagy fordulópontjaira akar koncentrálni, akkor egészen nyilvánvalóan először a késő bronzkori krízisre kell összpontosítania

a Kr.e. II. évezred végén, ill. a lassan kialakuló vaskort kell vizsgálja Palesztina területén. Igazán nagy fordulópontra csak az jelentett, hogy Dávid korában létrejött az egységes állam –nem csak Izraelben, hanem folyamatosan is a szomszéd népek körében. Ez a folyamat azonban mintegy két évszázadig tartott! A történelmi események azonban majd az asszír korban változtak meg jelentősen, s ez ismét bő évszázadot vett igénybe, míg a babiloni kor eljött, s a VII. század végén átállította a váltókat a történelem pályáján. Az újbabiloni birodalom azonban már nem tudta egy évszázadig sem fönttartani uralmát a termékeny félhold délnyugati részén: az V. század közepén átadta helyét a perzsa birodalomnak, ami lehetővé tette Izraelnek is a hazatérést a fogságból. Sajnos, hogy a fogságban élő, de a fogságba nem került nép köréből is viszonylag kevés dokumentum maradt fenn, így nagyon nehéz felmérni azt is, hogy mi történt ezután – a perzsa birodalomnak ui. ezután még hosszú évtizedekig külső és belső problémái is voltak, amíg megszilárdította uralmát – talán ezzel magyarázható, hogy a zsidó restauráció maga is meglehetősen bizonytalanságok között ment végbe. A néhol újra és újra fellángoló lelkesedés, de a többszöri elakadás arra enged következtetni, hogy a mindenkori perzsa politika, ill. a zsidóság érdekérvényesítése a perzsa udvarban (ami természetesen nem volt kivételes, hiszen a környező népek is így tettek!) hosszadalmas, és számunkra már nem is mindig érthető sakkjátszmát eredményezett, aminek lecsapódását azonban a korabeli irodalom nyilván tükrözi is! Az Ezsdrás nevéhez kötött legiszláció hozott el végül olyan megnyugvást, ami már bő évszázadig kitarthatott. – Ezzel szemben hiába szemlélte

először viszonylagos nyugalommal a zsidóság Nagy Sándor világhódítását, s hiába vetette magát alá a ptolemaidák uralmának, a világpolitikai események hatása alól nem sikerült magát kivonnia – a Kr.e. IV. század végén, de aztán a III. és II. század során (úgy mondhatjuk, hogy voltaképpen a zsidó háborúig) szinte követhetetlenül turbulens események színhelye lesz Palesztina. Röviden: maguk az események is indokolják, de főként a történelem appercepciója lesz az, ami a babiloni fogság után megváltozott Izraelben!

Ehhez társul még egy további fontos jelenség: az írásosság története Palesztinában, ami a babiloni fogság után szintén jelentős változáson ment keresztül. Emlékeztessünk arra, hogy a késő bronzkori pusztulás után (ami az egész térséget érintette) Palesztina gazdasága csak lassan tért magához: ténylegesen csak a Kr.e. VIII. századból maradtak fenn olyan írás-töredékek, amik révén elképzelésünk lehet arról, hogy mi volt a szerepe az írott szónak a korabeli emberek gondolkodásában. Tény: Palesztina éghajlata olyan, hogy nem kedvez a „szoftvernek”, tehát a könnyebben megsemmisülő anyagoknak, mint pl. a papirusz, vagy állatbőr. Mi maradt tehát fenn? Olyan felirat, amit kőbe véstek, vagy cserépdarabra írtak (osztrakonok)³⁹ – nyitva kell hagynunk azt a kérdést, hogy vajon nem létezett-e egyéb is, ami az enyészet martaléka lett az

³⁹ Jó betekintést nyújt ennek irodalmába Kőszeghy Miklós könyve: *Cseréplevelek, Kréné 2*, Budapest: Új Mandátum, 2003. – A Selye János Egyetem keretei között magam is próbálkoztam egy rövid bemutatással: A Biblián kívüli zsidó irodalom, in: Erdélyi M./Peres I. (szerk.), *Gaudium et corona*, Komárom: SJE, 2007, 17–27.

idők folyamán. Ezzel együtt a fennmaradt anyag is jól elképzelhető kereteket tesz valószínűvé! Voltaképpen csak rövid, néhány szavas, vagy néhány soros emlékekről lehet szó – vagy az írás (kőbe vésés) technikája nehezítette hosszabb szöveg írását, vagy az anyag drágasága szabott határt (az állatbőr fizetési eszköz is volt!). Változatlanul fenn kell tehát tartanunk azt a véleményt, hogy az irodalom művelésének legfontosabb formája a szóbeli hagyomány volt, s csak kivételes alkalmakkor folyamodtak a fejben hagyományozott szövegek leírásához. Milyen alkalmakra gondoljunk? Vagy egy szerződés szövegére, esetleg valamilyen monumentumra (ami egy eseményt örökít meg), talán vallásos szövegekre, mint pl. a Kr.e. VII. századból származó ezüst amulett Ketef Hinnómból, amely már kicsit hosszabb: az ároni áldás korábbi verzióját tartalmazza.⁴⁰ Voltaképpen az is elképzelhető, hogy egy-egy próféciát is így hagyományozzának – igaz, erre konkrétan példát nem találtunk. Arra azonban semmiként sem gondolhatunk, hogy összefüggő, hosszabb munkákra vállalkozhattak volna írásban e kezdeti kor idején! Több mint egy évszázadnak kell eltelnie ahhoz, hogy a deuteronomiumi reform idején (Kr.e. VII. század utolsó harmada) a király egy törvénykönyvben tegye közzé azokat a rendelkezéseket, amelyek Izrael kultuszát és jogrendjét meghatározták. Itt is hangsúlyozzuk azonban, hogy ez ekkor már elképzelhető – de általánosnak semmiként sem nevezhető! Királyi

⁴⁰ A Selye János Egyetem keretében erről is tartottam ismertetést: *Tekintély vagy erőszak? Az ároni áldás és Ketef Hinnóm*, in: Molnár János (szerk.), *Háború és erőszak a vallásokban*, Komárom: SJE, 2007, 52–68.

tekintély, bizonytalannal a királyi udvar eszköztára kellett ahhoz, hogy mindezt az ország javára megtegyék. Ez semmiként sem az átlagember lehetőségeit tükrözi. Hogy példával éljünk: a repülőgépet az európai technika már régen ismeri, és bizonytalannal el is képzelhető ma már, hogy néhány gazdag magánember is vegyen magának ilyen drága utazási eszközt. Általánosnak azonban egyáltalán nem tekinthető, s a repülőgép tulajdonosa ma is inkább egy légitársaság, vagy természetesen a katonaság.

A babiloni fogság alatt, de főként utána azonban ez a kép alapvetően megváltozik. Ugyan az is igaz, hogy már a közvetlen fogság előtti időből maradt fenn nyoma annak, hogy írnokok tevékenykedtek Izraelben is – az említett Jer 26 Sáfán családját említi, tehát egy írnok-dinasztiát.⁴¹ Az összefüggés azt sugallja, hogy nem egyszerűen egy íráshoz értő szakembert kell az írnokban lássunk, hanem olyan valakit, aki az ország adminisztrációját vezette, s ilyen minőségében politikai befolyása is volt. – Mindez persze nem maradt ennyiben. Jó okunk van feltételezni, hogy a babiloni zsidóság a mezopotámiai írnokok kultúráját is megismerte – és a későbbi fejlemények egyértelműen sugal-

⁴¹ Hodossy-Takács Előd fejtette ki ezt a Selye János Egyetem konferenciáján 2007-ben: Jeremiás haragja. Megjegyzések Jeremiás korának társadalomtörténetéhez és teológiai válaszkeresési kísérletéhez, in: Karasszon István (szerk.), *Háláldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom: SJE, 2008, 94–113. A tanulmány egyik erős oldala, hogy ismerteti azokat a Biblián kívüli adatokat is, amelyek valószínűsítik, hogy a babiloni fogság előtt Sáfán családjának valóban fontos szerepe volt az ország adminisztrációjában.

lják, hogy alkalmazta is. Ismerjük Babilonból az írkok képzésének módját, tudjuk, hogy különböző iskolák léteztek, némelyek speciális jellegzetessége is ismert.⁴² A legérdekesebb azonban az írkok társadalmi helye. Nem, nem könyveket készítettek a „piac” számára! Köztudottan olyasmi, mint a könyvesbolt (ti. olyan hely, ahol könyveket lehet vásárolni) majd csak a római korban jelenik meg – akkor azonban milyen célt szolgáltak az írkok iskolái? A tradíciógyűjtés, a hagyományozás (és persze: a tradíciók kibővítése) helyei voltak; könyvet nem a széles publikumnak, hanem kizárólag csak megrendelésre készítettek. Az is érdekes persze, hogy ki volt a megrendelő. Erre két fórum automatikusan jelentkezett: egyrészt a szentély

⁴² Alapvető mű itt K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2007. Van der Toorn vallja, hogy a prófétai gyűjtemény tekintetében összehasonlítható az orákulumok babiloni és zsidó hagyományozása. Lásd 177. lap: „Comparative evidence from contemporaneous Mesopotamian sources shows how Assyrian scribes went about the composition of oracle collections. From the time of Esarhaddon and Assurbanipal (first half of the seventh century b.c.e.), there are some thirty oracles that have been preserved in writing. The oracle records come in two formats: in collections written on vertical, multicolumn tablets, and as single oracles written on small horizontal tablets. The small tablets were suited for reports and letters, the multicolumn tablets for archival storage and reference purposes. This evidence suggests that the oracle was first transcribed on a small tablet (including the name of the prophet), and afterward copied onto one of the larger archival tablets.

számára összeírt mítoszok, rituális szövegek, imák és más kultikus szövegek jelentettek munkát az írnyi iskolák számára, másrészt pedig a királyi udvar igényelte a jogi tradíció összegzését, kodifikálását, az adminisztratív szövegek nyilvántartását, de gondolhatunk itt azokra a próféciákra, valamint történeti művekre is, amelyek az uralkodó legitimitását voltak hivatva biztosítani. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy nem ez a tevékenység volt az, ami az írnyi rend megélhetését biztosította – tehát munkájuk nem volt hasonlítható a mai könyvkiadókéhoz! A jómódúak köréből kerültek ki az írnyokok – tehát egy eleve elismert és megbecsült réteg végezte ezt a munkát! Vajon azonban miért nem jelenik meg a kánon fogalma Babilonban? Úgy tűnik, az izraeli vallásos irodalom története mégis valamilyen sajátosságot rejt magában, ha ilyen kivételes gyűjtemény készítésére is sor került! Két válaszunk is van erre a kérdésre. Egyrészt vallhatjuk, hogy Babilonban is megindult egy olyan folyamat, ami az irodalmi kánonképződéshez hasonlít⁴³ – ugyanakkor magának a kánonnak a megállapítása Izraelben is jóval későbbi jelenség, mint a Kr.e. V. század. Másrészt

⁴³ Itt legfőképp a Gilgames eposz szerepét kell kiemeljük az ókori Keleten, ami több verzióban szinte az egész térségben ismert volt. A tradícióképződésre pedig S. Dalley munkája világít rá: *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*, Oxford: OUP, 2007. A szerző célja itt, hogy bemutassa: óriási, századokra meghatározó esemény volt, ahogy Szanhérib lerombolta Bábelt, s főként hogy a Marduk-szobrot Ninivébe szállította. Az indoklás ideológiája hosszú ideig visszhangzott az ókori Kelet irodalmában – Dalley szerint még a késői Eszter könyvében is föllelhetők hatásai.

azt kell hangsúlyoznunk, hogy az írnokok tevékenysége révén a tradíciók olyan rendezése, hagyományozása és kibővítése jött létre, ami igenis egy irodalmi (és vallásos) kánon képzésére hasonlít.

A fentiek tükrében sajátosan jelentkezik a Tizenkét kispap próféta könyvének redakciótörténete, ill. a kortörténet kérdése. Nyilván arról van szó, hogy a babiloni fogság után különböző csoportok vannak – ezeknek a csoportoknak eltérő nézeteik vannak a társadalom újraszervezéséről. Ugyanakkor mindegyik megpróbálja a maga módján interpretálni azt a hagyományt, amit még a babiloni fogság előttről örökölt Izrael. A turbulens események újabb és újabb szempontokat vetnek fel, amelyek teológiai feldolgozása úgyszintén a hagyományozók feladata. Összességében úgy kell tekintenünk erre a folyamatra, mint a kánon képzésének kumulatív, egyre bővülő folyamatára.⁴⁴ Nyilvánvalóan az tehát a feladat, hogy az egyes redakciókritikai rétegekhez megkeressük azokat a konkrét történeti helyeket, ill. azokat a konkrét csoportokat, amelyek felelősek voltak az illető réteg keletkezéséért. Nem könnyű feladat! Ha nincs történeti utalás (és ilyen extrém módon kevés van: talán csak a Zak 9,1–8, amely minden bizonnyal Nagy Sándor útját írja le a *via maris* mentén), akkor csak a szövegek indirekt

⁴⁴ Úgy gondolom, e kérdésben E. Ulrich kifejezése a legtalálóbb. Lásd munkáit: *From Literature to Scripture: The Growth of a Text's Authoritativeness*, in: *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), 3–25. Hasonlóan nyilatkozik legújabb könyve is: *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Supplements to Vetus Testamentum 169, Leiden/Boston: Brill, 2015.

tartalmából lehet arra következtetni, hogy milyen háttéren keletkeztek.⁴⁵ Igen erősen érvelnek a kutatók azzal, hogy egyik vagy másik teológiai mondanivaló mely időben és hogyan válhatott aktuálissá, illetve hogyan változott meg az idők folyamán ez az aktualitás. A datálás folyamata állandóan azt a veszélyt hordozza magában, hogy míg a teológiai mondanivaló és a történeti hely behatárolását egymásra vonatkoztatva keressük, érvelésünk *incurvatus in seipsum* lesz – ez az a vád, amivel E. Otto a hagyományos Pentateuchoskritikát illette! A veszély ellenére a feladat kötelező jelleggel megmarad: meg kell kísérelnünk az idői behatárolást; ellenkező esetben légüres térben mozog az irodalomkritikai munka.

Nem lehet csodálkozni hát, ha a tudomány éppen ebben a kérdésben nem egységes, sőt többször is korrektúrára kényszerült. Kiinduló pontunként ismét szolgálhat O. H. Steck nézete, aki úttörő munkát végzett az újabb redakciókritika és a Tizenkét kispfőéta könyvének kutatásában. A nagy különbség a mai kutatók és az első jelentős munka kísérlete között! Steck

⁴⁵ Magam is egy ilyen kísérletet tártam elő cikkemben: Stadt und Land im Michabuch, in: A. Scharf/J. Krispenz (Hrsg.), 2012, 311–326. Feltűnő, és bizonyos eltérő keletkezés jele, ha az eredeti mikeási próféciák (Kr.e. VIII. század) a várost rossznak, a vidéket kihasználó manipulátorok gyülekezetének tekintik. Ezzel szemben bizonyos a babiloni fogság után keletkezett az a réteg, ahol ugyanazt a várost már néven nevezik („Sion”), megnevezik a templomot, s eszkatológikus ígéretekkel kapcsolnak hozzá. Végül ismét későbbi keltezésű lehet az a gyűjtemény, ahol a város se nem jó, se nem rossz, sőt mindkettő egyszerre: a hellén típusú megapolisz, ahol minden megtörténhet.

még úgy tartja, hogy a Tizenkét kispróféta könyve – ahogy ő mondja⁴⁶ – egy késő-deuteronomisztikus kompozíció. Ez időben nyilván azt jelenti, hogy az együttes a korai fogság utáni korokban kellett létrejöjjön! Ebben nyilván nem ért vele egyet a mai kutatók sokasága; újabban úgy gondoljuk, hogy maga a kompozíció is folyamatosan állt elő, mindig újabb könyvek kerültek a már meglévő együttesbe. Talán elképzelhető az is, hogy némely könyvek önállóan nem is léteztek, hanem kizárólag a kompozíció kedvéért hozták létre? Meglehet; jó példa lenne erre akár Habakkuk könyve, de talán Jóél könyve is – az előző esetben valóban egy sor próféciát látunk, s a belső összefüggést csak a redakció garantálja, míg a második esetben egy feltételezhetőleg rövid ítéletes próféciát egészítettek ki több ízben is. Hogy Steck véleményét tovább folytassuk: ő még negyedszázaddal korábban úgy gondolta, hogy ezt a meglévő kompozíciót extrém késői korban: a ptolemaida korban történt változások indították a redaktorokat több rendben is kiegészítésekre. A fő ok Steck szerint az volt, hogy durván Kr.e. 240 után, a tóbiádok alatt (különösen akkor, amikor József Szíria és Fönícia területének adózási jogát bérrelte ki) masszív hellenista befolyás alá került Izrael – és nyilván ez volt az, ami a lakosságot is megosztotta, ill. a hagyományos izraeli hitet provokálta. A régi prófeciák új interpretálása alkalmat adott arra, hogy a próféták üzenetének egyik vagy másik elemét hangsúlyozzák, s ezáltal a kortársak számára aktualizálják. Steck nézetét azzal tudja alátámasztani, hogy hasonló folyamatokat Ézsaiás könyvének redakciójában is lát,

⁴⁶ O. H. Steck, 1991, 146kk.

de az események lecsapódását a bölcsességirodalomban is bizonyíthatónak látja.

Talán annyi kutatástörténeti megjegyzést tehetünk, hogy az a Jörg Jeremias, aki körülbelül ezzel egy időben szintén a Tizenkét kispróféta könyvét kutatta, hasonló módon a végső kompozicionális egységet valotta, egészen másként próbált kiinduló pontot találni kutatásához. S valóban csupán a jobb megértés kedvéért említjük: O. H. Steck és J. Jeremias szívélyes barátságban voltak, sokszor együtt kutattak. Steck mindig is a legnagyobb elismerést kapta Jeremiastól – csak éppen a datálás kérdésében nem tudtak egymással megegyezni.

Úgy gondoljuk, viszonylag sok elemet átvettünk Jeremias eredményei közül is. A leginkább elfogadott és sokat idézett eredmény: viszonylag korai időpontban, tehát még mielőtt prófétai könyvekről beszélhetünk volna, megtörtént a két északon működő próféta, Hóseás és Ámós hagyományainak egymáshoz közelítése.⁴⁷ A „prófétai iratok” redakciójának nyilván az volt a szándéka, hogy garantálja a próféták által hirdetett különböző igék teológiai egységét. A módszer e helyütt igen egyszerű volt: bizonyos passzusokat analógiásan megképeztek, s a másik próféta könyvébe iktatták be – ezzel lehetett azt a látszatot kelteni, hogy bár a történeti helyzet különböző volt, alapjában véve mégis ugyanazt hirdette a két próféta! Jeremias feltételezi, hogy mindez még a babiloni fogság előtt megtörtént – a fentebb említett redakciós munka olyan természetű, hogy adott esetben még a szóbeli hagyó-

⁴⁷ Lásd Jörg Jeremias, 1996. A kötet a szerző vonatkozó részkutatásainak a gyűjteménye.

mányozás folyamatában is elképzelhető. Emlékeztessünk: a deuteronomiumi reformnak volt az kifejezett szándéka, hogy a prófétafogalmát egységesítse – és persze át is formálja. Jó történeti helye van tehát egy egységesítő redakciónak a deuteronomiumi reform után, de a babiloni fogság előtt.

Viszonylag stabilnak mondható a „négy próféta könyvének” kompozíciója; azt azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy ez a stabilitás egyáltalán nem valamilyen konkrét történeti adaton nyugszik, hanem inkább a teológiai gondolatok alapozzák meg. Főként az jelent támpontot, hogy a babiloni fogság tényét a Deuteronomiumi Történeti Mű kritikával alapozza meg: főként a királyokat vádolja a mű azért, mert kultuszi kérdésekben elhanyagolták Istentől. Igaz, előfordul a szociális kritika is, és a vád nem kizárólag a királyokhoz, hanem többször a néphez is fordul – a néphez, amelyik nem hallgatott a prófétákra! A négy próféta gyűjteménye hasonló módon kritikát fogalmaz meg, s ezzel hasonlóan a DTM-höz indokolja a babiloni fogságot. Érdekes módon azonban a király szerepét egyáltalán nem hangsúlyozza (pedig erre alkalma lett volna például Ámósnak), s a kritika tárgya nem a kultusz (bár Hóseás esetében ez szintén lehetséges lenne). Összességében ezek miatt gondolják úgy a tudósok, hogy ez a mű párhuzamos a DTM-vel – tehát időben körülbelül azonos korra tehető. Nyitott kérdés, hogy mi történne, ha a DTM keltezését a kutatás későbbre tenné (amire vannak kísérletek)? Ez nyilván a Tizenkét kispróféta redakciótörténetének is átgondolását tenné szükségessé!

Kortörténetileg viszont sokkal pontosabban behatárolható a két fogság utáni próféta beiktatása a már

meglévő kompozícióba. Haggeus és Zakariás nyilván a fogságból hazatértek prófétája, s még az is világos igehirdetésük kapcsán, hogy a második templom fölépítését közvetlenül megelőző időről van szó. Igaz, a Kr.e. 515 nem kőbe vésett dátum, de körülbelül megfelel a valóságnak – és nyilván itt kell keressük a két próféta történeti helyét. Igehirdetésük ennek megfelelő: a templom felépítését szorgalmazzák, és a zsidó restauráció kérdései foglalkoztatják őket. Azt kell mondjuk, hogy meglehetősen stabil datálással van dolgunk esetükben.

A továbbiakban azonban a kortörténet szála nagyon vékony lesz! Az idegen népek elleni prófécia redakciója semmilyen konkrét történeti alapot nem tud maga mögött, s kizárólag gondolati – teológiai – megfontolások alapján datáljuk e réteget a Kr.e. V. század végére. Ez persze mit se von le annak igazságából, hogy ezek az elvi-teológiai megfontolások elég meggyőző módon határolják be, hogy e réteg már feltételezi, hogy a fogság utáni Izrael népként (ha nem is királyságként) újra elnyerte konstitúcióját, s ebben a helyzetben képzelhető el, hogy egy történeti visszatekintés akarta a nemzeti öntudatot újra feléleszteni. Az elhatárolódás (hogy ti. Izrael *más* nép, mint a többi) nyilván azért lehetett még fontosabb, mint a fogság előtti korban, mert immár két évszázada jellegtelenül, a többi néphez hasonlóan élhettek az izraeliek.

Az új nemzeti önmeghatározásnak azonban szükségszerűen hiányzott egy eleme: a királyság, ami pedig korábban jellemző volt a zsidó államra. Viszont a perzsa birodalom kebelében nehéz lett volna elképzelni egy önálló királyságot: a perzsák egy meglegegett és jó adófizető tartományt akartak, de nem volt

számukra kívánatos a királyság (még a vazallus királyság sem). Ezsdrás és Nehemiás könyvéből éppen ezért jellemzően hiányzik a királyság gondolata – és milyen feltűnő, hogy a Krónikák könyvében, tehát néhány évtizeddel később, a dávidi királyság idealizálása is megtörténik! Ha ennek alapján feltételezzük, hogy a Kr.e. IV. században már lehetséges volt ezt a régi álmodást is táplálni, akkor bizonyosan helyes a következő redakcionális réteg, a dávidi dinasztia helyreállításáról szóló passzusok beiktatásának datálása.

A következőkben sem tudunk semmilyen konkrét történeti eseményt említeni, amit a redakciók természetesen tartalmaznának, s ezzel megkönnyítenék a datálást! Az azonban világos, hogy a következőkben az V. század végének képe az idegen népekről valamilyen korrektúrára szorult – ezért született az „Üdvösség a népeknek!” elnevezésű réteg. Ismét csak megkérdezhetjük, hogy mikor képzelhető el egy ilyen teológiai korrekció ahhoz a réteghez, amelyiknek egyébként a kortörténetből a szükségszerűségét jól ki tudtuk olvasni. Hasonlóképpen valamilyen jelentős eseményre kell gondoljunk, ami viszonylag hosszú időre meghatározó kellett legyen Izrael életében! Jó javaslatnak tűnik a hellénizmus megjelenésének pillanata: ekkor nyílik ki az egész világ Izrael előtt, s a görög vallások is megjelennek a palesztinai lakosok mindennapjaiban. Ekkor a népvallás kategória inkább hátrány lehetett – és történeti ismereteink szerint valóban ekkor indul meg (és néhány évszázadig tart is) a prozelita-szerzés, mind Palesztina területén, mind pedig a diaszpórában. Ez a háttér valóban mozgathatta azokat, akik a Tizenkét kispróféta könyvének mondanivalóját jobban akarták cizellálni az idegen népek vonatkozásában!

Talán még tovább pontosítja ezt a „Gnaden-Korpus” megjelenése: itt Isten alapvető természete az, ami számít. Isten könyörül, és az idegen népek is kedvesek szemében. A deuteronomiumi teológia sajátos felújításáról van itt szó – a Jónás könyvében sajátos önkritikával párosulva. Pontos datálás nem lehetséges, de igen valószínű, hogy az előző réteg után keletkezett ez az inkább elvi, teológiai jellegű korpusz.

Végül a keret megjelenése sem datálható; csak annyit mondhatunk róla, hogy értelemszerűen a legkésőbbi, hiszen már egy meglévő kompozíciót keretez. Csak a relatív datálás lehetséges, ti. hogy a korábbiak utánra tehetjük a keret keltezését.

Van-e valamilyen tanulsága a kortörténeti behatárolás és az irodalmi rétegek elhatárolása összehasonlításának? Csupán ennyi: ez a kutatási irány klasszikus módon *magyarázni* kívánó tudomány, s nem természettudomány, de nem is preskriptív ismeretek tára. Aki ezzel foglalkozik, az megérteni, magyarázni kíván valamit *par excellence*.

REDAKCIÓKRITIKA ÉS TEOLÓGIA

Ha valaki jó félszáz évvel ezelőtti szakkönyvet vesz a kezébe (s a száz évvel ezelőttiekről ne is beszéljünk!), akkor azt láthatja, hogy a tudósok szívesen részesítették előnyben az általuk eredetinek nevezett próféciaikat, és a redakcionálisnak ítélt verseket egyszerűen törölték a szöveg állományából. Idővel azért kiderült ennek a nézetnek a tarthatatlansága is: egy magyarázatnak mindenképpen *megmagyaráznia* kell a szöveget – nem pedig törölni az állományból a nem oda illőnek ítélt szakaszokat! Minél több hangsúly került a korábban elhanyagolt redakcionális versekre, annál jobban előtérbe került az a gazdag teológiai mondanivaló – tehát a vizsgálat nem csak irodalmi szempontból mutatkozott gyümölcsözőnek, hanem ezen is túlnőtt jelentősége: történeti, vallástörténeti és bibliai teológiai következményei is vannak.

A fentiekben azt láttuk, hogy a datálás kérdésében fontos szerepet játszott a teológiatörténeti behatárolás. Ugyan többször láthatunk utalást kortörténeti részletekre is (ez leginkább Haggeus és Zakariás könyvében tűnt egyértelműnek), mégis sokszor kellett arra hagyatkoznunk, hogy a teológiatörténet relatív kronológiáját hívjuk segítségül, ha az illető redakcionális tevékenységet el akarjuk helyezni saját idejében. A kérdés óhatatlanul is fölmerül: mennyire biztos az ilyen módszerrel végzett datálás? Ám a kérdésre adható válasz kétarcú: egyrészt mindenkit megnyugtathatunk, hogy ez a módszer (ha jól végzik) ugyan nem évszámra pontos, mégis nagy biztonsággal tudja meghatározni magukat a korokat. Hogy analógiát említsünk: nyilván megvan az európai gondolkodásban is annak a

helye, amikor a génmódosított mezőgazdaság kérdéseivel foglalkoznak (ez nagyjából saját korunkra áll, néhány évtized óta), de megvolt az a kor is, amikor a vasúthálózat kiépítését találták fontosnak a közlekedés felgyorsítása érdekében (ez pedig durván másfél évszázaddal ezelőtt volt így). Természetes, hogy ez a két kor nem azonos azzal az idővel, amikor a heliocentrikus világnézetéről vitatkoztak... A módszerrel tehát nem ezen a szinten lehet baj; inkább az a gond egy ókori szöveg esetében, hogy mivel a társadalom berendezkedését jóval kevésbé ismerjük, mint az elmúlt századok európai társadalmát, bármely percben jöhet egy olyan fölfedezés, ami a tudományos konszenzusként alapul szolgáló relatív kronológiát megváltoztatja. Ez nyilván a mi datálásunkat is érintené. Hogy csak példát említsünk: az elmúlt évtizedekben a fogság előtti relatív kronológia megváltoztatására tett kísérletet I. Finkelstein, s mintegy másfél évszázaddal lejjebb akarta csúsztatni az időben Dávid és Salamon korát. Úgy tűnik, ez a kísérlet nem járt sikerrel; a fogság utáni kronológiát egyébként sem érintené! Az azonban mindenki számára világos lehet, hogy egy ilyen döntés a fogság utáni kronológiáról alapjaiban rengetné meg a fentebb vázolt kísérletünket a Tizenkét kispróféta könyvének előállításáról. Megnyugtatóul közölhetjük mindazáltal, hogy ilyen kronológiai ártékelésnek jelenleg nyomát sem láthatjuk a rokon kutatási területeken, így a leírtak relatív biztonsága mellett kitarthatunk.

Világosnak tűnhet, hogy mindez fokozott mértékben áll a teológiai gondolkodás történetének feltérképezésében! A sorrendiség, a teológiai gondolatok egymáshoz való viszonyát meg kell határoznunk,

majd kísérletet kell tennünk azok rögzítésére az abszolút kronológiában (már amennyire ez valóban abszolútnak nevezhető). A kérdés mármost nem is annyira ez az eljárás, hanem inkább az: mit nevezhetünk teológiainak? A „teológia” szó elég sajátos változáson ment keresztül az elmúlt évtizedekben – nem is könnyű követni a változásokat! Régen a teológia nyilván a hivatalos egyházi tanítás tudománya volt – kezdve a Biblia magyarázatától egészen az egyházi rend kérdéséig. Ma azonban egyre többet hallunk „iszlám teológiáról”, vagy az ókorban „egyiptomi teológiáról”; úgy tűnik, a teológia szó egyfajta devalválódása történt meg.⁴⁸ Nem célunk természetesen, hogy új definíciót adjunk a teológia fogalmáról; itt elengedő, ha általában elhatároljuk a teológiai kijelentés fogalmát az egyszerű vallástörténeti tartalomtól. Mikor nevezhető egy ókori vallásos szöveg tartalma teológiának? Néhány évtizeddel ezelőtt azzal riogattam olvasóimat, hogy nem minden kijelentés nevezhető teológiainak az Ószövetségben.⁴⁹ Hogy teológiáról beszélhessünk, ah-

⁴⁸ Jegyezzük meg, hogy jelen esetünknel van rosszabb is: az „egyház” fogalmának torzulása. Nyilván arról van szó, hogy a posztkommunista társadalmakban egyszerűen nem tudnak mit kezdeni a fogalommal! Az „egyház” szó egészen nyilvánvalóan keresztyén közösségre vonatkozik, bár megjegyzendő, hogy nem minden keresztyén közösség nevezhető egyháznak. Amikor azonban „buddhista egyházzal” beszél egy politikus, nyilván elárulja, hogy sem egyik, sem másik közösség mondanivalójához nem ért.

⁴⁹ Lásd írásomat: Teológiai kijelentés és ószövetségi írásmagyarázat, *Theologiai Szemle* 35 (1992), 60–63. Klasszikus példaként a Zsolt 68,16–17 verseit hoztam fel: a Bászán-hegy kiválasztása nem része teológiai gondolkodásunknak (az

hoz nyilván először is valamilyen rendszer részeként kell szerepeljen az illető tartalom – az már a banalitás határát súrolja, ha hozzáfűzzük: ez a rendszer egészen nyilvánvalóan az Ószövetség Istenéről kell, szóljon. Mindez azonban még nem elég: előfordul (nem is ritkán, hogy ennek a rendszernek egyik vagy másik darabja kicserélődik. A rendszerben szereplés szinkronikus szempontja mellett diakronikusan is integrálnak kell lennie a szóban forgó tartalmi elemnek: ahogy a bibliai könyvek is úgy születtek, hogy az egyszer elhangzó ígét későbbi korok is Isten ígéjeként értették és hagyományozták, úgy a tartalmi elemeknek is szükségük van a későbbi korok elismerésére, használatára – csak ez esetben válhatnak teológiai tartalommal! Hogy ismét analógiával éljünk: divatos most például az egyiptomi heretikus fáraó vallásreformja kapcsán, az Ekhnaton által bevezetett monoteizmusról úgy beszélni, mint „egyiptomi teológiáról”. Ez a reform azonban igen rövid életű volt; ilyen szempontból mi nem is neveznénk teológiának az egyiptomi monoteizmust, hanem csak egy vallástörténeti irányzatnak. Összehasonlításként azonban természetesen adódik a deuteronomiumi reform története, ami szintén rövid életű volt: a reformer király, Jósias halálával meg is szűnt. Tartalma azonban mindmáig él; a bibliai könyvek történetében olyan késői könyv, mint az említett Jónásnovella is fontosnak tartja, sőt az Isten irgalmáról szóló tanításban nem csak követi a deuteronomiumi teológiát, hanem mondanivalója alapjává teszi meg!

izraelinek, majd később a zsidónak sem!), annak ellenére, hogy tartalmilag szerepel az Ószövetségben.

A fenti reflexiók azért voltak fontosak számunkra, mert megállapíthatjuk: voltak már olyan kísérletek, amelyek a teológiai gondolkodás rendszerét és alakulását akarták feltérképezni a Héber Biblia történetében – igaz, nem annyira általánosságban, hanem inkább csak előre meghatározott keretek között. Talán kiemelhetjük ezek közül H. Spieckermann kísérletét, aki a Zsoltárok könyvében lát lehetőséget a teológiai rendszer rekonstruálására – óvatos utalásokkal arra, hogy mindennek történeti behatárolása is lehetséges.⁵⁰ A teológiai elrendezés szempontjából talán még érdekes is, ha más gyűjtemények felé is tekintünk!

Példaként álljon itt egy sokat mondó teológiai kijelentés: a fogság előtti Izrael Istenről alkotott képében fontos szerepe volt a jeruzsálemi templomnak (mint királyi szentélynek) – érthető, ha ez a vallásos lírában is jelentkezik. A Zsolt 24 egészen nyilvánvalóan a jeruzsálemi templomról, ill. a templomi kultusról szól, s bár Isten királyságát nem említi, mégis egy olyan ősi processzió leírását tartalmazza, amelynek vizuális tar-

⁵⁰ H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. Csupán helyeselni lehet szavainak: „Wer sich jedoch vorschnell mit dem Urteil über den Psalter als Sammelbecken unterschiedlicher theologischer Einflüsse aus anderen, vielleicht allen Bereichen des Alten Testaments zufriedengibt, ist leicht in seiner Ruhe zu stören. Wie im übrigen Alten Testament sachliches Ungleichgewicht und ursprüngliche Unabhängigkeit der verschiedenen Traditionen als notwendiger Ausgangspunkt jedes Erklärungsversuches längst erkannt worden sind, so hat auch im Psalter die Annahme gewichts- und geschichtslosen Nebeneinanderes der Traditionen keine Wahrscheinlichkeit.” (7. lap)

talma Istent mint királyt ünnepli. Hogy ehhez a trónralépési zsoltárok hogyan viszonyulnak, azt szándékosan nem kérdeztük meg, tekintettel ez utóbbi meglehetősen vitatott voltára. Vajon azonban ez a kép hogyan jelenik meg a prófétai irodalomban? Talán rögtön eszébe juthat mindenkinek, hogy az Ézs 6 ugyan egészen más jellegű szöveg, mint a 24. zsoltár, egyben mégis megegyezik a kettő: mindkét esetben a jeruzsálemi templom Izrael Istenének a lakóhelye, s ott királyi szimbólumokkal írják le jelenlétét. Ismét másutt gyakorta használatos kifejezés a „kérubokon trónoló” (*jóséb h^akkerúbím*) állandó jelző Izrael Istenére – nyilván ez is királyi szimbólum akar lenni. Aligha lehet nem észrevenni, hogy ez az egész szimbolika hiányzik a Tizenkét kispróféta könyvéből – szinte megkérdezhetnénk, hogy vajon miért nem él egyik redakció sem ezzel a képpel, jóllehet rendkívül plasztikusan ábrázolja ez a képes beszéd Isten uralmát népe körében (és bizonyos: más népek körében is)? Ha erre a kérdésre válaszolni akarunk, akkor nyilván nem lehet attól sem elvonatkoztatni, hogy a kép általában nem használatos azon iratokban sem, amelyeket a babiloni fogság utánra szoktunk datálni. Úgy tűnik, erre a különbségre sikerült már korábban rávilágítania a kutatásnak!⁵¹ A királyi szimbólum elhagyása bizonyos politikailag javallt döntés volt a babiloni fogság után – s az értelem világos: a perzsa udvar talán úgy értelmezhetette volna ezt a képet, hogy Izrael önállósodni, majd lázadni akar. Király más nem lehet,

⁵¹ Lásd T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Coniectanea Biblica OT Series 18), Lund: CWK Gleerup, 1982.

mint a perzsa király! Megfigyelhető azonban, hogy teológiailag a fogság utáni szerzők megpróbálják kitölteni azt az űrt, amit a királyi szimbólum elhagyása okozott: a *sém* (név) és a *kábód* (dicsőség) teológiája gyakorlatilag ugyanazt a funkciót töltötték be, mint a korábbi kép Istenről mint királyról. Nyilvánvaló tehát, hogy ha a Tizenkét kisprófeta könyvében nem találhatjuk meg a királyi képet, akkor ez egyértelmű jele annak, hogy a redakciók sora a babiloni fogság utáni írónoki tevékenység része, s korábbra aligha lehet őket datálni!

Hasonlóan érdekes dolgokat mondhatunk el egy másik jelentős teológiai tartalom kérdésében: Isten mint a világmindenség teremtője meglehetősen széles körben vallott hittétel a Zsoltárok könyvében. Olyan zsoltárokat tudunk felsorakoztatni itt, mint pl. a 8., vagy a 104. zsoltár – bár szándékosan említettünk olyan költeményeket, amelyek tradíciókritikai háttere meglehetősen eltérő. A 8. zsoltár egészen közel áll az 1Móz 1 teremtéstörténetéhez, s bár nem olyan szigorú a szisztematizálásban, hasonló dolgokat tartalmaz – igaz, azzal a különbséggel, hogy radikálisan emberközpontú leírása, hogy úgy mondjuk: célja egy teológiai antropológia létrehozása. A 104. zsoltár nem az emberre összpontosít, hanem inkább magára a teremtett világra; tradíciótörténeti háttere nem egyszerűen a Papi Irat gondolatvilága, hanem inkább az egyiptomi líra. A különbözőség ellenére erős összekötő kapocs a két zsoltár között a teremtő Isten dicséretének igen fontos teológiai tartalma. – Viszont ez egészen más a Tizenkét kisprófeta redakciónak történetében! Ha arra gondolunk, hogy a tizenkét prófetai profil (amit e gyűjtemény első olvasatra sugall) mind valami súlyos

mondanivalóval képviselteti magát, úgy a teremtő Isten gondolata viszonylag csekély, talán mondhatjuk: elhanyagolható módon van jelen benne. Mi lehet ennek az oka? Talán éppenséggel az, hogy mind a prófétai profilok, mind pedig a redakciók valamilyen vitás helyzetben kívántak eligazítást adni – s akivel, vagy amivel vitatkozott a próféta, az természetesen éppúgy vallotta Isten teremtő voltát, mint maga a prófétai könyv! A teremtő Istenről szóló teologumenon tehát egészen más formában jelentkezik, s inkább az Isten hatalmának univerzális ábrázolásában nyer hangsúlyt a könyvek redakcióiban. Csupán illusztrációként idézhetjük Mi 1,2-4 verseit, ahol az ítéletes prófécia háttéréül egy univerzális felszólítás áll: bevezeti az ítéletes próféciákra jellemző „Halljátok meg!” felszólítás, majd a templomból kiinduló, a föld magaslatain lépdelő Isten képét fűzi hozzá ehhez a redakció, s a megolvadó hegyek, kettéhasadó völgyek képével kívánja azt az asszociációt kelteni, amit a mindenható Úr, Isten végez a bűnösök körében. Az erő bemutatása, ill. az univerzális érvény fontosabb, mint egy teológiai tan! Mire lehet mindebből következtetni? Talán nem sokra; de arra mindenképpen, hogy a Tizenkét kispróféta redaktorainak körét valahol egészen másutt kell keressük, mint a fogság utáni papi tradíció köreit.

Beszélhetünk még a képek átformálásának elég jellegzetes voltáról. Ismét egy király képét idézzük, például a 47. zsoltárból, ahol kifejezetten arról beszél a 4. vers, hogy a király (Isten) az idegen népeket Izrael alá veti. Nem vitás: az ókori Keleten ez a kép mindig a dicsőségesen uralkodó király képe – a király egyik funkciója éppenséggel az, hogy győzelmet hoz népének az idegen felett. A fogság után – miként láttuk –

ez ebben a formában nem ismételtető meg; csupán eszkhatológikus valóságként lehet Izrael régi dicsőségének helyreállításáról beszélni, ill. a dávidi dinasztia újbóli trónra kerülését remélni. Hogy azonban ez a reménység nagyon erős volt, azt vélelmezhetjük: ha jól értjük a redakciók sorát, akkor a dávidi dinasztiához fűzött váradalmak még az Ezsdrás által vezetett legiszlációt is túléltek, s bűvópatakként még a IV. században is fölbukkantak – sőt a későbbi korok messiási váradalmaiban jelentőségük egyre csak nőtt. Az idézett Zak 9,9k azonban határozottan pontosítani kívánja ezt a reménységet: egyrészt már azzal jelzi, hogy nem egy harcos királyról van szó, hogy a Messiás számárháton érkezik (tehát egy békés haszonállatot vesz igénybe bevonulására), nem lóháton (tehát nem a szokásos hadi szimbólumot használja). A következő versben pedig az örök béke gondolatának felhasználásával elutasít minden olyan asszociációt, ami egy háború megindítását jelentené. Az eszkhatológikus király tehát nem a háborút fogja megnyerni, hanem a békét! Csupán gondolati síkon kérdezzük meg: vajon mit szóltak volna mindehhez a babiloni fogság előtti izraeliek? Valószínűleg értetlenül álltak volna – hiszen egy király, aki nem küzd meg a nép jólétéért, olyan gladiátorhoz hasonlít, aki nem megöli, hanem megöleli az ellenfelét! Mire jó egy hadvezér, ha nincs háború? A kortörténeti események azonban jól magyarázzák, hogy miért volt szükség a kép átformálására: egy háború megindítása ui. egy szuverén uralkodó tette. Ilyen szuverenitásra Izraelnek el egészen a makkabeus időkig nem volt, így az önálló háború viselését sem lehetett elképzelni.

A teológiai reflexió tehát teljességre viszi a kortörténeti behatárolás analízisét: a kettő együtt tud sikeres módszer lenni. A fenti ábrázolásunk bizonyítást nyújt erre - rekapituláljuk néhány eredményét! Úgy tűnik, a „négy próféta könyvét” nem is sikerült volna más módon elkülönítenünk, ha nem koncentráltunk volna erősen teológiai tartalmára. A deuteronomisztikus történetírás hátterén azonban egészen világosan látszik, hogy egy hasonló céllal, de markánsan más súlypontokkal összeállított kompozícióról beszélhetünk, ami műfajában is eltért a DTM-től: nem történetírás, hanem próféciák gyűjteménye, nem magát a történelmet mondja el újra, hanem azt a történelmet illusztrálja, amit az olvasók maguktól is tudnak. Olybá tűnhet, hogy a „miért” kérdése szinte automatikusan jelentkezett azok körében, akik az ország pusztulását látták: hogyan lehet, hogy Isten saját népét pusztítja el, hogyan lehet, hogy vereséget szenved az a nép, amely az igaz Istent tiszteli? Ha ehhez hozzá számítjuk, hogy az ókori Keleten (és főként a hódító mezopotámiai nagyhatalmak szemében) a nép veresége azonos volt Istenéékelé vereségével - vagy ahogy ők mutatták be a történelmet: az ő győzelmük azonos volt Istenük győzelmével más istenek fölött -, akkor érthető az is, hogy e helyzet miatt éppen *teológiai* válaszadást tett szükségessé. A DTM koncepciójának előfeltétele, hogy Isten Izrael földjét még az ősatyáknak ígérte meg, s az ígéretéhez Isten hű maradt - így érthető a történeti művön végig vonuló bűnvallás-motívum: nem Isten lett hűtlen ígéreteihez, hanem a nép vált hűtlenné Istenhez! Sokan úgy vélik, hogy ebben implicit ígéret is rejlik: ha visszatérünk Istenhez, akkor ő „visszatéríti” hozzánk a földet - e gondolat még Zakariás próféci-

ájában is szerepet játszik a Kr.e. VI. század végén! – A négy próféta könyvének kompozíciója, érdekes módon, nem ismeri az ígélet-motívumot (ami annál inkább is feltűnő, mivel Hós 12-ben annak bizonyítékát láttuk, hogy mind a Mózes-tradíció, mind a Jákóbtadíció már ismert volt a Kr.e. VIII. században). Az viszont közös motívum mindkét kompozícióban, hogy a történeti dilemmát bűnvallással akarja feloldani. Másként, mint a DTM, a négy próféta könyvének kompozíciója a klasszikus, fogság előtti próféták igehirdetésének összegzését és kiadását látja válaszként: Izrael eltért Isten útmutatásától, s a próféták hiába hirdették az ígét – ez tette a büntetést elkerülhetetlené! Főként a Kr.e. VIII. század prófétái (Ámós, Hóseás, Mikeás) idézi a vallásos éthosz több darabját is, mindig szemrehányásként: a hatalomban lévők rendre eltérnek ettől, anyagi érdekből.

Szemben a DTM implicit ígéletével, a négy próféta könyvének kompozíciója nem tartalmaz olyan tekintést, ami a bukás utáni újrakezdés lehetőségét rejtene magában. Érdekes, hogy a közvetlen fogság utáni próféták (Haggeus és Zakariás) papi körökből jönnek, és a templom újjáépítésében találnak olyan központi mondanivalóra, ami a nép új kezdetét is jelentheti. A központi téma oly meghatározó, hogy mind datálás, mind teológia vonatkozásában viszonylag könnyű dolga van a kutatónak. Ugyanakkor pedig azt is dokumentálhatja, hogy valami lényeges változás történt meg a prófétai könyvek kompozíciójában: míg a korábbi próféták valóban „grass roots” igehirdetést hallattak (és amennyire meg tudjuk ítélni: a népből származtak és a népnek hirdették az ígét), addig most a hivatalos irányzat adott konkrét cselekvési prog-

ramot a templom és az új zsidó társadalom építőinek. Ha korábban a négy próféta kritikájával a legitim vezetők és a hivatalos személyek oppozíciója volt, úgy most a kompozíció teljesen elvesztette ellenzéki szerepét, és inkább arról lehetett szó az új, immár hat könyvet tartalmazó gyűjteményben, hogy a restauráció vezérharcosai a teljes prófétai tradíciót önmagukénak vallották – hogy csúnya szót használjunk: kisajátították és saját céljuk szolgálatába állították.

Az új zsidó társadalom felépítése azonban hosszú ideig tartott: a helyi erőviszonyok változatos alakulása miatt, a perzsa belpolitikai problémák miatt, és persze a véges gazdasági lehetőségek miatt szűk évszázadig is eltarthatott, míg az Ezsdrás nevével fémjelzett új, immár zsidó legiszláció létrejöhetett. Milyen volt ez az új társadalom? Nyilván nem spontán szerveződő közösség, hanem szándékosan irányított restaurációról van szó, amit J. Weinberg Citizen-Temple-Community névvel látott el⁵² (talán: templom köré gyűlt közösség), amelynek központi figurája a főpap volt.⁵³ A siker azonban meghozta teológiai eredményét is: ekkor definiálhatja magát újra Izrael mint nép, s ez alkalommal is régebbi tradícióira nyúlik vissza. Az idegen népek elleni prófeciáknak már a Kr.e. VIII. században voltak

⁵² J. Weinberg sokat idézett műve: *The Citizen-Temple-Community*, JSOTS 151, Sheffield: JSOT Press, 1992.

⁵³ Korábbi írásomban feltételeztem és bizonyíthatónak tartottam, hogy a főpapi tiszt is ekkor született meg: Cádókiták és főpapok, in: Fazakas S./Ferencz Á. (szerk), „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmányok a 60. éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*. Acta Theologica Debrecinensis 3, Debrecen: DRHE, 2012, 52–61.

hagyományai, s ezek újra aktuálissá váltak háromszáz év múlva – igaz, ekkor jelentősen modifikált formában, hiszen a kifejezett ellenségeskedést a *pax persica* nem engedhette! Inkább nemes versengés jellemzi ezt az újra definiálási kísérletet: Izraelnek jobbnak kell lennie a környező népeknél!

Ha néhány évtized múlva ismét szóhoz juthatnak a régi royalista reménységek, akkor ez is csak úgy lehetséges, hogy abszolút békés úton történik meg: az eszkhatonban helyreállítandó dávidi királyság a Kr.e. IV. században nem lehet harcos természetű, hiszen ez kiváltaná a nagyhatalom haragját! Érdekes azonban itt arra figyelni, hogy mennyire szelektív tud lenni a redaktor: a korábbiakban mindig Izrael prófétai tradícióhoz nyúlt vissza a szerkesztő. Ezúttal azonban a deuteronomisztikus tradíciót is fölhasználja a szerkesztő – és teológiai munkája felbecsülhetetlen értékű a messianisztikus reménységek később oly fontos szerepet játszó sokaságában. Annyi bizonyos, hogy Izraelnek e teológiával sikerült profilírozni magát más népek között. S csupán egyetlen oldalt pillantást kell vetnünk az időben és gondolkodásban is közel álló Krónikák könyvére, hogy lássuk: milyen átfogó mértékű volt a múlt feldolgozása, újszerű bemutatása, ill. a népvallási átalakítás folyamata ez időben!

Első pillantásra úgy tűnik, Izraelt nem érintette közélről az a mélyreható változás, amit Nagy Sándor hódítása jelentett az ókori Keleten. A történészben még a megértés is munkálkodik: végső soron semmi új nem történt tekintetben, hogy eddig is egy világbirodalom része volt Izrael, s ezután is alávetett maradt – a fennhatóság változott, de a státusz nem! A ptolemaida uralmat is különösebb reakció nélkül tudo-

másul vették az izraeliek; vajon mit is tehettek volna ellene? Ezért aztán első pillantásra nem is tűnik fel, hogy a váltókat azért átállították az egész világon, s ehhez alkalmazkodni kellett! A hellenizmus szerte az ókori Keleten elterjesztette a görög kultúrát (és a világgazdaság előnyei is érezhetővé váltak); ezért aztán sok helyütt megjelent a kétnyelvűség, a kettős kötődés a saját kultúrához és a művelt világ kultúrájához. A nyitottság szinte kötelezővé vált! Hogy milyen súlyos következményei voltak mindennek Izrael társadalmában, azt sokszor vizsgálta már a tudomány, hiszen ellentéteket, majd összetűzéseket is okozott, hogy némelyek ezt a nyitottságot, mások pedig inkább az atyák tradícióját tartották fontosnak. A mindent felforgató változások közepette viszonylag csekély, ámde annál fontosabb modifikációnak tűnik, ha egy szerkesztői kör az idegen népekkel való kapcsolatot oly értelemben fogalmazza át, hogy Izrael Istenének igazságát az eszkhatonban a népek is be fogják látni; a Sionhoz a népek is özönlenek majd, s az igaz tanítást Jeruzsálemből várják. Hogy idegen emberek Izraelben zsidókkal együtt ünnepeljék meg a szukkót ünnepét, talán nem is tűnik olyan merész gondolatnak - úgy tudjuk, ez időben a zsidóságnak sikerült magát attraktívvá tenni sok pogány ember szemében is!

Nem tudhatjuk, csak sejtethjük, hogy mennyire volt elfogadható minden zsidó ember számára ez a nézet! Talán azonban Jeruzsálem és a zsidóság pozitív szerepe ebben a rétegben elfogadhatóvá tette sokak számára, hogy az idegen népekhez is pozitív módon viszonyuljon - ugyanakkor a hagyományhoz hű, ill. a hellén kultúrához hasonló csoportok egymással szembenállása egyre mélyült. Egy bizonyos: az a szi-

gorú népvallási keret, ami Ezsdrás korában még óriási előrelépést jelentett, a III. században már inkább akadálynak bizonyult! Jónás könyvének beiktatása a Tizenkét kispróféta gyűjteményébe nyilván azért történt, mert sokak lelkében már annyira meggyökerezett a vallási hübrisz, hogy csak egy tanmesével lehetett harcolni ellene! Végső soron kinek lehet az ellen kifogása, ha Isten még olyan bűnös várost is meg akar menteni, mint Ninive?! Jónásnak volt... A „Gnaden-Korpus” úgy látja, hogy éppen egy nemzeti reform, a deuteronomisztikus megújulás teológiája használható fel arra, hogy Izrael valóban küldetésnek, és ne kiváltságnak értelmezze kiválasztott voltát, s a népvallásról inkább Isten irgalmas és könyörülő voltára helyezze át a hangsúlyt. Ezzel nem tagadja meg Izrael saját tradícióját (ezért is kell egy régebbi teologumenont újra aktualizálni), nem kell feloldódni a többi nép körében, csupán el kell ismerni, hogy Isten kegyelme más emberek körében is hathat. Nem vitás: ez volt ennek a rétegnek a mondanivalója! Viszont észrevettek-e a kortársak egy másik változást a gyűjteményen belül, ami mintegy hallgatólagosan, önmagától következett be? Éppen Jónás könyvének a gyűjteménybe iktatása árulja el ugyanis, hogy a prófécia helyét lassan-lassan átvette a könyv. A prófétákra hallgatás ezúttal már úgy történik, hogy egy novellát olvasunk el (esetleg mondunk el), s ennek hatására kell cselekednünk – a prófétai performansz tehát teljesen a háttérbe szorul. Nem utasíthatjuk el magunktól azt a benyomást sem, hogy az egész Malakiás könyve immár írott prófécia, de az igéket soha senki nem mondta el úgy, ahogy egykor Ámósz vagy Mikeás beszélt!

Annyi bizonyos, hogy sem az „Üdvösség a népeknek!” rétege, sem a „Gnaden-Korpus” nem váltott ki olyan vitát az izraeli kegyességen belül, hogy az valaha is az érintett könyvek kanonicitásának elvitatását eredményezte volna; a redaktorok tudatosan és finom érzékkel dolgoztak. Munkájukat lehetne sikeresnek nevezni, hiszen értékes mondanivalójukkal ma is meg gazdagítanak bennünket. Ennek ellenére sem tudták azonban feltartóztatni azt a folyamatot, amelynek során az egyes irányzatok közötti különbség egyre mélyült, sőt aztán nyílt ellenségeskedésekhez vezetett – ezek részletes bemutatása természetesen itt nem feladatunk, hanem csak a vonatkozó kortörténeti művekre utaljunk! A számunkra hagyományozott kegyességi iratok a különbségeket úgy írják le, hogy az ellenfelet mindig árulással vádolják – bár sok esetben feltételezhető, hogy nem annyira a néphez és valláshoz való hűtlenség, hanem csak a tradíciók másik olvasata, illetve eltérő aktualizálása okozta a kontroverziákat. Ha azonban a qumráni könyvtárra tekintünk,⁵⁴ akkor arra gondolhatunk, hogy talán más irányzat is gyűjtötte az általa tiszteletben tartott iratokat, és miként a qumráni közösség is saját helyzetére alkalmazta az általa szent iratok együttesét (főként kommentárok írásával), úgy ezt bizonyosan mások is megtették, még ha ilyen értékes könyvtár másik nem is maradt fenn számunkra. Tény, hogy Qumrán irodalmi tevékenysége még két-

⁵⁴ A qumráni irodalom kérdéseivel részletesen nem foglalkozhatunk e helyütt, hiszen túl messzire vezetne. Utaljunk azonban Xeravits Géza könyvére: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a Holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába*, Pápa/Budapest: PRTA/L'Harmattan, 2008.

ezer év után is tiszteletet vált ki az olvasóból, de a tendencia egyértelmű: ha egy közösség önmagát meghatározni, tagjait pedig lélekben erősíteni akarta, akkor egy szent könyvekből álló gyűjtemény, valamint annak aktualizálása és alkalmazása bizonyulhatott eredményes módszernek. A Tizenkét kisp próféta gyűjteményén álló keret, a visszatérő Illés képe az izraeli próféataságot akarja keretbe foglalni, a próféták történetét egy monumentális ívként mutatja be – korban nem lehetünk már messze Qumrántól!

A teológia természetesen nem áll meg a Tizenkét kisp próféta könyvének lezárásával – folytatódik, és a koncepció az Újszövetségben, majd a későbbiek során is jelentkezik. Ez azonban már nem jelen munkánk témája lesz.

UTÓSÓ

Egy visszapillantás az elvégzett munkára soha nem lehet ártalmas! Mindenkinnek elismerés és köszönet, aki a fenti gondolatokat velünk együtt járta be – újra átgondolta, vagy először szembesült vele. Az elismerés annak szól, hogy a fenti gondolatok hosszú évtizedek kutatómunkája során kristályosodtak ki, s ami természetes lehet annak, aki ezt a munkát régóta végzi, ugyanaz megemészthetetlenül nehéz olvasmány lehet annak, aki először szembesül ezekkel az eredményekkel.

Bármelyik esetről van is szó: nem dőlhetünk nyugodtan hátra! Nem csak azért nem, mert – bár a fentiek megpróbálták a relatív stabilitás illúziójába ringatni az olvasót – a kutatási eredmények feltételezhetőleg a jövőben is sokat fognak változni. Ez ugyan igaz, de nem kell megijesszen bennünket! Csak egy pillantást kell vetnünk a negyedszázaddal korábban megírt művekre (O. H. Steck, vagy P. R. House könyveire), s láthatjuk, hogy mennyit változott a tudomány a Tizenkét kispróféta könyvével kapcsolatban – ám azt is látjuk, hogy negyedszázad múlva is milyen óriási értéket jelent művük! Ezen túl azonban azért nem ülhetünk nyugodtan, mert olyan természetű munkáról van szó, ami ránk is tartozik: voltaképpen most kezdheti el az olvasó, hogy átdolgozza azokat a redakciókritikai munkákat, amelyek e kis könyv alapját képezték – s amelyek átdolgozása viszont hallatlanul magas kompetenciát követel meg.

Jó tanácsként annyit fűzhetünk hozzá, hogy talán először Jörg Jeremias kommentárjait legszerencsésebb átolvasni a *Das Alte Testament Deutsch* sorozatában.

A szerzőnek sikerül ott meglehetősen egyszerűen, a redakciókritikai munkában járatlanok számára is megfogalmazni gondolatait. Talán ezután fordulhat az olvasó a Bibliográfiában említett monográfiák felé, amelyek viszont már kemény eledelnek mondhatók, s igen magas szintű héber tudást igényelnek.

Ezzel együtt nem az a cél, hogy mindenki maga állítson föl egy új hipotézist arról, hogy milyen sorrendben keletkeztek a Tizenkét kispap könyvének darabjai. Hipotézisből van úgyszólván elég! Nem, ez nem cél; viszont cél az, hogy olyan jártasságra tegyen szert az olvasó a könyv héber eredetijében, a szakirodalomban, illetve az izraeli kortörténet és teológiatörténet ismereteiben, hogy akár még egy redakciókritikai sorrendet is fel tudjon állítani!

Reméljük, hogy ehhez a jelentős nemzetközi kutatási irányzathoz nemsokára magyar nyelvű hozzájárulások is születnek!

BIBLIOGRÁFIA

- R. Albertz/J. D. Nogalski/J. Wöhrle (eds.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights*, BZAW 433, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013
- R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 2001 = *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta: SBL, 2003
- M. Beck, *Der „Tag JHWHs“ im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, BZAW 356, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2005
- E. Bosshard-Nepustil, *Rezeptionen von Jes 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, OBO 154, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1997
- P. R. House, *The Unity of the Twelve*, JSOTS 97, Sheffield: Academic Press, 1990
- Jörg Jeremias, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, FAT 13, Tübingen: Mohr, 1996
- K. Koenen, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbüchern*, BZAW 229, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1994

- J. D. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1993
- J. D. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1993
- J. D. Nogalski/M.A. Sweeney (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, SBL Symposium Series 15, Atlanta: SBL, 2000
- P. L. Redditt/A. Schart (Hrsg.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2003
- M. Roth, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nachum*, FRLANT 210, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
- A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, BZAW 260, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1998
- A. Schart/J. Krispenz (Hrsg.), *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch*, BZAW 428, Berlin/Boston: 2012
- O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991

J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*, BZAW 360, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2006

J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen*, BZAW 389, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2008

B. M. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Micha-buch im Kontext des Dodekapropheten*, BZAW 256, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1997

TARTALOM

Előszó	7
Bevezetés	13
Négy próféta: Hóseás-Ámósz- Mikeás-Zofóniás	35
Kiegészítés a VI. század végén: Haggeus és Zakariás	57
Kiegészítés az V. század végén Idegen népek elleni próféciák	65
Ígéretek Dávid házaról (IV. század eleje)	79
Üdvösség a népeknek! (III. század eleje)	81
„Gnaden-Korpusz” (III. század vége)	99
A kanonikus keret	107
Redakciókritika és kortörténet	111
Redakciókritika és teológia	127
Utószó	145
Bibliográfia	147