

MÓZES ÖT KÖNYVÉNEK MAGYARÁZATA - A PENTATEUCHOS

Írta: Dr. Tóth Kálmán professzor

Bevezetés

Név, tartalom és felosztás. A Görög Pentateuchos szó magyarul azt jelenti, hogy „öt könyv”, hagyományos elnevezés szerint Mózes öt könyvét értjük alatta. Héber elnevezése: Tóra. Ez utóbbi szó tulajdonképpen tanítást, útmutatást, sőt kijelentést jelent, amelyet a papok közvetítettek, ha egy-egy eldöntésre váró kérdés vetődött fel (vö. Hag 2:11). Az istentiszteleti és erkölcsi élet sok-sok kérdésével kapcsolatban aztán az útbaigazító utasításoknak egész gyűjteménye jött létre, amely épp a Mózes öt könyvébe tagolódik bele. Ez utasításokat mint Istentől adott kijelentéseket törvényerejűeknek ismerték el, így lett az egész gyűjteménynek, sőt az azt magában foglaló teljes műnek a neve a „Törvény”. A Pentateuchos azonban nemcsak törvényeket tartalmaz, hanem jelentős terjedelemben történeti elbeszéléseket is, sőt maguknak a törvényeknek is jó része történeti keretbe van ágyazva. A Pentateuchos történeti vonatkozásban tartalmazza a világ, az emberiség és Izráel története legrégebbi fejezeteit. Az ún. őstörténetek után (Gen 1–11. rész) szól Izráel őseinek, a patriarcháknak Kánaánba, majd onnan Egyiptomba költözéséről, azután elbeszéli, hogy a nagy néppé növekedett Izráelt hogyan vezette ki Mózes Egyiptomból, a „szolgaság házából” és vezette el a Sinai félsziget puszta vidékein át Kánaánig, az „ígéret földjéig”. A pusztai vándorlás középponti jelentőségű eseménye volt a Sinai hegyi kijelentés, ahol Isten szövetségébe fogadta Izráelt mint választott népét s egyszersmind a tízparancsolat törvényébe foglalta szövetséges akaratát.

Alapjában véve a Pentateuchos sok száz törvénye, a kultusz, az erkölcs, az ítélkezés vonatkozásaiban a tízparancsolat alaptételeinek a kifejtése. Sőt ha Jézus szavaira gondolunk, akkor még további redukcióval élhetünk: a törvények összessége a szeretet két nagy parancsára vezethető vissza. (Lev 19:18 és Deut 6:5; vö. Mt 22:37–39.)

A Pentateuchost nevének megfelelően a zsidók is, a keresztyének is öt könyvre tagolták. Héber nyelven a könyvek címét az illető könyv első szava (vagy az első versnek tartalmilag legfontosabb szava) alkotja. A görög és az annak pontosan megfelelő latin cím az egyes könyvek tartalmára van tekintettel. Az elfogadott latin címek a következők: I. Genesis = az „eredet” könyve, II. Exodus = a „kijövetel” könyve, III. Leviticus = a lévítai (tulajdonképpen papi) törvények könyve, IV. Numeri = a „szám adatok” könyve, V. Deuteronomium = a törvények (elsősorban a tízparancsolat) megisméltése.

A szerzőség kérdése. A probléma.

Az a roppant történeti és törvényi anyag, amely a Pentateuchosban együtt van, a régi egyházi hagyomány szerint Mózes irodalmi alkotása. Így hivatkozik rá nem egyszer az Újszövetség is (Mk 12:26; Lk 24:44; Róm 10:5 stb.). Az egész óriási anyag áttekintése azonban, főként az 1700-as évek óta, a hagyomány kritikai felülvizsgálatához vezetett. Szembetűntek a mózesi könyvekben található anakronizmusok. Egyes megjegyzések pl. arra utalnak, hogy az író az izraelita honfoglalás után élt, és csak emlékezett arra az időre, amikor még a kánaáni népek laktak azon a földön (Gen 12:6; 13:7) és amikor Izráelben még nem uralkodtak királyok (Gen 34:10; 36:31). Említ az író olyan dolgokat, amelyek fennállnak „mind a mai napig”, ismét egy jóval Mózes utáni időig (Deut 3:14; 29:28; vö. 34:6). Ezek ugyan felfoghatók volnának úgy is, mint egy későbbi kéz toldásai. Vannak azonban más heterogén sajátosságok is. Egyes elbeszélések bőbeszédű hosszadalmassággal adják elő a történeteket (pl. József története), mások meg szóban szegény, sematikus merevséggel (Gen 5. rész). Vannak theologiai jellegű különbségek is. Egy helyütt pl. azt olvassuk, hogy már az özönvíz előtti időben is ismerték Istennek a

Jahve nevét (Gen 4:26), másutt meg azt, hogy ezen a néven Mózesnek jelentette ki magát először Isten (Ex 6:3). Sajátos módon különbözik a tízparancsolat két előfordulási helyén a negyedik parancsolat indokolása (Ex 20:11 és Deut 5:15). – Egyik legfeltűnőbb stitisztikai jellegzetességnek mutatkozott az, hogy egyes hosszabb fejezetek következetesen a Jahve, mások meg az Elóhim istennevet használják. Az ilyen hosszabb fejezetekben aztán még más szóhasználati, stitisztikai és theologiai sajátosságokat is ki lehet elemezni. Legfeltűnőbbek azok az esetek, amikor egy-egy történet más-más változatban megismételve kerül előadásra, pl. Ábrahám felesége az idegen király háremében (Gen 12:10 skv. és 20. rész), a pusztai vándorlás egyes eseményei (Ex 16. rész és Num 11. rész stb.). Előfordulnak még egy összefüggő történeten belül is bizonyos ellentmondások, pl. az özönvíz-történetben (Gen 7:24 és 7:11; vö. 8:14). Végül szemmel látható, hogy nemcsak egyes törvénygyűjtemények képeznek önállóan kikristályosodott egységet (pl. Ex 21–23. rész), hanem vannak novellaszerű elbeszélések, amelyek magukban állók, a nagyobb összefüggésre nem látszanak tekintettel lenni. Így pl. Mózes születése olvasásánál először azt hihetnénk, hogy Mózes első gyermeke volt a szüleinek (Ex 2:1–2), és csak később derült ki, hogy volt már egy idősebb leánytestvére (2:4), sőt Áron is idősebb volt nála (Ex 6:20).

Mindezek a kritikai észrevételek azt az irodalomtörténeti kérdést vetik fel, hogy csakugyan Mózes volt-e az egész Pentateuchos szerzője, vagy pedig más; sőt egyáltalán hogy egységes eredeti alkotás-e az egész Pentateuchos, vagy pedig több alkotótelemről tevődött össze? – Meg kell itt mindjárt jegyeznünk, hogy ezt az irodalomtörténeti kérdést nem szabad hitvallásbeli kérdéssé tenni. Egyetlen bibliai könyvet sem az teszi Isten igéjévé, hogy ki írta, hanem az inspiráló Lélek. A „Mózes öt könyve” emberi szerzőség szempontjából nézve anonim irat éppúgy, mint pl. a Bírák vagy a Királyok könyvei. Azok az újszövetségi idézetek sem állítják az egész Pentateuchos mózesi szerzőségét, amelyek a hagyományhoz igazodó módon hivatkoznak rá. – Más kérdés az, hogy Mózes tudott-e írni és így egyes törvényeket vagy történeteket följegyezhetett-e. Erre nyugodtan felelhetünk igennel (vö. Ex 17:14; 24:4–7). A teljes Pentateuchos szerzőségével kapcsolatban azonban a felsorolt különbségek és egyenetlenségek miatt arra kell gondolnunk, hogy e nagy mű évszázadok során, több rétegből összetevődve egészült ki, mígnem végleges formáját elnyerte.

Az irodalomkritikai megoldási mód.

A szerzőség kérdését hosszú időn át tisztán irodalomtörténeti úton igyekeztek tisztázni. Nem célunk e törekvés részletes történeti ismertetése, csupán a főbb megoldási típusokat említjük meg. A forráselméletek szerint a Pentateuchost több irodalmi műből, forrásból dolgozták össze szerkesztői, elsősorban a jahvista és az elóhista forrásokból – a kétféle istennév említett váltakozásának megfelelően. – A töredékek elmélete úgy vélte, hogy a Pentateuchost igen sok kisebb-nagyobb elbeszélésből, törvénycsoportból, mint különálló töredékekből állította össze egy szerkesztő. – A kiegészülési elmélet szerint egy régi alapforrást később újabb forrásokkal kiegészítve bővítettek.

E megoldási típusok közül századunk elejére a wellhauseni iskola által kidolgozott klasszikus „négyes forráselmélet” vált uralkodóvá, amely négy nagy főforrást tételezett fel: a Jahvistát, az Elóhistát, a Deuteronomiumot és a Papi Iratot. A jahvista író, vagy írói kör, főként történeti anyagot ad elő, az ország déli részén keletkezett a királyság korai időszakában, talán még a monarchia korában. Az Elóhista anyaga párhuzamos, de csak a pátriarcha-történetekkel kezdődik, főként Jákób és József alakja érdekli; az északi országrészben keletkezhetett kb. a VIII. században. A deuteronomista „forrás” a Deuteronomiumra korlátozható s a 12–26. részek törvényanyagát egészíti ki történeti összefoglalással és prédikáló hangú intelmekkel. Jósiás király reformja idején (622-ben) vált közkinccsé, de legalábbis a törvényi magva egy évszázaddal idősebbnek tartható. A Papi Irat Babilóniában készült a fogság idején; történeti és törvényi anyagában egyaránt kultuszi érdeklődésű. – Az egyes forrásokat ún. redaktorok, szerkesztők dolgozták össze

az egymással párhuzamos, vagy egymást kiegészítő iratokból. (A Pentateuchos irodalmi kritikájának a történetéhez olv. Tóth L.: Ószövetségi bevezetés, Pápa 1933. – 112–150. old.)

Formatörténeti elemzés.

E század elején indult meg a Pentateuchosnak (s általában az ó- és újszövetségi könyveknek) egy másfajta analizáló vizsgálata: a műfaj- és formatörténeti kutatás. (Legklasszikusabb alakja az Ószövetségnél Gunkel H.) Ez az irányzat az ószövetségi törvényeknek, elbeszéléseknek, próféciáknak, zsoltároknak különböző forma-egységeit elemezte ki s velük kapcsolatban két nevezetes megállapítást tett: 1. Az azonos műfajú egységeknek a formai felépítése is azonos. 2. Az egyes műformáknak megvan a meghatározható helye Izráel egykori kultuszi, erkölcsi vagy akár „irodalmi” életében („Stiz im Leben”).

A Pentateuchoson belül elsősorban törvényi és elbeszélő anyagról van szó. A törvényeknél kimutatható műfaji és formai sajátosság az, hogy míg egyesek imperfectumi formában fogalmazott apodiktikus elkötelezést vagy tiltást tartalmaznak (pl. „nem ölsz!” = nem ölhetsz, ne ölj!), addig mások bizonyos esetekre, kázusokra vonatkozó kazuisztikus törvények (pl. „ha valaki megveri apját vagy anyját, halállal lakoljon!” Ex 21:15). Az első csoportról megállapítható, hogy különösképpen jellemző az ószövetségi törvényadásra. Az apodiktikus törvények helye az Úrral való szövetségben élés, annak kötelezettségeket jelentő vonatkozásaival.

A kazuisztikus törvények az ókori keleti jogalkotás formáit tükrözik, gyakran tartalmi azonosságot is mutatnak az ókeleti törvényekkel, egyébként pedig a bíraskodás alapjául szolgáltak. – Az elbeszélő részeknél meg lehet különböztetni általános mondai anyagot (pl. Ábrahám Egyiptomban, Gen 12:10 skv.; Jákób meggazdagodása, Gen 30:31–43), továbbá egyes szent helyekhez fűződő kultuszi legendákat (pl. Jákób bételi álma, Gen 28:11–22), végül az ókori Kelet mitologikus elbeszéléseiből kölcsönzött, de nagymértékben mitológiátlanított leírásokat (a Gen 1–11. részek őstörténeteiben). – Vannak azután egészen prózai nemzetségtáblázatok (Gen 36 r.), és vannak költői lüktetésű ritmikus mondások, pl. áldás- és átokformulák (Gen 9:25–27; 27:28–29). – A Deuteronomium jellemző darabjai a törvényeken kívül a történeti események összefoglaló megisméltelése, tanító szándékkal (Deut 1–4 r.), nemkülönben egyes hitvallásos formulák (pl. 6:20–25; 26:5–9). Az ilyeneknek a helye általában az istentiszteletben, speciálisan egyes ünnepek liturgiájában található meg, amelyek az Úrnak a nagy üdvötteire emlékeztettek.

A tradíció-történeti áttekintés.

Mindezeknek az áttekintése arra mutat, hogy a Pentateuchos anyaga nem redukálható le egyszerűen négy-öt alapforrásra, hanem e „forrásművek” belülről tekintve még sokféle formájú, fogalmazású és tendenciájú kisebb egységeket foglalnak magukban. Ebből viszont arra lehet következtetni, hogy a forrásművek írói elsősorban gyűjtők voltak, akik már régebben kialakult hagyományanyagot gyűjtöttek össze és foglaltak írásba. Ezen a ponton fogott munkához az utóbbi évtizedekben a tradíció-történeti elemzés. (Neves képviselői a svéd Engnell, a német Noth és Von Rad.) Ez a kutatási módszer hangsúlyozza, hogy a Pentateuchosnak az alapanyaga nagyrészt készen volt már jóval az írásbafoglalás megkezdése előtt. Részleteit a szójhagyomány formálta meg és adta tovább a következő nemzedékeknek. Fontos itt megjegyezni azt, hogy a szójhagyománynak jóval nagyobb szavahihetőséget és konzerváló készséget kell tulajdonítanunk, mint ahogyan e szó hallatára gondolnánk; az ókor egyszerű emberei elég pontosan őrizték és adták tovább az egyes hagyományokat, legfeljebb színezte azok egyes változatait a helyi jelleg, kiemelve egyes személyeknek, kultuszi helyeknek, ünnepi szokásoknak a jelentőségét. – A tradíció-történeti iskola szerint a sok különféle elbeszélés, törvény, hitvallás meghatározott témakörökhöz kapcsolódik s a honfoglalás előtti Izráel múltjával függ össze. Noth pl. öt ilyen témakört állapít meg: 1. Kivezetés Egyiptomból. 2.

Bevezetés az ígért földjére. 3. Az ősatyáknak tett ígéretek. 4. A pusztai vándorlás. 5. A sinai hegyi kijelentés. Rajtuk kívül még néhány kisebb témakör elemezhető ki külön. – G. von Rad két nagy hagyománykörre utal: egyik az Egyiptomból való kivonulás, másik a Sinai hegyi szövetség és törvényadás. Az utóbb említett tudós különösen hangsúlyozza azt, hogy a hagyományban átadott és a történetírás számára kész anyag nemcsak mondai-irodalmi, hanem egyúttal hitvallásos jellegű is, más szóval ez a hagyomány nemcsak traditum, hanem credendum is. Az egész Pentateuchosnak Izrael életében elfoglalt helye (Sitz im Leben) az ünnepélyes (és egyes ünnepekhez fűződő) hitvallás, amely előadja mindazt, amit Izrael Istene a teremtéstől kezdve a honfoglalásig tett.

A tradíció-történeti iskola a formatörténeti elemzés atomizálását úgy egészíti ki, hogy figyelemmel van a forma-egységek összetevődésére, a szintézisre is, ami már az írásbeliség fokán következik be s amelynél a helyi jelentőségű mozzanatok beleilleszkednek a nagy összefüggés hitvallásos történeti mondanivalójába. – Ezen a ponton a kutatás ismét visszatér a régi „forrásokhoz”, amelyek megfelelő sémáknak mutatkoznak arra, hogy a kialakult hagyományanyag összeszövődését szemléltessék. Ma már azonban nem azon van a hangsúly, hogy ízekre szétszedjük az egyes fejezeteket és „önálló” forrásműveket rekonstruáljunk; az irodalmi probléma nem olyan kiélezett, mint 70–80 évvel ezelőtt volt. Általában a régi négy forrás, Jahvista (J), Elóhista (E), Deuteronomista (D) és Papi Írat (P) stilisztikailag bizonyos határig megkülönböztethető meglétével számolnak; vannak, akik a J forráson belül még egy régebbi forrást is elkülönítenek, amelyben a nomád korszak szemlélete tükröződik. A tekintetben is van nézetkülönbség, hogy vajon az egyes források külön is egzisztáltak-e, amelyeket aztán egyes redaktorok dolgoztak össze, vagy a fiatalabb források írói az általuk leírtakkal egyszerűen kiegészítették a már meglévő alpanyagot s amolyan „bővített kiadást” hoztak létre. Mindezek formális kérdések, amelyekre nézve lehetnek eltérők a vélemények. A hangsúly azon van, hogy az írásbafoglalók (elsősorban a jahvista alapírat) tudatos történetírói célkitűzéssel úgy rendezték folyamatos egésszé a hagyományanyagot, hogy abban hitvallásszerűen tükröződjék Istennek az üdvtörténeti munkája, kiválasztása, szövetségkötése és szövetséges ígéreteinek a hűséges valóra váltása. – A magyarázat során csak a legszükségesebb esetekben hivatkozunk a források különbségére, amikor ezzel egy elbeszélésnek külön figyelmet érdemlő sajátosságára mutathatunk rá, vagy az esetleges belső egyenetlenségeket lehet és kell megmagyarázni. Legkevésbé követjük azt a gyakori exegetikai módszert, hogy külön tárgyaljunk egy jahvista Ábrahám-történetet, utána pedig külön a papi Ábrahám-történetet stb. A Pentateuchos, minden apró egyenetlenségei mellett is, egy egységes mű; tetszett az Istennek, hogy a mai formában adja elénk és a magyarázat készítésénél ez döntő szempont. – Egy híres zsidó theológus és Biblia-fordító (Rosenzweig) mondta azt, hogy a végső összeállító, redaktor jelölésre használt betűt (R) így is ki lehetne egészíteni, hogy Rabbénú = „Tanítómesterünk”, mert megtanít az egész Pentateuchos végső tartalmi egységének a látására.

MÓZES ELSŐ KÖNYVE – (GENEZIS)

Bevezetés

A Mózes I. könyvének általánosan elfogadott latin neve, a Genézis, azt jelenti, hogy a kezdet, vagy az eredet (könyve). Minden tekintetben találó ez a könyv tartalmára nézve, mert egyrészt a világ és az emberiség eredetével, azaz teremtésével és ősi történetével foglalkozik, másrészt pedig Izrael kiválasztásának a kezdetével, amely a pátriarchák történetében tükröződik. Bevezetés jellegű ez a könyv a Mózes öt könyvének és az egész Ószövetségnek az elején, mégis magában véve is egy egységes, határozott cél és terv szerint felépített könyv. – Jellemezhetnénk úgy is, mint amely tartalmazza Istennek az emberiséggel és Izráellel tervbe vett szövetségének a kezdetét, amivel elválaszthatatlanul

összefügg az is, hogy ez a könyv az ígéretek könyve. Kibontakozóban van itt a világ élete és Istennek kiválasztó s ezen keresztül üdvszerző szándéka. Néha nagy újrakezdések története áll előttünk. Az özönvízből újra felbukkanó világban Noén keresztül az emberiséggel köt egyetemes szövetséget Isten, hangsúlyozva azt, hogy nem szándéka elpusztítani a földet. Az ösatyákkal már speciális szövetséget köt az Isten, bőven elhalmozva őket ígéreteivel arra nézve, hogy udódaik nagy néppé szaporodnak, akik közül majd megint lesz egy valaki, akiben áldást kapnak a föld összes nemzetségei. – Ez az emberrel szövetségben élni akaró Isten jövőbe mutatása, és ennek az ígértes jövőnek a kezdeteit látjuk a Genézisben.

A kezdetnek, az elindulásnak még egy (szóhasználat szempontjából) sajátos szemléltetése található e könyvben. A Papi Íróra (szerkesztőre) jellemző, hogy egy-egy nagyobb fejezetet a 'álláh tóledót formulával vezet be, amely szavaknak az a jelentése, hogy ez a leszármazási vonala, nemzetsége, vagy története valakinek. Tíz helyen olvashatjuk e formulát: a világgal kapcsolatban (2:4), Ádám utódainak a felsorolásánál (5:1), Nőé történeténél (6:9), Nőé fiainak az elszaporodásánál (10:1), Sém utódainál (11:10), Táréval, azaz Ábrahám apjával kapcsolatban (11:27), Ismael nemzetségénél (25:12), Izsák történeténél (25:19), Ézsau leszármazottainál (36:1) és végül Jákób utódainál, a József-történet elején (37:2). Ezek a bevezető formulák terjedelemben tekintetben nem osztják ugyan arányos részekre az egész könyvet, viszont ott állnak minden fontosabb fejezet elején, amikor valami lényegesen új kezdődik a világ, az emberiség vagy a választott nép őseinek a történetében. Észre kell itt vennünk azt az egyetemes szemléletet, amely nemcsak Ábrahámot vagy Jákóbot veszi figyelembe, hanem tekintettel van Ismaelre vagy Ézsaura is. Isten számontartja az utóbbiakat is, ha speciális üdvtervébe a pátriarchák alakja illeszkedik is elsősorban be. A Genézis tartalmi felosztása röviden a következő:

Az őstörténetek, 1–11 rész.

A pátriarchák története, 12–50 rész. – Az utóbbi nagy rész úgy oszlik meg az egyes pátriarchák között, hogy az elbeszélések szükségszerűen egymásba szövődnek, amikor apákról és fiakról van szó együttesen. A további tagolódás:

Ábrahám története, 12–25 rész,

Izsák története, 21–28 rész,

Jákób (és Ézsau), 25–36 rész,

József (és testvérei), 37–50 rész.

Irodalom:

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: Franz Delitzsch 1887, H. Holzinger 1898, O. Procksch 1923, G. von Rad 1956 (2. kiad.) H. Gunkel 1963 (a 3. kiadás nyomán), J. de Fraine 1963, S. H. Hooke 1962 (Peake). 1 Móz. I. RÉSZ

1 Móz. 1,1–2. Kezdetben.

A hétnapos teremtéstörténet (1:1–2:3) a Papi Író (P) leírása. Ennek a megjegyzésére azért van szükség, hogy megértsük, miért van a teremtés néhány mozzanata eltérő módon megismételve a 2. rész Jahvista (J) feldolgozásában. A papi theologiai történetírás egy hétnek, mint egy sabbatperiódusnak a keretében ábrázolja Isten teremtő munkáját: a teremtés munkanapjai a hetedik nap nyugalomához vezetnek s ezzel mintegy példát adnak az emberi élet munkaritmusára is. A „napok” azonban itt csupán keretet jelentenek, amelynek a feloldásánál szükségtelen fáradozás korszakokra és a természettudományos evolúcióval összeegyeztethető folyamatra gondolni, mert a teremtési tettek felsorolásának a sorrendje sem illik hozzá mai természettudományos ismereteinkhez. Isten teremtő munkájának egy sajátos ábrázolási módjáról van csupán szó.

A P szerzőségét egy másik szempontból is jó megemlíteni. Teremtésről, igazi prae-históriáról lévén szó, sokan kézenfekvőnek tartják, hogy az egész leírásnak

mitológikusnak kell lennie, különösen az 1:2 kedvelt céltáblája a mitológikus magyarázatoknak. Nem felejtendő el azonban, hogy a Papi Író a fogság után írt, Ezékiel és Deutero-Ésaiás után s a feltétlen monotheizmus alapján áll. Ha tehát régi és idegen eredetű anyagot dolgozott is fel, azt teljes mértékben mitológiátlanította. A teremtésleírásban nem „elrontott mitológiai anyagot” kell látnunk – mint a többi őstörténetekben sem –, hanem azt a kijelentés-igazságot kell megértenünk, aminek a tudtul adása a szentíró feladata volt. Ez pedig itt röviden annyi, hogy a világot Isten teremtette, közelebbről pedig a földet az élet színterévé, az ember lakóhelyévé tette.

A teremtés hitgondolat, amely szorosan hozzá van kötve a teremtő Istenbe vetett hithez. Ezért sem egészében, sem részleteiben nem lehet és nem szükséges természettudományos apológia tárgyává tenni. A világ keletkezéséről más jellegű mondanivalója van a teremtéstörténetnek, mint a modern kozmogóniának. Emellett a teremtésleírás hozzákapcsolódik egy ma már elvult világképhez, amelyben pl. „ott fenn” van az ég, Isten mennyei világa, „itt lenn” pedig a föld, az emberek és állatok lakóhelye. A fenn és lenn fogalmának relatívvá válásával, a világmindenségről alkotott képünk megváltozásával azonban Isten még nem vált hajléktalanná s a teremtési hétnek évmilliárdokká tágulása sem kényszerít bennünket arra, hogy Isten teremtő munkájára vonatkozó hitünket feladjuk. Viszont nem szabad a bibliai teremtéstörténet alapján ítéletet mondanunk a modern természettudomány fölött, amikor az új ismeretei és saját módszere alapján nyomozza a világ, a föld és a földi élet keletkezését. A bibliai ábrázolás szerint (1. v.) a teremtés első mozzanata az volt, hogy Isten megalkotta a világ színterét, mint mennyet és földet. A mennyről, az ő láthatatlan világáról tovább nem sok szó esik, annál inkább a földről, a mi lakóhelyünkről. Kezdeti stádiumában a földi világ az alaktalan anyag rendezetlen, élettelen, zûrzavaros képét mutatja, ezt akarják jellemezni a tóhú vábóhú (kietlenség és pusztaság) a tehóm (alvilági mélység, ösóceán), a „sötétség” és a „vizek” szavak. Mindez a rendnek, világosságnak és életnek az ellentéte, sőt az ellensége, maga a fenyegető káosz, mégis az a terület, ahol Isten teremtő tettei a rendezett világot hozzák fokozatosan létre, kétféle jellegű teremtési munkával: az egyik a rend-teremtés, az együvé nem tartozó elemek különválasztása, a khaotikus erőknek határok közé szorítása, egy régi kifejezéssel élve ez az opus distinctionis, a másik a kialakított életszintér benépesítése, feldíszítése, az opus ornatus.

A Biblia-író a teremtés leírásánál Izráelen kívüli, elsősorban babilóni hagyományanyagot használt fel. Erre gondolva nyelvészetiileg is joggal lehet következtetni arra, hogy a 2. v. káosz-festésében a tóhú és tehóm szavak mögött a babilóni Tiamat név rejtőzik, aki az ismert babilóni teremtésmítoszban a kaotikus erők megszemélyesítője, a félelmes ösellenség, akit aztán Marduk legyőz. A Papi Író mégsem beszél istenharcról (bár a Biblia néhány költői részében díszítőelemként szerepel is ez a motívum). Isten abszolút módon úr a kaotikus elemek fölött és ha olykor teret is ad nekik, hogy pusztítsanak (Gen 7:11), mégis bármikor „ne tovább”-ot tud parancsolni =Jób 38:11). – Történetünkben a mitológikus istenharc helyett Isten Lelke és szava szünteti meg a káoszt és teremt meg a rendezett világot.

Ha theologiaiilag következetesek akarunk maradni, akkor meg kell tartanunk a 2. v. végénél a régi egyházi értelmezést: Isten lelke lebegett a vizek fölött. Isten lelke az Ószövetségben mindig az Isten életet munkáló, megszabadító, megújító erejének a jelenlétét képviseli. Itt is a creator spiritus, a teremtő Lélek jelenlétére kell gondolnunk.

1 Móz. 1,3–10. A teremtés rendező munkái.

Az első teremtési ige az, hogy „legyen világosság!” (3–5 v.). E szó alatt nem csupán fényforráskeltette világosságot kell értenünk, hanem a sötétségnek, a káosznak az ellenprincipiát, a rendnek, az életnek az elvét és léterét. Más kérdés az, hogy a világosság egybe esik a nap, mint égitest által bevilágított napszakkal, amire való tekintettel az élesen különválasztott világosság és sötétség már az első teremtési napon a nappal és éjszaka elnevezést kapja. (Hasonló névbeli egyezés különben az, amikor az 1.

v.-ben tágabb értelemben vett ég és föld neveket szűkebb, speciális értelemben is használja a szentíró a 8. v.-ben az égboltozatra, illetve a 10. v.-ben a szárazföldre). Egyébként amikor az író már itt szól a világosság és sötétség, nappal és éjszaka váltakozásáról – függetlenül az égitestektől –, azzal kifejezi azt, hogy a „kezdet” (1. v.), mint kiindulópont után a világ máris benne van a történeti időben.

A világosság és sötétség szétválasztása, a szavak mögött levő tartalomból következően, nemcsak a természeti, hanem erkölcsi jelentőségű is. A világosság a jót, az életet, az Istennek tetszőt jelenti, a sötétség a rosszat, a halált, a bűnt. E különbségtétel miatt nem lehet köze a világosságnak a sötétséghez (Ézs 5:20; 2Kor 6:14). Isten tőlünk is azt várja, hogy mint a világosság fiai, az ő világosságában járjunk (Ézs 2:5; Jn 8:12).

*

Mindannyian sokszor hallottuk már ezeket a szavakat, hiszen a teremtéstörténet a Biblia legismertebb történetei közé tartozik. Részben azért van ez így, mert az elmúlt időben a keresztyén hitet támadó emberek azt próbálták teljes erejükkel bebizonyítani, hogy ez a történet az, ami legjobban igazolja, hogy csupán a tudományos, vagy természettudományos alapon álló gondolkodás az, aminek jövője van. Az Istenbe vetett hit régi, letűnt korok népbütítése, ami ma már elfogadhatatlan a modern, a gondolkodó, s tanult emberek számára. Így aztán nem csak tudományos érveléssel, hanem olykor bántó gúnyolódással is igyekeztek az őstörténeteket, köztük a teremtés történetét is az emberek előtt, különösen a fiatalok előtt, nevetségessé tenni, s azt a gondolkodásukból is kitörölni.

De a teremtéstörténet azért is ott van a legismertebb történetek között, mert ezek az Igék az elmúlt évtizedekben középpontba kerültek abban a vitában amelyik arról a kérdéstről szól, hogy miként kell gondolkodni a kezdetekről, a mindenség, a teremtett világ keletkezéséről. Vajon a teremtés, vagy az evolúció az igaz állítás?

Így aztán mivel ilyen nagyon ismert ez a bibliai Ige, az igehirdetőknek olykor könnyebb róla szólni.

Én mára az első néhány mondatot választottam ki alapigéül. Azt olvassuk ebben az első néhány mondatban, hogy Isten a világ teremtője. A semmiből előhívta, megteremtette a látható valóságot, aminek jellemzője az volt ott a teremtés kezdetén, hogy „A föld még kietlen és pusztta volt, a mélység fölött sötétség volt...”

Kaotikus, félelmetes, sötétségben veszteglő volt ez a föld itt még. Nem látható benne még az, hogy ennek a nagy zűrzavarnak valami értelme, valami célja van. A kaotikus föld felett azonban Isten Lelke jelent meg és átölelte, melengette, hatása alá vonta ezt a sötétségtől borított anyaghalmazt. Nem tudjuk, hogy mennyi ideig tartott ez az állapot, csak az tudjuk, azt mondja el számunkra Isten Igéje, hogy eljött az a pillanat, amikor Isten parancsszava felhangzott: „Legyen világosság!” És ez azonnal megtörtént: „lett világosság. 4Látta Isten, hogy a világosság jó, elválasztotta tehát Isten a világosságot a sötétségtől. 5És elnevezte Isten a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig éjszakának nevezte. Így lett este, és lett reggel: első nap.”

Ma már vannak természettudományos elgondolások arról, hogy ez hogyan volt lehetséges az égitestek megteremtése előtt, de én nem kívánok ma természettudományos elméletekkel foglalkozni.

A lényeg az, hogy a teremtés kezdetén a sötétségnek és a zűrzavarnak a félelmetes állapota létezik, amely felett megjelent Isten Lelke és elkezdte előkészíteni annak a csodálatos gazdagságnak a megvalósítását, amit Isten elgondolt erről a világról. S, amikor ez az előkészítő munka befejeződik, akkor felhangzik Isten hatalmas, teremtő szava: Legyen világosság! S a világosság felragyogása után Isten véghezviszi fokról fokra a teremtést, megvalósítja mindazt, amit elhatározott. Ennek a parancsszónak a felhangzásával kezdődik el, s ennek a szónak a felhangzásával lesz láthatóvá Isten cselekvése, az Ő felfoghatatlan hatalma és dicsősége, s a teremtett világ iránti végtelen szeretete és jósága.

Mindez végiggondolva arra juthatunk el, hogy Isten ezt a világot úgy teremtette meg, s benne minket, embereket is, hogy csodálatos gazdagsággal és szépséggel ékesített életteret teremtett, mérhetetlen távlatokat ajándékozott, nyitott meg teremtő akaratával a teremtett világ és az ember számára.

De, amikor mi erre a világra rátekintünk, s önmagunk életére is szemléljük, látva és csodálva annak szépségét és gazdagságát, akkor azt érzékeljük, hogy mégsem működik minden olyan jól, ahogyan működni kellene. Valahol mindig van valami hiba. A költő jól ismert és sokat idézett versében így fogalmaz:

Hiába reménykedsz a megváltó Egészből,
– mert az Egészből hiányzik valami.

A Mindenségből hiányzik egy csillag,
– a Mindenségből hiányzik valami.

A Világból hiányzik a mi világunk,
– a Világból hiányzik valami.

Az égből hiányzik egy sugár,
– belőlünk hiányzik valami.

A Földből hiányzik egy talpatnyi föld,
– talpunk alól hiányzik valami.

Pedig így szólt az ígéret a múltból:

– „Valahol! Valamikor! Valami!”

Hitették a bölcsek, hitték a hívők,

– mióta élünk, e hitetést hallani.

De már reánk tört a tudás: – Valami nincs seholl!
– s a mi dolgunk ezt bevallani,
s keresni azt, amit már nem szabad
senkinek elmulasztani.

*

Újra kezdeni mindent e világon,
– megteremteni, ami nincs seholl,
de itt van mindnyájunkban mégis,
belőlünk sürgetve dalol,
újra hiteti, hogy eljön
valami, valamikor, valahol...

Arról van ugyanis szó, hogy az ember az engedetlensége és lázadása miatt elindult vissza a káosz, a sötétség világa felé. Ez a bűn fogalmának a lényege. S az Isten által teremtett világban, az Isten képére és hasonlatosságára teremtett embernek az életében, megjelent a bűn miatt újra a sötétségnek, az ürességnek, a széthullásnak és a végső megsemmisülésnek a hatalma. A bűn nem más, mint az Isten teremtő akaratával való szembefordulás. Az antiteremtés folyamata. Minden olyan jónak, szépnek, örömelemnek és boldogságnak a tagadása, amit Isten elgondolt a világ felől és az ember felől.

Végig kell gondolni az emberiség történetét, körül kell nézni abban a világban, amiben élünk és azonnal látjuk azt, hogy mindenütt felfedezhető ez a folyamat, a zűrzavar, az üresség, a sivárság, a sötétség erői mindenben ott vannak, és szüntelenül ostromolnak bennünket.

Sokan azt mondják ugyan, hogy a kultúra, a művészetek, az emberi tudás képesek ennek a folyamatnak a megállítására, a romlás megakadályozására. Biztosan van valamilyen szerepe mind ennek ebben. De nekem ennél az érvelésnél az jut eszembe, hogy a pestszentimrei gyülekezetbe jónéhányszor meghívtunk igen kiváló művészeket, tudósokat, akiknek a munkái széles körben ismertek. Tisztelettel hallgattuk őket, és sokszor talán még áhítattal is. De meg kell vallani, hogy egyre sem tudok úgy emlékezni, hogy benne láttam volna a magyarság, Európa, vagy a világ jövőjét. Mindegyikükben ott volt az emberi gyarlóság és annak az erőnek a valósága, ami világunkat hatalmában tartja.

De nem kell csak általánosságban a világról beszélni, hanem önmagunkra kell nézni és látjuk, érezzük, újra és újra szembesülünk azzal, hogy valami hiányzik, elveszett. Az emberi életben ott van a sötétségnek, a szétesésnek, a kietlenségnek a fenyegetése,

pusztító hatalma. Bárhova nézünk, mindenütt találkozunk a jelenlétével, rombolásával. Nincsen olyan emberi élet, nincsen olyan része ennek a világnak, ahol ne lenne jelen, és ne mutatná hatalmát romboló munkájával.

Korábban az emberek nem voltak olyan információknak a birtokában, amiknek segítségével áttekinthették, felmérhették volna a világnak a valóságos állapotát. Nekünk már sokkal több információ áll rendelkezésünkre. Ez okozza azt a csalódottságot és reménytelenséget, ami ott van mindenütt a szívekben. Látjuk, hogy valóban az jellemző ránk, különösen a XXI. század emberére, amit a Jelenések könyvében olvasunk: „...ezt mondod: Gazdag vagyok, meggazdagodtam, és nincs szükségem semmire; de nem tudod, hogy te vagy a nyomorult, a szánalmas és a szegény, a vak és a mezítelen..”

Ez a bűn lényege! Ez a mi életünk! Világunkat és személyes életünket fenyegeti, és támadja és rombolja a pusztta, a kietlenség, a semmi hatalma.

De ebben a reménytelen vergődésben, amiben él ez a világ, s amiben az ember éli az életét mégis szól az evangélium. S az evangélium első nagy üzenete az, hogy „Isten Lelke lebeg a vizek fölött.”

Isten Lelkének hatalma, élő jelenléte akadályozza meg a teljes összeomlást, azt, hogy elnyeljen, magával ragadjon mindent, s bennünket is, a semmi sodra.

Földünkön mindenütt az emberi szívek sokaságában ott vannak a bibliai Igék a szeretetről, a szolidaritásról, bizonyos erkölcsi értékrendről, amit Isten az emberi szívekbe írt teremtő hatalmával és, ami még hat, akkor is, ha néha azt érezzük, hogy nagyon mélyen vagyunk már. Nemes kezdeményezések jelennek meg a társadalomban, amik akadályozzák a teljes széthullást és a teljes összeomlást. Szólnak a harangok vasárnaponként és minden nap a világ minden táján, és a világ nagy részén valamilyen formában hirdetik az Isten Igéje.

És egyéni életünkben is érezzük, hogy az életünk eseményeiből következtethetünk arra, hogy Isten kegyelme, szeretete, Lelkének ereje védelmez, betakar bennünket.

Különösen akkor látja ezt az ember, amikor életének egy egy időszakában visszatekint és felfedezi azt, hogy egy láthatatlan erő, egy láthatatlan kéz hogyan védte, hogyan igazgatta, vezette, irányította a lépteit.

A költő olyan szépen fogalmazza meg a vallomását erről:

Valaki véd mindig engem,

Mióta csak megszülettem.

Köröttem jár láthatatlan,

Újra más és más alakban.

Vigyázott rám ezer bajban,

Pedig néha majd meghaltam.

Ha üldöztek, jól elrejtett,

S jelezte a csapdát, vermet.

Mikor álltam bírák előtt,

Ő adott szavamnak erőt.

Ha nehéz volt munkám, dolgom,

Ő segített ezer módon,

S nem engedte semmiképpen,

Hogy gyalázat, szégyen érjen.

Valaki véd, szeret engem,

Pedig talán nem érdemlem.

Ezt hirdetjük is mindenkinek, és nagyon sokan vannak, akik felfedezik saját életükben, vagy esetleg nagyobb összefüggésekben, hogy ma is, úgy ahogyan az előző évszázadokban, évezredekben Isten Lelke lebeg e felett a világ felett és az emberi életek felett.

Nem azért létezik még ma is ez a világ, mert olyan sok nagyszerű ember, hős volt és van ezen a világon, hanem azért, mert Isten Lelke körülveszi, átöleli, meghatározza a világot. Minden nagyszerű ember, hős és lángész a Lélek ereje által támad és Isten megtartó szeretetének az ajándéka. Mert Isten nem akarja azt, hogy az Ő teremtett világa menthetetlenül visszahulljon a káosz tengerébe.

Ez az evangélium első üzenete a számunkra! De van egy másik üzenet is, ami nélkül ez az első üzenet önmagában még kevés. Hiszen az, hogy Istennek oltalmazó erői visszatartják az embert és világát, fenyegető erőket folyamatosan, az még nem jelent megoldást. A zuhanást megfékezte Isten ereje, de a teremtett világot, az emberi életet az jellemzi, hogy valami hiányzik valahol.

Az evangélium második fontos üzenete az, hogy Isten teremtő szava, ami megfordíthatja a folyamatokat, felhangzott ebben a káosz, semmi felé zuhanó, süllyedő világban újra: Legyen világosság!

Isten szava Jézus Krisztus által szólalt meg a mi világunkban. „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogyha valaki hisz Őbenne el ne vesszen, hanem örök élete legyen.” Jézus pedig így szól erről: „Én vagyok a világ világossága, aki engem követ nem jár sötétségben, hanem övé lesz az életnek világossága.”

Istennek a Jézus Krisztusban felragyogó világossága minden ember életében, minden ember életének minden részletében fel kell, hogy ragyogjon ahhoz, hogy az életünk meggyógyuljon, s a helyes irányba tudjon növekedni, kiteljesedni. Megálljon a zuhanás, megerőtlenüljön a sötétségnek, a káosznak a hatalma.

Ezt az eseményt nevezi a Biblia megtérésnek, vagy újjászületésnek. Aki a Krisztusban van, akinek az élete Krisztusban van elrejtve, vagy akinek szívében Jézus él, az új teremtés. A régiek elmúltak, s íme újjá lett minden.

Jézus azt mondja: „Én vagyok az igazi szőlőtő, s ti a szőlővesszők, ha énbennem maradtok és én tibennetek, akkor teremtek sok gyümölcsöt, mert nélkülem semmit sem tudtok cselekedni.”

Meg kell érteni, hogy lehet sokat beszélni a jó Istenről, lehet buzgó egyháztagnak lenni, s mindez igaz és nagyon sok értéket is hordoz magában, de az élet, a gyógyulás, az üdvösség csak úgy lehet a mienk, ha életünkben valóságosan felhangzik Isten teremtő szava Jézus által: Legyen világosság! És Jézus Krisztus élő jelenléte által, a vele megtalált személyes kapcsolat által valóban megtörténik a csoda, valóban felragyog a világosság.

Az egyház életének nagy hiányossága az, amikor szép programokat, meghitt áhítatokat, nagyszerű ismeretszerzési lehetőségeket, táborozásokat és mindenféle nagyszerű alkalmakat próbál felkínálni az embereknek, s mindeközben az élő Krisztus, az Ő hívása, a vele megtalálható személyes kapcsolat mellékessé, lényegtelenné válik, vagy teljesen kimarad az egyházi életből.

Jézusban, Jézus jövetele által ragyog fel az ember szívében a világosság, s kezdődik el az új teremtés. Ebben a világosságban látja meg és éli át az ember azt, hogy Isten milyen csodálatos szeretettel szeret minket, embereket. (Milyen szeretettel szeret engem az Isten!) Ebben a világosságban lesz látható az, hogy milyen szánalmas az ember élete Isten nélkül és Krisztusban milyen gazdag, milyen csodálatos élet tárul fel előtte. Ebben a találkozásban kezd el gyógyulni az ember élete, s életének minden nyomorúsága fájdalma. Ebben a világosságban lesz láthatóvá az a jövő, amit Isten készít nekünk. Mert Ő ki akar és ki is tud szabadítani bennünket ebből a szánalmas, vergődő, a széthullással állandóan küzdő életből, van hatalma arra, hogy örök életet, dicsőséget ajándékozzon nekünk.

Akinek az életében felhangzott Isten teremtő szava Jézus által: Legyen világosság! – az attól kezdve más értékrenddel, másfajta törekvésekkel, másféle életformával kezd élni ebben a világban.

Felhangzik az életünkben a teremtő szó: Legyen világosság! – hogy majd elérkezzünk oda, arra az állapotra, amikor Isten új teremtési munkája teljességre jut, amikor majd életünk kiteljesedik és megszólal életünk felett Isten áldó szava, felhangzik az örömeinek. „Íme, az Isten sátora az emberekkel van, és ő velük fog lakni, ők pedig népei lesznek, és maga az Isten lesz velük; 4és letöröl minden könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az elsők elmúltak.” 5A trónuson ülő ezt mondta: „Íme, újjáteremtek mindent”. És így szólt: „Írd meg, mert ezek az ígék megbízhatók és igazak!” 6És ezt mondta nekem: „Megtörtént! Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég. Én adok majd a szomjazónak az élet vizének forrásából ingyen. 7Aki győz, örökölni fogja mindezt, és Istene leszek annak, az pedig fiam lesz.”

Világunkat, életünket a bűn határozza meg, ami azt jelenti, hogy bűn, a lázadásunk miatt a mélység, a sötétség felé zuhan tehetetlenül az életünk. Csak az Isten kegyelme az, hogy még nincs végünk, mert Isten Lelke lebeg a vizek felett. De meg kell értenünk, hogy a káosz fenyegetésétől, a sötétség hatalmából szabadulás a világosság felragyogása után, Jézus Krisztus által lehetséges egyedül

Fogadd be szívedbe Őt, s add át neki magad, hogy újjá Ő teremtsen!

*

A második teremtő szó egy boltozatot hoz létre, amely elválasztja egymástól az égi és földi szférához tartozó vizeket (6–8 v.). Ennek a megértéséhez bele kell élni magunkat az ókori világképbe, amely szerint a föld egy korong alakú kontinens, körülötte és alatta van az óceán. Fenn, a magasban pedig van a menny, amelynek egyik része az égi óceán s azon túl van az igazi, a legfelső ég. A világnak e két részét választja külön az égboltozat, amelyet – etimológiája szerint – valamilyen fémből finom lemezzé kovácsolt óriási kupolának gondoltak, de amely tökéletes szilárdsággal (latin neve: firmamentum) zárta el egymástól az égi és földi szférához tartozó vizeket.

E boltozatépítésnek és a vizek szétválasztásának a célja az, hogy a földet megóvja egy olyan kozmikus katasztrófától, amelynél a mindenségben levő összes vizek rázúdulnának és elpusztítanák, ahogyan történt az az özönvíz idején, amikor „megnyíltak az ég csatornái” is (Gen 7:11). Természetes, hogy mindez az ókori ember földrajzi és fizikai gondolkodásának megfelelő kép. – Amellett részben jelképes is, hiszen láttuk a 2. v.-nél, hogy a „vizek” az életet fenyegető kaotikus erők sorába tartoznak. Ennek megfelelő egzisztenciális értelmezés tehát az, hogy Isten az „égi óceán” különzésével a fölöttünk levő veszedelmektől akar megóvni. Vigasztalás ez az embernek, ha az őt fenyegető hatalmasságokra gondol, amelyekről Ef 6:12 ír, mint a gonoszság lelkeiről, melyek a magasságban vannak. Isten megteremtette a védelem lehetőségét ezekkel szemben is.

Végül még a harmadik teremtési nap első fele tartozik hozzá a rendezés munkáihoz (9–10 v.). A vizek megzabolázása még tovább tart, a tengereknek határt szab Isten, hogy belőlük kiemelkedhessék a szárazföld, a lakható világ. – Ezek a fokozatos rendezések, különválasztások, amelyeknek mindegyike hangsúlyozottan „jó”, tehát célszerű, Isten szándékának megfelelő, ezek teszik a teremtett világot alkalmassá arra, hogy azt a továbbiakban a Teremtő fölékesítse és élőlényekkel népesítse be.

A Mózes első könyvének az első 11 fejezetét úgy szoktuk megnevezni, hogy ezek az Őstörténetek. Olyan leírásokat találunk ezekben a fejezetekben, amik a világ keletkezéséről, az emberiség elterjedéséről, az özönvízről szólnak, s amelyekben található olyan részeket, amik megjelennek más vallások irataiban is.

Ezek a fejezetek, különösen a korábbi időszakban, éles kritikák keresztüztüzebe kerültek. Önmagukat felvilágosodottnak tartó emberek leginkább ezeknek a fejezeteknek a kigúnyolásával próbálták bizonyítani azt, hogy a Biblia a modern ember számára egy értéktelen könyv, s minden olyan ember, aki hisz, elmaradott, vagy tudatlan.

Szerencsére ma már nem olyan gyakran szólal meg ez a gúnyolódó hang, hiszen más kérdések foglalkoztatják az embereket, s az un. modern tudomány sem kezeli olyan módon ezeket a leírásokat, mint korábban. S el tudjuk mondani, hogy azok, akik el tudnak csendesedni ezek felett a fejezetek felett, álmétkodással csudálják ezeknek a részeknek a szépségét és üzenetük gazdagságát. Ezekben a történetekben ugyanis olyan sok kijelentés, igazság, üzenet van bele kódolva, hogy azok, akik alázattal és gondolkodva közelítik meg mindezt, nem tudnak betelni a bennük elrejtett bölcsességgel.

Én mai alkalommal ezt a néhány mondatot emelném ki, amelyekben arról olvasunk, hogy Isten a teremtés kezdetén rendezi, szétválasztja azokat a dolgokat, amiknek rendezése után majd folytatódhat a teremtés csodálatos munkája. Ez a rendezés megalapozása a majdan létrejövő csodálatos világnak!

Először azt olvassuk, hogy Isten szétválasztotta a világosságot és a sötétséget. Így olvassuk: „4Látta Isten, hogy a világosság jó, elválasztotta tehát Isten a világosságot a sötétségtől.” Azután azzal folytatta tovább a szétválasztó munkáját, hogy elválasztotta az eget és a földet egymástól. Ezt így olvassuk: „7Megalkotta tehát Isten a boltozatot, és elválasztotta a boltozat alatt levő vizeket a boltozat felett levő vizektől. És úgy történt. 8Azután elnevezte Isten a boltozatot égnek.” Harmadszor pedig elválasztotta egymástól a szárazföldet és a vizeket. Így hangzik ez a teremtéstörténet leírásában: „9Azután ezt mondta Isten: Gyűljenek össze az ég alatt levő vizek egy helyre, hogy láthatóvá válják a száraz. És úgy történt. 10Azután elnevezte Isten a szárazat földnek, az összegyűlt vizeket pedig tengernek nevezte.”

Ha a teremtéstörténet első mondatait olvassuk, akkor azt látjuk, hogy teljes sötétség uralkodott a vizek felett, s mindent meghatározott az, amit a héber nyelv ezzel a jól ismert szóval ír le: tohuwabohu, mindent meghatározott a káosz, a kietlenség és pusztaság. S Isten elkülöníti, elválasztja a dolgokat egymástól, hogy megteremtse azt a csodálatos világot, amit ma is láthatunk, ami az ember életteréül szolgál.

A sötétségben felragyog a világosság. A kettő kibékíthetetlen ellentétben van egymással, de mindkettő része ennek a világnak. A világosságról úgy is szoktunk szólni, mint a jóról, az igazságról, a tisztaságról. Egyértelmű számunkra, hogy fizikailag is és erkölcsileg is világosság nélkül az élet elképzelhetetlen. A sötétségről pedig úgy is szoktunk beszélni, mint a hazugságról, a gonoszságról, a rosszról. A sötétségben lehetetlen az élet.

A világosság és a sötétség ehhez a teremtett világhoz tartozik, de Isten elválasztotta egymástól a sötétséget és a világosságot, és a világosságra mondta Isten, hogy az jó, az a céljának megfelelő.

A mi világunknak, a bűneset után élő embernek az a jellemvonása, hogy Istennek ezt a szétválasztó akaratát felülbírálja. Attól kezdve, hogy az ember leszakította a jó és gonosz tudásának fájáról a gyümölcsöt, fellázadt Isten teremtési rendje ellen, azóta arra törekszik minden időben, hogy a világosságnak és a sötétségnek egy olyan keverékét hozza létre, ami megfelel a céljainak, ami kiszolgálja a vágyait, a kívánságát. Ez minden időben látható!

Gondoljunk arra, hogy mi modern korunkban milyen módon történik ez az élet legkülönbözőbb területein. Amikor különböző vallomásokot hallhatunk a jóról, a szépről, a tisztaságról, az igazságról, akkor azonnal látjuk, hogy az ember ma igen nagy erővel próbálja összegyűrni a sötétséget a világossággal, és próbál létrehozni a maga számára valamit, amiben hisz, ami elfogadható számára.

Isten Igéje arra tanít bennünket, hogy ez a teremtett világ csak akkor működik, akkor bontakozik a teljes szépsége, ha a világosság és a sötétség a Teremtő által meghatározott helyén van.

Világunknak, az embernek, minden problémája abból származik, hogy amit Isten ott a kezdet kezdetén világosan és határozottan szétválasztott, az összekeveredett, összezavarodott.

Egyéni életünknek is az a legfőbb gondja, hogy egy sereg sötét dolgot, hazugságot, bűnt úgy próbálunk megnevezni, azt mondjuk róluk, hogy az jó, az elfogadható.

A teremtéstörténetből azt érthetjük meg, hogy ez a világ, az életünk csak úgy működhet jól, ha Isten akarata, törvénye szerint éljük az életünket, ha a világosság és sötétség jól láthatóan el van választva egymástól.

Természetesen az ember törekszik arra minden időben, hogy megtalálja az életét segítő rendet. A bölcsek, az emberiség gondolkodói igyekeznek megérteni az étellel kapcsolatos igazságokat. De azt látjuk, hogy nem sikerül ezt megvalósítani. Az emberi erőfeszítésekből mindig csak a sötétségnek és a világosságnak a keveréke áll elő.

Isten Igéje arra tanít meg bennünket, hogy nincsen más lehetőségünk, csak az, hogy Jézus Krisztust befogadva ragyogjon fel életünkben a világosság és űzze el, tegye határok közé a sötétséget. Ez az egyetlen lehetőség az ember számára. Jézus által, a Vele megtalált személyes kapcsolatban ragyog fel a világosság egyedül.

Mi lelkipásztorok sokszor törekszünk arra, hogy különféle erkölcsi, etikai kérdésekben megnyilatkozzunk a gyülekezetben és a gyülekezeten kívül is. De mindig érezzük azt, hogy szavunk pusztába kiáltott szó lesz addig, amíg a hallgatók Jézust nem ismerik meg és nem fogadják el személyes megváltójuknak. Jézus érkezése által változik meg minden. Ő általa ragyog fel a világosság, és jól érzékelhetően elválik a világosság a sötétségtől. Ő általa kerülnek a dolgok a helyükre. Nélküle mi emberek semmire nem jutunk. Így minden esetben az igehirdetésnek az első üzenete csak az lehet, hogy fogadd be Jézust, fogadd el Jézus szabadítását. Jézus által legyen életedben egyértelművé az, hogy mi a világosság és mi a sötétség.

A második témakör, ami ebben a történetben élénktárul az, amit a 6. versről kezdve olvasunk. A teremtéstörténet írója a korabeli ismeretek segítségével írta le ezt. Azt mondta el, hogy Isten egy hatalmas búrát helyezett a földi világ fölé, hogy ez a búra elválassza a földet az égtől.

Ez a kép számomra azt jelentette, hogy Isten úgy határozott, hogy legyen a föld, az ember életterülete, s legyen egy a földi világ felett egy másik világ, amelyik az embervilág felett van. A kettő legyen elválasztva egymástól. Ez az elválasztás is teremtési rend. Ez az elválasztás is azért szükséges, mert így működik, így lesz élhető világ az ember számára a föld.

Lehet, hogy sokan elcsodálkoznak ezen a kijelentésen, hiszen a jó és a rossz különbségtétele szinte mindenki szerint valamilyen módon és egyértelműen szükséges, de az, hogy a föld felett mennynek kellene lenni, ezt már nem mindenki tudja elfogadni, legalábbis első hallásra.

Talán azzal kezdeném ennek a résznek a magyarázatát, hogy az embernek szüksége van valamire, amit maga felett tud. Jelentkezik ez a belső igény olyan módon, hogy az ember különféle eszményeket, ideológiákat gyárt, hogy annak rendelje alá magát. Törekvései, gondolkodása meghatározottak ettől. Rendkívül sok ilyen emberi művet láthatunk a történelemben, s a jelen korunkban is.

De a mi modern korunkban, amikor olyan sok ember állítja magáról, hogy nem hisz semmiben, láthatjuk, hogy milyen sok módon próbálnak az emberek kilépni a földi térről. Az extázis, a kábulat, a bódulat igen fontos sok ember számára.

S ugyanakkor az okkultizmus, a keleti vallások hihetetlenül gyors terjedése is mind azt mutatja, hogy az ember igényli, hogy legyen valami, ami fölötte van.

Azt érthetjük meg, ha átgondoljuk az életünket, hogy ha az ember felett nincs ott a menny, akkor életének meghatározója csak egy dolog lesz, a az anyagi világ, az anyagi világ adta lehetőséginek felfedezése, a fogyasztás. S egy ideig ugyan a fogyasztás izgalmas és vonzó, óriási távlatokat nyit az ember előtt, de eljön az a pillanat, amikor azt éljük át, hogy a nagy fogyasztásban minden kiüresedik és az ember élete ember alatti életté válik. Mert az nem élet, hogy állandóan futok, fogyasztok, törtetek és az életnek semmi lelki-szellemi tartalma nincsen.

A nagy ideológiák, a lelkesítő álmok pedig mind semmivé, nevetségessé válnak, vagy éppen hazugnak bizonyulnak egy idő után.

Nekünk embereknek, hogy emberként tudjunk élni, hogy a világunk békés, szép, gazdag világ legyen, ahhoz szükségünk van arra, hogy ott legyen felettünk a menny, és mi lássuk, érezzük a menny felől sugárzó fényt. A menny nélkül ez a föld elveszti minden olyan értékét, amire szükség van az emberi élethez, az élet kiteljesedéséhez.

Az ember keresi a mennyet, de nem találja. S itt megint azt kell mondani, amit az előbb mondtam! A menny Jézus Krisztusban lesz számunkra valósággá. Jézus Krisztus által sugárzik ránk, és tölt be bennünket a menny dicsősége, fénye. Ha befogadjuk a szívünkbe Jézust, akkor megtapasztaljuk ennek a valóságát. Maga Jézus mondja: Én vagyok az út, senki nem mehet az Atyához, csak egyedül énáltalam.

Ahogy a világosság és a sötétség kérdésében is, ugyanúgy a föld és a menny összefüggésében is Jézus a megoldás. Őáltala áll helyre az a rend az életünkben, ami a bűneset miatt, az emberi lázadás miatt elveszett. De ezt mindenkinek magának kell elfogadni. Isten mindenkinek adja a segítséget, de mindenkinek magának kell elfogadni.

A harmadik szétválasztást én a abban az Igében látom, amelyik így hangzik: „9Azután ezt mondta Isten: Gyűljenek össze az ég alatt levő vizek egy helyre, hogy láthatóvá válják a száraz. És úgy történt. 10Azután elnevezte Isten a szárazat földnek, az összegyűlt vizeket pedig tengernek nevezte. És látta Isten, hogy ez jó.”

Ez a néhány mondat bennem azt a gondolatot indította el, hogy a vizek (a káosznak, a zűrzavarnak a vizei) ott vannak a teremtés kezdetén, s Isten azonban az ember életteréül megteremti a szárazt, adja a szárazföldet. De az ősi vizek, a káosz vizei körülveszik a szárazt, az embernek az életterét, s mindig fenyegetést jelentenek számára. Nem véletlenül talán Istennek az első büntetése az özönvíz. A víz, a káosz erőinek az eszköze pusztítja el a földet.

De arra gondolhatunk, hogy ez a víz, ez az áradat sokféleképpen megjelenik a világunkban, s az emberi életünkben is. Különböző súlyos válságok, katasztrófák emberek életét megbénító gondok és félelmek által. Vagy éppen a mi időnkben most az a hatalmas népvándorlás, menekültáradat is ilyen özönvízszerűen fenyegeti Európát és az egész fejlett világot.

Érezzük, hogy életünk teljesen kiszolgáltatott a káosz erőinek, s semmit nem tudunk ellene tenni. Nem tudjuk azt, hogy holnap mire ébredünk, milyen hatalmas áradás változtatja meg a mi világunk képét, a mi életünket.

Nem tudjuk magunkat megvédeni. Nem tudunk magunkról gondoskodni. A káosz vizei ellen semmit nem érnek a mi erőfeszítéseink.

S itt harmadszor is azt kell mondani, hogy Jézus Krisztusban adatott számunkra a megoldás. Ő általa kínálja fel Isten, nekünk embereknek a védelmet a káosz erőikkel szemben. Ő általa kínálja fel nekünk Isten az Ő áldó erőit, amik képesek határt szabni a vizeknek, s képesek megőrizni bennünket.

Jézus által áll helyre az életünk. Ő általa felragyog a világosság, Ő általa kezd fényleni életünk felett a menny, s a minket veszélyeztető káosz erőktől Ő benne elrejtve vagyunk védettek. Nincsen más megoldás a számunkra. Ezért fontos, hogy hódoljunk meg Őelőtte hittel és fogadjuk be Őt a szívünkbe, legyen Ő a mi életünk Urává. Ha ezt megtesszük, akkor elmondhatjuk mi is, amit nem olyan nagyon régen a német mártírelkész elmondott halála előtti napokban:

Áldó hatalmak oltalmába rejtve
Csak várjuk békén mindazt, ami jó.
Mert Isten őriz híven reggel, este,
Ő hú lesz, bármit hozzon a jövő.

Ha gyötri, bántja szívünket a régi,
És múlt napoknak terhe ránk szakad,
Megrettent lelkünk vigaszodat kéri,
Mit nekünk szerzett, Atyánk, Szent Fiad.

S ha szenvedések kelyhét adod inni,
Mely színig töltött, keserű s nehéz,
Te segíts békén, hálával elvenni,
Hisz áldva nyújtja hű atyai kéz!

És ha az úton örömet adsz nekünk,
Ha szép napod ragyogva ránk nevet,
Biztasson, intsen sok nehéz emlékünkt,
Hogy életünket szenteljük neked!

A csend köröttünk mélyen szerteárad.
Hadd halljuk azt a tiszta éneket,
Amely betölti rejtett, szép világod,
Hol téged dicsér minden gyermeked!

S most, amikor Jézusról szólunk, Aki szabadulást, megoldást, életet hozott nekünk, akkor szabad egy kicsit előre tekinteni, arra az új világra, ami Isten nekünk készített. Arra a világra, ahol már megvan a lakhelyünk, hiszen Jézus azt mondta az övéinek, hogy: Elmegegyek, hogy helyet készítsek tinektek.

A Jelenések könyvének egy részletét szeretném felolvasni, ami a teremtéstörténet folytatásaként állhat előttünk.

1Azután megmutatta nekem az élet vizének folyóját, amely ragyogó, mint a kristály, s az Isten és a Bárány trónusából ered. 2A város főútjának közepén, a folyó két ága között van az élet fája, amely tizenkétszer hoz termést, minden egyes hónapban megadja termését, és a fa levelei a népek gyógyítására szolgálnak. 3Nem lesz többé átok a városon, hanem az Isten és a Bárány trónusa lesz benne: szolgálói imádják őt, 4és látni fogják az ő arcát, és az ő neve lesz a homlokukon. 5Éjszaka sem lesz többé, és nem lesz szükségük lámpásra, sem napvilágra, mert az Úr Isten fénylik fölöttük, és uralkodnak örökkön-örökké.

1És láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt, és a tenger sincs többé. 2És a szent várost, az új Jeruzsálemet is láttam, amint alászáll a mennyből az Istentől, felkészítve, mint egy menyasszony, aki férje számára van felékesítve. 3Hallottam, hogy egy hatalmas hang szól a trónus felől: „Íme, az Isten sátora az emberekkel van, és ő velük fog lakni, ők pedig népei lesznek, és maga az Isten lesz velük; 4és letöröl minden

könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az elsők elmúltak.

A jövőre nézve tehát azt tudjuk meg, hogy abban a világban, amit Isten nekünk készít, nem lesz sötétség, nem lesz éjszaka. Isten velünk fog lakozni, s mi az Ő népei leszünk. S tenger sem lesz többé.

De addig, amíg elérjük ezt a célt Jézusban van számunkra a világosság, Őbenne ragyog ránk a mi mennyei Atyánk szeretete, s Ő védelmez meg bennünket a káosz erők tengerétől. Fogadjuk Őt a szívünkbe és éljünk az Ő oltalmazó szeretetében.

1 Móz. 1,11–25. A teremtés díszítő munkái.

A szárazföld különválásával megkezdődhetett a növényvilág élete (11–13 v.). A teremtés e szakaszának a leírásához talán szemléltető kép lehetett egy Mezopotámiában szinte évenként megismétlődő jelenség. Tavasszal az örmény hegyekben elolvadó hó úgy felduzzasztotta az onnan eredő folyók, különösen a Tigris és Eufrátesz vizét, hogy azok kiáradva tengerré változtatták a környéküket. Mikor aztán a víz visszatért a medrébe, a szárazon maradt föld egyszerre kizöldült, kivirágzott: előtűnt a növényi élet. – A teremtő ige azt mondja, hogy hozzon elő, azaz hajtson, sarjasszon a föld növényeket; érdekes módon ugyanez a szó szerepel a 24. versben az állatok keletkezésével kapcsolatban is. Mintegy a föld öléből születnek mindezek, ami az „anyaföld” képét idézi elénk s mindenesetre utal a föld termő erejére, amelytől függ sokszor a föld terméséből élő ember élete is (vö. 4:12).

A növényeket – mint később az állatokat is – „nemük szerint” teremtette Isten. Ez a kifejezés egyszerű regisztrálás a növények sokféleségének, de megint a Biblia-író korára vonatkoztatandó megállapítás. Nem jelenti tehát sem azt, hogy valamennyi fajta egyszerre állott elő, sem azt, hogy újabb fajták nem jöhetnének létre, csupán azt, hogy a növények (továbbá az állatok) genus és species szerint osztályozhatók. Egy ilyen rendszerezés talán az is, amikor a növényfélék felsorolásánál szó van a vadon növényről, a magot termő kultúrnövényekről és a gyümölcsfákról.

Az égitegek teremtésének a leírásánál (14–19 v.) derül ki legjobban az, hogy a teremtéstörténetben csak azt kell tudomásul vennünk, amit a szentíró elénk akart adni. Amikor az egésznek a beállítása merőben ellenkezik mai ismereteinkkel (geocentrikus ábrázolás, a nap keletkezése későbbre esik, mint a földé, a nap és a hold a látszólagos nagyságegyezés miatt szinte egyenrangú), ugyanakkor van két fontos bizonyágtétele. Az egyik az ókori vallások csillagisteneibe vetett hitének és a mindenkori asztrológiának a tagadása: a csillagok, elsősorban a nap és a hold csak világító testek, Isten gondoskodásának az eszközei. A másik az, hogy ez égitegek az égbolton észlelhető és mérhető szabályos járásukkal az idő méréséhez, az ünnepek meghatározásához szolgálnak eszközül. Az égbolt feldíszítése is az ember javát szolgálja.

Az ötödik teremtési napon (20–23 v.) „élőlényeket” teremtett Isten, szó szerint „élő lelkeket”. A régi ember látva azt, hogy a növények helyhez vannak kötve, az állatok viszont mozgásra képesek, úgy magyarázta ezt, hogy az utóbbiakban „lélek” van. Ugyanazt a

náfás szót használja itt a héber szöveg, amely az emberben is a lélegzésre, mozgásra képessé tevő vegetatív életerő kifejezője (2:7; 6:17). – Először a víz és a levegő népesül be élőlényekkel, felruházva az elementumoknak megfelelő testi alkattal. A 22. v. fontos közlése az, hogy Isten megáldotta ezeket az élőlényeket. Az isteni áldás olyan valóságos erő, amely az áldó szóban kifejezett kívánság, vagy felhatalmazás megvalósulását is biztosítja. Itt az élőlények továbbszaporodása az Isten áldó akarata, amihez a szervezeti adottságokat is megadta a megáldó Isten.

A hatodik teremtési nap történetéből soroljuk még ide a szárazföldi állatok teremtését (24–25 v.). Ezeket is „nemük szerint” teremtette Isten, három élesebben különböző fajtát említ meg az író. Az első csoportot egyebütt mezei vadaknak nevezi az Ószövetség. A második általában a nagytestű állatfajtákat jelenti, a szarvasmarhától az elefántig. („Behemót” – vö. Jób 40. rész.) A harmadik csoportba az apró, fürgén surranó, vagy csúszó-mászó állatok tartoznak.

1 Móz. 1,26–31. Az ember teremtése.

A teremtéstörténet – a világot felékesítő munkák sorában – ugyanarra a hatodik napra teszi az ember teremtését, amelyre a szárazföldi állatokét, nyilván sokféle egyező testi tulajdonságuk miatt. A Biblia ugyanakkor külön is választja őket azzal a megállapítással, hogy Isten az embert a maga képmására, hasonlósága szerint teremtette. Ez az istenképűség nem lehet testi hasonlóság (a P Ézs 40:18; 44:13 után írt!), viszont a lelki-szellemi hasonlóság színezésénél is óvatosnak kell lennünk, nehogy a lelki, értelmi, erkölcsi tökéletességnek olyan fokára emeljük emberösünket, ami még akkor is túlzás, ha tudjuk, hogy a szentíró nem gondolt az emberi faj fejlődéstörténetére. – Arra kell gondolnunk, hogy a teremtés tetteinél mindig valamilyen cél, rendeltetés érvényesül. Az ember istenképűsége is rendeltetés, nem alkati vagy intellektusbeli hasonlóság, hanem az embernek a világban elfoglalt helyzetére vonatkozik. Ahogyan Isten Úr a mindenség fölött, úgy az embert úrrá tette a földi világ fölött, hogy kikutassa titkait és a maga hasznára éljen velük (vö. Zsolt 8). – Nehézséget okoz a 26. vers többes számának a megértése is: „Alkossunk embert képmásunkra...” – E szóhasználat nem pluralis maiestatis, nem is a Szentháromságra utal, hanem arra, hogy Istent mennyei környezetében körülveszik a szolgálatára álló mennyei lények (vö. Jób 1:6). Bizonyos analógia itt is fennáll az Istenhez való hasonlóság terén: az embert sem egyedül levőnek teremtette az Isten, hanem férfivá és nővé s ennek következményeképpen emberi társasággá, azért lehet e teremtési vonatkozásban beszélni egy analógia relationis-ról, az egymás mellett, egymással kapcsolatban állás hasonlóságáról. Az embernek adott áldás (vö. 22. vers) annyiban több az állatokénál, hogy nemcsak az elszaporodásnak, hanem a földi teremtényeken való uralkodásnak a kiváltságát is tartalmazza. Van itt még egy megkülönböztetés az ember és az állatok közt: az ember tápláléka a gabona és a gyümölcs, az állatoké a fű, amiben persze nem a vegetariánizmus teremtési rendjét kell látnunk, hanem egyszerűen a magasabbrendűség kifejezését (vö. a 12. vers növényfajtáinak a megkülönböztetését).

A teremtési munkák végén látszik meg igazán, hogy mi volt Isten teremtő akaratának a célja: életet akart teremteni, kezdettől fogva annak az előfeltételeit teremtette meg, különös tekintettel lévén az emberre, akiben mint Atya, a gyermekét akarta látni, ezért ruházta fel a legnagyobb kiváltságokkal. Ezt a bibliai ábrázolást nyugodtan mondhatnánk antropocentrikusnak, mivel minden az emberért történik, ha nem volna mégis theocentrikus, lévén a központban a gondoskodóan cselekvő isteni szeretet.

1 Móz. II. RÉSZ

1 Móz. 2,1–3. A nyugalom napja.

Az Ószövetség gondolatvilágában a hetes szám a teljesség kifejezője, a teremtés hét napja ennek megfelelően egy teljes időperiódust jelent, ahol a hat munkanap után a hetedik napon mintegy áment mondott Isten a teremtésre az áldó és megszentelő szó kimondásával. A célhoz érésnek, a tervbe vett munka jó véghezvitele utáni megnyugvásnak a napja lett a sabbat, amely az ószövetségi korban a hétnek egyetlen

külön névvel megnevezett napja volt. Hozzá tartozott ez is Isten teremtése rendjéhez, emberi vonatkozásban figyelmeztet rá a tízparancsolat törvényadása (Ex 20:8–11).

Néhány megjegyzést fűzhetünk e pihenőnap jelentőségéhez. A szombat szó bizonyára összefügg a babilóni sapattuval, amely ott szintén a munkaszünet napja volt (eredetileg a holdtölte napja). Tartalma azonban Babilónban e nyugalomnapnak más volt: amolyan szerencsétlen napnak tartották, amelyen nem volt tanácsos folytatni bizonyos munkákat, vállalkozásokat. – Istennek amaz első „szombatja” a teremtés munkájának a befejezése volt ugyan, de ez nem jelenti azt, hogy most már „a gép forog, az alkotó pihen”. Isten tevékenykedik azóta is (Jn 5:17) gondviselő és üdvösségszerző munkájával. – A hetedik nap jelentősége nemcsak a munka abbahagyásában, a pihenésben áll. Isten „megáldotta és megszentelte azt”. Ennek az áldásnak és odaszenteltségnek az átélésében lesz igazi ajándék a nyugalom napja. Ennek híján viszont több rossznak és bűnnek a forrása lehet, mint a munkával hasznosan töltött többi nap. – A teremtéstörténet célhoz érése, végén a nyugalom napjával, paradigma gyanánt szolgálhat a világ történetének a jövő felé haladásához, amely történetnek – hitünk szerint – szintén meglesz a záró napja, az igazi „Úr-napja”. Végül ismeretes, hogy a keresztyénség „egy látszólagos forradalommal, valójában azonban tartozó engedelmességgel” (Barth) Krisztus feltámadásának a napját, vasárnapot szenteli Istennek, amelyen örvendez az új teremtésnek.

1 Móz. 2,4–17. Az első ember az Éden kertjében.

A következő fejezetek a Jahvista (J) történeti műhöz tartoznak. Magában véve a 2:4–25-ben is egyfajta teremtéstörténet olvasható, ez a szakasz azonban nem önmagában áll, hanem bevezetése a 3. rész elbeszélésének, ezért a teremtés munkájából csak egyes főbb mozzanatok vannak kiemelve, ezeknek az egymásutánja sem azonos a P rendszerező leírásával.

A földi világ kezdeti állapotának a leírása itt is, mint az 1:2-ben a kaotikus ürességnek, az élettelenységnek az érzékeltetése. De míg amott a víz az ellenséges elem, amelyet határok közé kell szorítani az élet érdekében, addig itt a száraz, kietlen puszták képét látjuk, amely épp a termékenyítő esőt várja, hogy annak hatására az élet megindulhasson. A szemléltető kép itt a szír-kánaáni vidék, amely a nyári forróságban kiszárad s az őszi esőzés változtatja újra virulóvá, művelhetővé. Az ábrázolás szerint a földnek az a rendeltetése, hogy kenyértermő „kultúrföld” legyen, ehhez pedig két tényező volt szükséges: az egyik az eső, a másik maga a földművelő ember. – Ahogyan az őszi esőzések kezdetén szokott történni, úgy szállt föl tehát a felhő, hogy megáztassa a szomszéd földet. (Az 'éd szó jelentése Jób 36:27-nek is megfelelően: felhő.)

Isten teremtő munkájára több, a szemléletesség kedvéért néha nagyon is emberien hangzó szót használ a Biblia. A 7. v.-ben az ember teremtését a „formálta” szó teszi szemléletessé, amely szó a fazekasmester munkájára használatos, amikor az az agyagból edényt készít. (Ez a kép még sok helyütt szerepel a Bibliában a teremtő és eleve elrendelő Isten munkájával kapcsolatban, Ézs 45:9; Jer 18:6; Róm 9:20). További szemléletes kép az, hogy az embert a föld porából formálta Isten. A szóösszefüggés ('ádám = ember, 'adámáh = föld; vö. a latin homo és humus szavakkal) kifejezi azt, hogy az ember, mint testi lény, hozzá van kötve a földi, az anyagi világhoz (3:19). – A por és a test azonban magában még nem ember. Az emberré válásnak a lényege az ószövetségi hitismeret szerint az volt, hogy Isten „életnek a lehelletét” adta bele s az ember csak ebben a test-lélek oszthatatlan egységben ember. – Olvastuk az 1:20.24-nél, hogy a náfás = lélek szót olykor az állatokkal kapcsolatban is használja az Ószövetség, más oldalról viszont hangsúlyozza hogy az ösztönember nem ér többet az állatnál (Ézs 49:31; Préd 3:18). Az ember azáltal lesz magasabbrendű élőlény a többi „lelkes állatnál”, ha rendeltetése szerint személyes kapcsolatban áll az őt életre keltő Istennel. Az egész 2. rész mondai jelleggel beszél el a világ és az emberiség történetének a kezdetét, mégis „történeti” marad a maga módján és a saját földrajzi-történeti látókörén belül. A szentíró a Közel-Keleten tudja annak az emberiségnek az őshazáját, amelynek leszármazottai a bibliai korban éltek. Ez

az őshaza egy kert volt Édenben (8–17. vers). Az utóbbi szó etimológiái közül talán legjobb az, amely az akkád edinu = „pusztaság” szóból vezeti le. Így a „kert a pusztaságban” a Keleten jól ismert oázis képét idézi fel s megfelel a 2:5 helyzetképének. Az Éden aztán mint önálló szó, a hajdankor bősége, szépsége kifejezője lett (Ézs 51:3). A perzsa eredetű pardész szó és a görög fordítás nyomán honosodott meg a „paradicsom-kert” elnevezés, amely díszkertet, parkot jelent. Az Éden kertjénél is a bőven termő gyümölcsfák adják a kert jellegzetességét. (Egy mondatban említsük meg, hoy az édenkerti mondának egy változata olvasható Ez 28:13 skv.-ben, Föníciára vonatkoztatva). Az író földrajzilag is meghatározza az Éden kertje fekvését, a 10–14. versben megnevezett négy folyó közül azonban csak az Eufrátesz és a Tigris (Hiddekel) ismert előttünk. Ez viszont elég ahhoz, hogy az arméniai hegyvidékre gondoljunk, mint vízváltató területre (ez az „egy forrásból” eredés naív ábrázolásának a megfelelője). – A földrajzi meghatározásnál még fontosabb a 15. versnek a tanulsága, hogy az emberi léthez kezdettől fogva hozzátartozott a munka. A Szentírás ábrázolása szerint az ember első feladata az volt, hogy művelje és gondozza azt a földet, ahol él. A föld művelésére használt szó a héberben (ábad) jelent szolgálatot, de istentiszteletet is; a nyelv történeti fejlődése alakította ki az értelmi árnyalatokat. (Vö. a latin nyelvben a colo igével, amelyből származik a kultusz szó.) Figyelmeztet ez arra, hogy az ember lehet nemcsak művelője, hanem rabja, sőt bálványozója is a földnek.

Az Éden kertjének közepén levő „élet fája” és „tudás fája” jelképes jelentőségű. Az első azt a lehetőséget nyújtja, hogy gyümölcsétől az ember életereje, ifjúsága megújul. (Újszövetségi eschatologikus kivetítése Jel 2:7-ben.) A tudás fája nem a „mindentudással” áll kapcsolatban, hanem a „jó és rossz” szavak ismételt említéséből kivehetően az erkölcsi tudással s azt tételezi fel, hogy ember-ösünk e tekintetben nem ismerte a tudatos különbségtételt. A sancta simplicitas állapotában élt, nem tudva, hogy a természetben és magában az emberben áldásul adva levő erőket hogyan lehet felhasználni a természet és az ember megrontására. A mondottakból következik, hogy Isten nem az intellektuális tudást, a természet megismerését tiltotta el az embertől, hanem azt kívánta, hogy az ember maradjon meg ártatlanságában. Isten parancsa azonban próbatétel, amelyben elválik, hogy az ember elhiszi és elfogdja-e, hogy javára van Istennek akár parancsa, akár tiltása. Az ember felelős lény, akinek megvan adva a döntés szabadsága engedelmességre, vagy elutasításra. Ezért volt már ez az első törvény is a hívő engedelmesség próbája.

1 Móz. 2,18–25. Az asszony teremtése.

Szállóigévé lett ez a bibliai mondat: Nem jó az embernek egyedül lenni! Amit az 1:27 is kifejezett, miszerint teremtési rend az, hogy emberek éljenek egymással közösségben, az itt is megismétlődik, hangsúlyozva azt, hogy az asszony, tehát a másik ember – segítőtárs. Az a felhatalmazás, hogy az ember uralkodjék a földön élők fölött, csak az állatokra, a természet világára szólt, nem pedig a másik emberre, akit Isten nem rabszolgának, vagy személytelen munkaerőnek szánt, hanem egyenrangú segítőtársnak, felebarátnak. Az itt következő teremtési mozzanatok naivan szemléletesek s lényeges dolog annak a megértése, hogy mit akarnak hangsúlyozni. Így az állatoknál nem azon van a hangsúly, hogy az embert előbb, vagy utóbb teremtette-e Isten, hanem azon, hogy miközben az ember találó elnevezést ad az állatoknak, tulajdonságaik alapján, kiderül, hogy akadhat ugyan köztük sok hasznos élőlény, de egy sem olyan, amellyel az ember gondolatait, érzéseit közölhetné, a sorsát vele megoszthatná. Ehhez egy másik ember szükséges, a hozzá hasonló embertárs. – Az asszony teremtésénél szinte egy narkózással véghezvitt operáció képét vetíti elénk a szentíró, hogy végül a „csontomból való csont, testemből való test” felismerés által a teljes egymáshoz való tartozást fejezze ki. Ezt az összetartozást érzékelteti a nő héber elnevezése is, amit a magyar nyelv csak némi mesterkéeltséggel tud visszaadni: 'is = férfiember, 'issáh = asszonyember, nő.

A férfi és nő összetartozásának különös jelentőse a családi életben mutatkozik meg, minden generáció igyekszik új otthont, új életet teremteni magának. A férfi és nő összetartozásának, a családi élet tisztességének a legmagasabb fokú értékelése az Újszövetségben olvasható, amikor a Krisztusnak és az ő egyházának a misztikus kapcsolatát példázza (Ef 5:30–32).

A 25. vers értelmét lásd 3:7-nél.

1 Móz. III. RÉSZ

1 Móz. 3,1–7. A bűneset.

A bűneset további bibliai értékelését Róm 5:18–19-ben úgy olvassuk, hogy egy embernek az engedetlensége által sokan lettek bűnösökké és egynek a bűnesete által minden emberre elhatott akárhozat. Ádám és Éva vétke e szerint egyben az eredendő bűn kiindulópontja is. Magának a büntetnek a lényege pedig nem egy közönséges gyümölcslopás, hanem az Isten iránti bizalmatlanság, hitetlenség. (Vö. 2:17-tel.) – Ha volt valaha e történetnek mitologikus alapanyaga, azt a Bibliaíró már régen mitológiátlanította (maradványa inkább mesemotívum: a beszélő kígyó), sőt az okadatoló kérdéseket is (honnan van a verejtékes munka, a fájdalommal történő szülés, a halál) egy szélesebb körbe, a bűn, bűnhődés és a megváltó szeretet összefüggő egészébe taglalja be. A bűneset története éppen ilyen jellegénél fogva egyedülálló, nincs parallelje az ókori Kelet mítosz- vagy mondairodalmában.

A kígyó valóságos állat és ugyanakkor jelképes lény, ami úgy érthető meg, ha tudjuk, hogy a régiek a kígyó alakjában istent vagy démont láttak. Itt mint kísértő, Istennek és embernek az ellensége jelenik meg. Először elülteti az emberben a kételkedés magvát, azután meghazudtolja Istent, végül rosszindulatú féltékenységgel vádolja Őt, mintha sajnálná az embertől a tudást. A kísértő kígyóra ráillenek az evangéliumnak a Sátánra alkalmazott szavai: „Hazug ő, a hazugság atyja” (Jn 8:44), mint ahogyan az újszövetségi hagyomány azonosította is a Sátánnal: „Az a régi kígyó, akit neveznek ördögnek és Sátánnak...” (Jel 12:9).

Tanulságos a megkísértett asszony magatartása: Először ő akarja védeni a gyanúsítással szemben Istent, közben pedig észrevétel nélkül belekerül a kísértés hálójába, vonzani kezdi az ismeretlen utáni vágy és a „hátha” gondolata: hátha a kígyónak van igaza. – Jobb szóba nem állni a kísértő gondolatokkal és vágyakkal.

„A kívánság megfogván, bűnt szül” (Jak 1:15) – ez következett be az első embernél is. Bukásában elérte az Istenhez való hasonlóságnak azt a vonását is, hogy megismerte a jó és rossz közti különbséget, de ez számára tragikus ismeret, mert nem tudja úgy a jót választani és a rosszat elutasítani, mint Isten. – A tudás gyümölcsének az élvezete először vajmi kevés eredményt hozott az embereknek: észrevették, hogy mezítelenek. Ami a gyermeki ártatlanság korában természetes volt (2:25), az a más szemmel néző ember előtt (Mt 5:28–29) szégyellni és eltakarni való lett. Ebből adódott a bűneset történetének egy olyan félremagyarázása, miszerint az a nemek különbségének és a szexualitásnak a megismerése volt. Ez azonban antibiblikus magyarázat, aminek ellene mond az, hogy a fajfenntartás isteni teremtési rend (1:27–28).

1 Móz. 3,8–19. Isten ítélettartása.

Az erkölcsi tudás egyik következménye lett a bűnre való rádöbbenés, a rossz lelkiismeret feltámadása és a büntetés előli ösztönös menekülés. Közben kiderül, hogy a számonkérő Isten elől nem lehet elrejtőzni sem bokrok, sem kitérő válaszok mögé. És milyen nyomorult gyáva az ember, amikor másokra akarja áthárítani bűnéért a felelősséget: „Az asszony adta..., a kígyó vett rá...!”

A bűn büntetése átok. Negatív tartalommal az átok éppoly határozott isteni akaratkijelentés, amilyen az áldás (ld. 1:22-nél.) A kígyót először állat mivoltábanátkozza el Isten, nyomorult porban csúszó állattá. Az asszony átka a terhesség és a gyermekszülés fájdalma, azonkívül az ókori viszonyoknak megfelelő alárendelt helyzet a férje, mint ura mellett. A férfi átka pedig a fárasztó, verejtékes munka. Nem maga a munka

átok (vö. 2:15), hanem hogy fárasztó, sokszor eredménytelen az a megátkozott föld miatt, ahol vesződni kell gazzal, kártevőkkel, az időjárás viszontagságaival. – Az utolsó átokszó az egész emberiségre érvényes halál. Magasabbrendű élőlényvolta nem menti meg attól, hogy ismét porrá legyen. A bűn zsoldja a halál. Mindamellet Istennek az átká is tartalmaz valami jót. A munka, ha fáradságot is, tartalommal tölti meg az ember életét és megajándékoz az alkotás örömeivel. Az asszony kettős átkához két újszövetségi ígét kell elolvasnunk, hogy a feloldást megtaláljuk: Jn 16:21; Ef 5:28. – A legfontosabb áldást ígérő kijelentés a kígyó átkával kapcsolatos (15. vers), ahol a kígyónak, mint a kísértőnek a legyőzését ígéri Isten „az asszony magva” által. Ez az ún. proto-evangélium, az első messiási jellegűnek tartott kijelentés, amelyet így értelmezett az ősegyház és a maga módján a korabeli zsidóság is. Az eredeti szöveg szóhasználatának az árnyalatai mutatják, hogy többről van szó, mint az asszonynak a kígyótól való ösztönös irtózásától. Az asszony magva (nem az asszony és nem általában az ember) az, akiről szól a jövendölés; ő (hímnem!) tapos rá a kígyó fejére, hogy megsemmisítse azt és vele együtt az általa felidézett bűn átkát és a halál hatalmát.

1 Móz. 3,20–24. Az Éden kertjén kívül.

A 3. rész hátralevő versei még rövid összefoglalást adnak a továbbiakról. A 20 v. az első asszony nevét mondja meg, az Ószövetségben (különösen a Genezis-Exodusban) gyakori névelemzéssel, amelynél nem mindig a pontos nyelvtani forma, hanem a hangzás hasonlósága a döntő. Az Éva (héberül Havváh) azt jelenti, hogy az élet továbbadója (genetrix).

A 21. versben egy kultúrtörténeti mozzanat van. Míg a 3:7 szerint az első ruha növényből készült, később az ember felhasználta az állatok bőrét is e célra. (Az a kifejezés, hogy Isten maga csinált bőrruhákat az embernek, Isten gondviselését akarja érzékeltetni: ellátja az embert alkalmasabb ruhával, mielőtt elhagyná az Éden kertjét).

Mert az embernek el kellett hagynia első boldog lakóhelyét, hogy megkezdje küzdelmes létfenntartó munkáját az Édenen kívül. A visszavezető utat végleg elzárta Isten, amit két kép érzékeltet. Az egyik egy őrt álló kerub, az Ószövetség több helyén előforduló mennyei lény, amelynek rendeltetése, hogy Isten szent jelenlétének, trónjának az őrizője legyen (Ex 25:18 skv.; Ez 1. r.). A másik egy lángoló, villogó kard (talán a villám képe). Megkezdődött az Édenen kívüli élet, az ember tragédiájának sok fejezete, amely azonban nem maradt Isten gondviselő és megváltó szeretete nélkül.

1 Móz. IV. RÉSZ

1 Móz. 4,1–16. Kain és Ábel.

Kain és Ábel történetében a bibliáíró a „második generáció” képét mutatja be. Több vonás ugyan azt mutatja, hogy a kezdethez képest jóval hosszabb idő és fejlődés következett be, a szentíró azonban nem az emberiség szaporodásának a tempóját, a civilizáció haladását akarja itt tárgyalni, hanem egy magasabb életszint keretében azt akarja bemutatni, hogy a bűn átká hogyan terjed és súlyosbodik.

Az Édenen kívül született gyermekek neve Kain és Ábel. Az elsőnek a nevéhez szómagyarázatot fűz az író, összekapcsolva a héber qánáh = „szerez, valamihez hozzájut” igével, a másikkal a neve magyarázat nélkül is utal rövid életére: Hebel (Ábel) = „semmiség, hiábavalóság”. A két testvér a két legősibb termelő munkának, a földművelésnek és az állattenyésztésnek is a képviselője.

Tragikus összeütközésüknek a kiindulópontja: istentiszteletük. Mindketten hálaáldozatot vittek az Úrnak. (A minháh mindenfajta áldozat legrégibb közös elnevezése.) Az áldozattal egyben azt is remélték, hogy elnyerik Isten jótetszését és a további áldásokat. Isten azonban csak Ábel áldozatát fogadta kedvesen. Ennek okát két újszövetségi hely is magyarázza. (Olv. Zsid 11:4; 1Jn 3:12.) Hogy Kain áldozatát elutasította Isten, az valószínűleg nem valami külső jelből derült ki, hanem egyszerűen az áldás elmaradásából: a föld rossz termést hozott. – Emiatt Kain elcsüggedt és gonosz terveket forgatott fejében, Isten azonban a bűnre hajló embert is idejében figyelmezteti. Úgy jellemzi a bűnt, mint

valami félelmes vadállatot (az ördög, mint ordító oroszlán, 1Pt 5:8), amely az ajtó előtt leselkedik, hogy rátörjön az emberre. Nagy biztatás, hogy úrrá lehet lenni rajta Istennel (Róm 6. rész stb.).

Ádám és Éva bűnénél az Isten és ember közti eredeti viszony romlott meg, Kain és Ábel esetében az embertestvéri kapcsolat is. Kain nemcsak pusztá irigységből ölte meg Ábelt, hanem azért is, hogy a föld terméketlensége miatt emberáldozattal segítsen magán, amihez a régiek végszükség esetén szoktak folyamodni (pl. 2Kir 3:27). Talán ezt indokolja a régi fordítások többlete a 8. v.-ben: „Menjünk ki a mezőre!” Isten azonban számonkéri a kiontott vért (Gen 9:5), amely ismét ősi gondolat szerint mint a léleknek, az életnek a hordozója az égre kiált bosszúért. Kain büntetése az, hogy el kell hagynia lakóhelyét, amely már nem tartja többé el és tovább kell vándorolnia mindig újabb termőföldet keresni, közben félve attól, hogy idegenek közé kerül, akik a jöttmentet megölik. Félelmét úgy oldja fel Isten, hogy „jelet” tesz a homlokára, e jel pedig valószínűleg valami tetovált rajz, ami régebben a nemzetségi vagy törzsi kötelékhez tartozást jelezte és kifejezte, hogy az illető nem áll magában, hanem mögötte ott vannak a hozzátartozók, akiknek egy ősi emberi (ha nem is éppen emberséges) szolidaritási törvénye volt a vérbosszú. (Kain és Ábel története individuálisan van leírva, de az egész leírásból látszik, hogy ők nem egyedüli emberek a földön. Magán a Biblián belül maradva olv. Gen 5:4–5-öt: Ádám összesen 930 évig élt és nemzett fiaikat és leányokat.)

1 Móz. 4,17–24. Kain leszármazottai.

A keleti emberek nagyon számon tartják az őseiket. Ez magyarázza meg azt, hogy az Ószövetségben is sok leszármazási táblázattal találkozunk. E helyütt Kain utódai felsorolását találjuk, az elsőszülöttek vonalán vezetve a sort és jobbra csak neveket említve. Csak két névnél áll meg az író, az egyik Énók, a másik Lámek.

Énókkal kapcsolatban egy fontos kultúrtörténeti mozzanat kerül megemlítésre: az első városépítés. A Biblia, mint már mondtuk ezer éveket hidal át az egyes generációk felemlítésénél. – Ugyancsak kultúrtörténeti összefüggésben van bemutatva Lámek három fia, mint három foglalkozási ág megalapítója és képviselője: Jábál a nomád pásztorkodásé, Jubál a (vándor) muzsikosoké, Tubalkain a kovácmestereké. Az ábrázolás a maga egyszerű sémájával is kifejezi azt, hogy a különféle foglalkozási ágak a szaporodó emberiség körében specializálódnak, elkülönülnek a szükséges szaktudás révén is. A „szakemberek” azonban itt még mindig testvérek, ami jelképesen azt jelenthetné, hogy a foglalkozások elkülönülésével nem kellene föltétlenül együttjárnia az egyes csoportok vagy éppen osztályok elkülönülésének: a más-más foglalkozást űző emberek értékesíthetnék testvéri módon egymás javára is tehetségüket vagy produktumaikat.

E harmonikus lehetőséggel ellentétben viszont Lámek történetében ott kísért a kaini örökség. Gyilkosság, bosszú hatványozott méreteken terjedhet tovább, amit a „Lámek éneke” (23–24 v.) szavai fejeznek ki. Lámek ugyan dacos büszkeséggel hivatkozhatik arra, hogy elszánt emberek állnak mögötte, akik készek akár hetvenhétyszeresen is megtorolni az ő esetleges halálát, ez azonban a halandónak végül is sovány vigasz, az emberiség számára pedig egyre sötétebb jövőt jósol: ma testvérek, holnap családok, holnapután népek fognak fegyvert egymás ellen, ha csak bosszú és revánsvágy él a szívükben. – Feloldást csak a hetes és hetvenhetes számok újszövetségi ismétlődése ad: bosszú helyett tanuljunk megbocsátani, ha halál helyett életet akarunk (Mt 18:21–22).

1 Móz. 4,25–26. Sét és Enós.

A fejezet utolsó versei vigasztalást adnak, amikor visszatérnek az őszülökhöz. Ábel kihalt ága helyett új sarjat adott Isten Sét személyében. Ennek a fiát Enósnak hívták, amely név magyarul éppúgy „embert” jelent, mint az Ádám név, de inkább közrendű szegény embert. Ennek a szájába adja a szentíró először az Úr nevét a hívás, könyörgés formájában.

GENEZIS 1 MÓZES 05 - 14 rész magyarázata

1 Móz. V. RÉSZ

1 Móz. 5,1–32. Ádám leszármazottai Sét ágán.

Az 5. rész a Papi Író sematikus leírásában közli az ún. özönvíz előtti pátriarcháknak a nevét és életkorát, továbbá mindegyiknél az első gyermek születési idejét. A nemzetségi tábla a nevek hasonlóságából következően a 4:17–18-ban látott Jahvista névtáblázatnak egy más hagyományból eredő változata. Míg azonban amott a Kain-családfa végén Lámek áll, a gyilkosság és vérbosszú sötét hangulatát idéző énekével, addig itt a sort Nőé zárja le, akiben vígasztalást ad Isten az özönvíz széléhez érkező emberiségnek. Van bizonyos hasonlóság az özönvíz előtti sumér, illetve babilóni királylistákhoz is, főként a magas számadatoknál (vö.: Az ószövetségi kor története II. 1.). Jellemző azonban, hogy a sumér-babilóni listák politikai vonatkozásúak, városokról és dinasztiákról szólnak, addig a Gen 5. leszármazási táblája az idő egyenesen haladó vonalát vetíti elénk. Maguk az egyes személyek pedig ezen a messze futó vonalon ebben a szürke egyformaságban jelennek meg: született – gyermeket nemzett – meghalt. Ebből az egyformaságból csak két név emelkedik ki, Énók és Nőé, akiknek a sorsa nem a hétköznapi, a születés és a halál végpontjai közé zárt emberi élet, hanem valami több, nevezetesebb.

A nemzetségtáblázat az 1. rész teremtéstörténetéhez kapcsolódik, amikor az 1–2. v.-ben összefoglalja az ember teremtéséről már egyszer elmondottakat (Isten a maga hasonlóságára teremtette az embert, férfivá és nővé, megáldotta őket.) Új mozzanat az, hogy „ádám”-nak = embernek nevezte el „öket”. Az „ádám” itt még kollektív jelentésű, az emberi nemre egyetemesen szóló elnevezés (vö. 2:7), de a 3. verstől kezdve azonnal az első férfi tulajdonneve lesz az Ádám név. Feltűnő aztán a szóhasználat egyezése a 3. versben: ahogyan Isten a maga képére és hasonlóságára teremtette az embert, úgy Ádám a maga hasonlóságára és képmására nemzette gyermekét. Theologiailag azt jelenti ez, hogy Ádám leszármazottai, az emberiség, örökölte mindazt, amit a teremtésben az Isten-képűség méltóságában az Isten adott (olv. 1:26 magyarázatát). Persze közben volt a bűneset és annak minden átkos következménye. Az a „képmás és hasonlóság”, amit Ádám továbbadott, már nem volt ugyanaz, mint amelyet a teremtésben kapott. – Igaz, hogy papi írói szövegben a bűnesetről nem történik említés, mégis túlzás volna azt mondani a modern kommentátorokkal, hogy a Papi Író „nem tudott a bűnesetről”. A papi kör, amely a babilóni fogság idején emlékezetben tartotta és átmentette a régi szent történetek hagyományát, nyilván tudott erről is, legfeljebb nem ismételte újra és nem vont le olyan messzemenő következtetéseket, mint Pál apostol, vagy Augustinus. Elég az 5. résznek újra és újra a halált emlegető rezignált hangját és az özönvíz ítélete felé sodródó menetét átgondolni ahhoz, hogy a bűn átkát itt is jelenlévőnek érezzük. De megvan az a hálás felismerés is e képmás továbbplántálásának az említésénél, hogy ha torzult is ez a kép, lehetőségében mégsem vonta azt meg az embertől Isten, ahogyan pl. a Zsolt 8 hálás csodálkozással emlegeti az ember kiváltságos helyzetét a teremtett világban.

A nemzetségi tábla állandó keretébe a következő nevek kerülnek először: Sét, Enós, Kénán, Mahalalél, Jered. Róluk különösebb mondanivalója nincs a szentírónak. A soronkövetkező Énók (Hanók) esetében feltűnő már maga az életkora: 365 év, amint mondani szokták, egy kozmikus év, amelyben az évek száma azonos a napév napjainak a számával. Szimbolikus értéke e számnak kétségtelen s bizonyára egy teljes életpályát akar jellemezni, amely tökéletes, befejezett volt – jóllehet Énók élete végéről mást mond az író, mint a többiekéről. Halál helyett „magához vette” Isten, más szóval a testi halált elkerülhette, annak a következményeképpen, hogy Énók Istennel járt. A szűkszavú író talán ezzel a két szóval, hogy „Istennel járt” többet mond, mint ha erényeit sorolná fel, ahogyan a „szeresd az Urat, a te Istenedet!” is többet mond egy egész törvénygyűjteménynél. Ésszel természetesen azt sem lehet magyarázgatni, hogy miként kerülhette ki a testi halált, csak hihetjük, hogy Istennél ez is lehetséges. Csupán távolabbi

hasonlatként említhetjük azt, amit Pál apostol a végső időről tanítva úgy fejezett ki, hogy akik akkor élnek, nem halnak meg, csak elváltoznak (1Kor 15:51; 1Thessz 4:17).

A soron következő Metúselah (közönségesen: Matuzsálem) azzal tűnik ki, hogy őt mondja a leírás a legtöbb időt megélt embernek: 969 évet élt s halála éve egybeesik az özönvíz dátumával. Lámech életkora viszont 777 év, ami ismét egy szent kerek szám, talán ezzel függ össze az, hogy a kései apokaliptikus irodalomban ugyanolyan fontos személy, mint Énók.

A sor végén Nóé áll. Az ő nevéhez fűződik ez az etimológiai értékű megjegyzés, hogy „ő vigasztal meg minket a megátkozott földön”. (Nóé héberül Nóah összefügg a núah = megnyugszik, pihen igével.) Ez a vigasztalás minden bizonnyal abban a nagy kegyelmi tényben áll, hogy a vízözön halálába merülő emberi nem Nóé családjában menekült meg s Nóéval kötötte Isten az egyetemes szövetséget az emberiséggel.

1 Móz. VI–VIII. RÉSZ

1 Móz. 6,6:1–4. Az angyalok házassága.

Ez a rövidségében is töredékes néhány vers a legnehezebben magyarázható része az őstörténeteknek. A mai magyarázók szinte egyöntetűen mitologikus vonatkozású torzónak tartják s rokon vonásokat látnak benne azokhoz a sémita, de főként görög mitoszokhoz, amelyekben istenek és emberek nászáról van szó, aminek a következtében félistenek születnek. A Bibliáíró azonban jobbnak látja nem részletezni e történeteket, csak a kései apokaliptikus irodalom veszi fel újra a témát, azzal fejezvé be a leírást, hogy e „bukott angyalokat”, akik szörnyű zűrzavart teremtettek a földön, Isten az alvilágban külön börtönbe vetette. Erre emlékeztet az Újszövetségben 2Pt 2:4; Júd 6. verse. – Két mitológiátlanító kísérlet ismert a magyarázás történetéből. Egyik keresztyén talajon született meg s eszerint az „istenfiak” az istenfélő Sétnek az utódai, az „emberek lányai” pedig Kain leszármazottai. A másik a középkori zsidó értékelési mód, amely szerint az „istenfiak” előkelőket, hatalmasokat jelentenek (Zsolt 29:1 hasonlóságára), eljárásuk pedig közönséges zsarnokoskodás az alsóbbrendű emberekkel szemben.

Az „istenfiak” alatt azonban itt minden valószínűség szerint mennyei lényeket, angyalokat ért az író (vö. Jób 1:6; 38:7), létüket sem az Ó-, sem az Újszövetség nem vonja kétségbe és nem tartja mitologikusnak. Az emberekkel való összekeveredésüket bizonyára azért írja le itt a Biblia, hogy véleményt és ítéletet mondjon a magukat óriásoknak, félisteneknek tartó emberek vagy családok fölött. A szentíró ismerte egy Gilgamesnek a történetét, tudta azt is, hogy egyes királyok, sőt oligarcha családok isteni eredettel dicsekedtek, hogy uralomhoz és erőszakos tetteikhez való jogukat ezzel is igazolják. Ott voltak ezek az „óriások” Kánaán területén is. (Num 13:34 stb. – A héber nefilim szó görög megfelelője gigantes, ennek nyomán általánosan elfogadott az „óriások” fordítás.) – Különös, hogy az Ószövetség nem vitázik a tekintetben, hogy lehetett-e ilyen keveredés mennyei és földi lények között, de ítéletet mond fölötte azzal, hogy a belőle származó korcs nemzedéket mindenestül az özönvízbe fullasztja.

A történetben tehát nem azáltal tűnik ki az emberi gonoszság csúcspontja, hogy a bukott angyalok megrontották az emberi nem természetes életrendjét, hiszen így az emberiség csupán szenvedő fél, hanem azáltal, hogy emberek isteni származással dicsekedtek, magukat óriásoknak, hírhedett hősöknek vallották. A mennyei lények alászállása, mint hajdani mitologikus vonás, csak aláfesti az embereknek magukat óriásokká felmagasztaló gögjét.

Az özönvíz története. 6:5–8:22.

Bevezetés.

Az özönvíz bibliai leírásának két nevezetes formai vonatkozása van. Egyik az, hogy a világ legkülönbözőbb népeinél megtalálható – mondai vagy mitologikus ábrázolásban – egy mindent elsöprő özönvíz emléke, amely áradatból egy mentőhajó segítségével csak néhány ember menekült meg. Legközelebb áll ezek közül a bibliai leíráshoz a

mezopotámiai özönvízhagyomány, amelyet legteljesebb formában a Gilgames-eposzról ismerünk, de vannak régebbi változatai is, még a sumér korból is a II. évezred elejéről. Ezekhez képest a bibliai özönvíztörténet viszonylag kései feldolgozás, mindammellett nem pusztán másolata a sumér-babilóni özönvíztörténetnek, és ez nemcsak egyes mozzanatok eltérésben mutatkozik, hanem főként a theologiai ábrázolásmódban. Az összehasonlítástól semmi esetre sem kell féltenuünk a bibliai özönvíztörténetet. – A babilóni mitológikus feldolgozásban pl. az istenek összeesküsznek az emberiség kipusztítására, de tervüket megghiusítja egyik istennek az árulása, aminek a következtében egy bárkában megmenekül az idejében figyelmeztetett özönvízi hős és hozzátartozói; e fölött azonban heves vitára kerül sor az istenek között. Közben kiderül, hogy a felidézett özönvíztől maguk az istenek is megrémülnek, meglapulnak az égben, mint a kutyák, sírnak, visítoznak. Majd meg az özönvíz végén odagyűlnek az áldozat füstje fölé, mint a legyek. A bibliai elbeszélés ezzel szemben nemcsak mitológiátlanít, az egyetlen Istennek a világfölötti hatalmát ábrázolva, hanem az egész leírást úgy tagolja be a többi bibliai történetek összefüggésébe, hogy kitűnjék belőle Istennek szuverén Úr volta, aki ítéletet tart, de ugyanakkor kegyelmet is gyakorol akarata szerint.

A másik formai jellegzetesség az, hogy a bibliai özönvízleírás iskolapéldája két különböző forrásanyag összedolgozásának: a jahvista történetet a Papi Író a saját hagyományanyagával úgy egészítette ki, hogy a két réteg egymástól meglehetősen könnyen elválasztható. (Jahvista: 6:5–8; 7:1–5.7–10.12.16b–17.22–23; 8:2b–3a.6–12.13b.20–22. – Papi irat: 6:9–22; 7:6.11.13.16a.18–21.24; 8:1–2a.3b–5.13a.14–19.) Az összedolgozás ellenére is mutatkoznak szembeűnő különbségek. A J alapiratban Noé hét pár tiszta és egy pár tisztátalan állatot visz a bárkába, az áradást 40 napig tartó eső okozza. A P szerint csak egy pár állat kerül a bárkába minden fajtából, az özönvíz kozmikus katasztrófa, azaz égi és földalatti vizek árasztják el a szárazföldet, a bárkában töltött idő kereken egy esztendő. Ezekon túl jellegzetesen mutatkozik meg P részekben az írónak a teremtéstörténetből (Gen 1) ismert szóhasználata és előadásmódja. Mindez azonban nem jelent többet, mint hogy ugyanannak a történeti emlékezésnek kétféle hagyományanyag fonódott egybe, ami inkább erősíti, mint gyengíti a hagyomány realitását. (Mezopotámiából is több özönvízelbeszélés változat ismert). – A továbbiakban e forrás-megkülönböztetéstől függetlenül tárgyalhatjuk az özönvíz történetét, lévén az igazi mondanivaló és a theologiai látás azonos.

1 Móz. 6,6:5–8. Prológus.

A bevezető versek az özönvízkatasztrófa indokolását adják, amit más szavakkal 9–13 v. is megismétel. A legmegdöbbenőbb e szakaszban Istenről azt az egyébként emberi indulatot olvasni, hogy ő „megbánta”, hogy embert teremtett, annyira megromlott az emberiség. E romlottságot kétféle módon is szemlélteti az Írás. Az 5. v. szerint az ember „szívének gondolatai” teljesen rosszak, gyökerében vált romlottá, hamissá az ember érzés- és gondolatvilága. Vágyai, szándékai nem méltók az Isten képére teremtett emberhez, sőt bűnt, bajt, átkot szűlnek, gyötrelmére az egész világnak. A 11. skv. versek ki is mondják, hogy ez a romlottság az „életűtnak”, azaz a tetteknek a gonoszságában nyilvánul meg. A Biblia itt is elevenre tapint, amikor rámutat arra, hogy az embert vonja és édesgeti a maga kívánsága, azután a kívánság megfogánván bűnt szűl. (Jak 1:14–15). A gonosz tettet megelőzi a gonosz kívánság, ezért szívlelendő meg a tizedik parancsolat. – A gonosz tettek közül feltűnő módon egyet emel ki a 11–13 v., az erőszakoskodást, amely akár a testi erővel, akár a szellemi képességekkel visszaélván zsarnokoskodást, jogtiprást, osztályellentétet eredményez. Isten elhatározott ítélete szerint tehát – a 13. v. szóhasználatával élve – elérkezett a vég. Ez az eschatológikus hangzású szó egy világkorszaknak az elmúlását jelöli, ami után majd egy másik korszak következik. Isten ugyan itt nem világvégét tervez, a föld megmarad, de az élőket készűl letörölni róla, hogy majd egy új kezdetből fakadhasson valami más. Az ítélő Isten mindenesetre kegyelmes Isten marad, mert az új korszaknak a zálogául Noét és családját átmenti a következő

korba. – Nőé kiválasztásának is kettős indoka van. Az egyik röviden ennyi: kegyelmet talált az Úrnál (8. v.). A másik megjegyzés szerint ő igaz és tökéletes volt (9. v.). Az utóbbi persze úgy értendő, hogy Isten nyilvánította őt ilyennek (a „tökéletes” szó a kultuszi nyelvben az Isten által elfogadott kedves áldozat jelzője), mégis észre kell vennünk, hogy megvolt Nőében az Istennel járás készsége, a hívő aktivitás, amire tekintettel tartja számon őt is a hit példaképei között Zsid 11:7. 1 Móz. 6,6:9–7:9. A bárka.

Az utóbb említett újszövetségi textus különösen abban látja Nőé hitét, hogy komolyan vette az isteni figyelmeztetést és bárkát készített a maga és házanépe megtartására. Mások „ettek, ittak, házasodtak” (Mt 24:38), Nőé pedig sietve ácsolta a bárkát, ezt a lakásnak is alkalmas, ajtóval, ablakokkal ellátott, rekeszekre osztott hajót. A bárka héber elnevezése (tébáh) még egyszer fordul elő az Ószövetségben: ugyanez a neve annak a hajócskának, amelyben a gyermek Mózeset kitették a Nílus parti sás közé (Ex 2:3). Mindkét esetben a halálos veszedelemből az életre megmentő hajó. A keresztyénségben a bárka az egyház egyik jelképe lett, lévén az egyház is Isten eszköze arra, hogy a halálból az életre mentse át az embert. (A jelkép értelmezésénél azonban nem volna helyes a látható egyházra, vagy annak valamelyik felekezetére gondolni s ehhez még mereven hozzákapcsolni az extra ecclesiam nulla salus elvét. Inkább a kegyelmi lehetőségre kell gondolnunk, amelyet az egyházban nyújt az Isten, nemcsak egyéni üdvösségre, hanem a „szentek közössége” megvalósítására is).

A bárkában megfér egymás mellett ember és állat, farkas és bárány. Az ítélet érzése, a halál közelléte megfékezte az ellenséges ösztönöket. Egyébként abból a gondoskodásból, hogy Isten a halálra ítélt élővilágból Nőé családján kívül még egy-egy pár állatot is megment, kitűnik, hogy mennyire csak megközelítő Istennel kapcsolatban az az emberien hangzó érzés, hogy ő „megbánta” teremtő tettét. A héber nyelvben a megbánás és bánkódás, sőt részvét azonos gyökerű szavak, ami megmagyarázza azt, hogy Isten megbánásában benne van a bánkódás is (Jón 4:2), ennek következtében az is, hogy amikor ítéletet gyakorol, akkor sem szűnik meg könyörülő lenni. Már csak azért sem, mert Isten nem adja fel eredeti jó szándékait és terveit, a jelen esetben az élet megtartását. Ebből a megtartó szándékból pedig nem marad ki sem a „tisza”, sem a „tiszátalan”, az egyetemes ítéletben a kegyelem gyakorlása is egyetemes jellegű. 1 Móz. 7,7:10–8:14. Az özönvíz.

Az özönvíz mindent elborító áradatának bekövetkeztét kétféleképpen motíválja a bibliai elbeszélés: részint egy 40 napon át zuhogó eső következményeként, részint olyan kozmikus jellegű vízbetöréssel, amelyben a föld alatti kaotikus tenger (tehóm) és az égboltozat fölött levő égi óceán (vö. 1:7-nél) víze zúdult a földre. Mindez természetesen az ókori világképnek megfelelő ábrázolás, mint ahogyan az özönvíznek olyan leírása is, amelynél a víz a legmagasabb hegyeket is elborította s aztán egy bizonyos idő elteltével lefutott a szárazföldről, az ókori világkép szerint képzelhető el, amely a földet még nem gömb alakúnak tudta s a szárazföldet egy vízszintes síkú kontinensnek gondolta, amely körül és alatt terül el az óceán. Mai világképünknek megfelelő racionális magyarázatot adni nehéz, mégis figyelemreméltóak a föld különböző népeinél meglevő özönvízmondák s legalábbis illusztráló jellegűek azok a több méter vastagságú áradásos iszaplerakódások, amelyek egyes mezopotámiai városok régebbi kultúráját teremtték el (Vö. az Általános történelmi keret c. bevezető cikk II. 1. pontjával).

Az özönvíz bibliai leírásánál számunkra legfontosabb annak az ijesztő pusztulásnak a képe, ami az elfajzott, megromlott emberiség bűne miatt következett be Isten ítéleteként. Elpusztult a földön minden élőlény (7:21). Egy óriási iszaptemető borított el mindent a víz visszahúzódása után, egy szörnyű tabula rasa maradt ott, amelyen kellett elkezdődnie a világ története egy új szakaszának. A roppant katasztrófa emléke a bibliai írásokban úgy maradt meg, mint valami egyedül álló, világméretű pusztulásé, intő példaként a világ végső elmúlására, amikor majd annak a rendelt ideje elérkezik, helyet adván egy új teremtésnek (Mt 24:37–39; 2Pt 3:6–7).

Nóé bárkája a Biblia szerint az Ararát hegység egyik csúcsán feneklett meg (8:4). Ez a vidék Arméniának egyik része, melyet a babilóniak Urartu néven neveztek. Az emlékezés tehát ugyanabba az irányba mutat, mint az Éden kertjénél: a Tigris és Eufrátesz folyók forrásvidékére (2:10–14). – A következő epizód (8:6–13) mesélő modorban és a babilóni özönvítörténet megfelelő részéhez feltűnő hasonlósággal mondja el, hogy Nóé az ablakon át kibocsátott holló, illetve galamb révén tudta meg, mennyire apadt már le a víz. – Amikor a galamb másodszor tért vissza, egy olajfalevelet hozott a csőrében. Ez a „békegalamb” szimbólum eredeti képe, ahol az örökzöld olajfalevél az új élet reménységét jelképezi, mint Isten megbékélésének az üzenetét. A harmadik alkalommal már nem tért vissza a galamb (amely egyebütt a szabadon szárnyalás jelképe is, Zsolt 55:7). Helyet talált magának a felszáradt földön. Nóé és a vele levők is elhagyhatták a bárkát.

1 Móz. 8,8:15–22. Nóé hálaáldozata.

Isten „kibocsátó” felhívása arra, hogy a bárkában levők lépjenek ki a földre és kezdjenek új életet, nemcsak parancs, hanem áldás is. A „szaporodjatok és sokasodjatok a földön” szavak emlékeztetnek a teremtéstörténetnek arra a részére, amikor az élőlényeket és az embert útjára bocsátja Isten. A szavak megisméltése a teremtési rend és kiváltság megújítását fejezi ki.

Nem szól a Biblia arról, hogy amikor Nóé kilépett a szárazföldre, kétségbeesett-e a szörnyű pusztulás láttán, vagy ellenkezőleg, büszkévé tette-e az a gondolat, hogy ő a kiváltságos megmenekült, szinte övé az egész föld. Ellenben olvasunk arról, hogy legelső tette volt hálaáldozatot mutatni be megmentő Istenének. Áldozata „kedves illatként” (ez a szívesen fogadott áldozat jelzője, Lev 1:9) szállt az ég felé. – Az áldozat elfogadásához fűzött ígéretben Isten „reális látása” tükröződik. Ő tudja, hogy az ember szívének az indulatai (vö. 6:5) nem lesznek jók ezután sem. Ő mégsem akarja többet ilyen módon elpusztítani a földet. Ezután az évszakok, a „munkák és napok” meg nem szűnnek. A természet rendjének ez a ciklikus jellegű tovahaladása pedig nem unalom és nem a gondoknak a munkáknak a kényszerű ismétlődése, hanem az élet fennmaradásának az áldása, amelynél a keretet biztosítja a világot fenntartó Isten, az embernek pedig lehetőséget ad arra, hogy tartalommal, emberhez méltó munkával ezt a keretet kitöltse. – Így zárul le e világkatasztrófa leírása az új élet ígéretének kegyelmes kihirdetésével.

1 Móz. IX. RÉSZ

1 Móz. 9,1–7. Törvények a megújult világ számára.

A 8:21–22-ben foglalt (J fogalmazású) történet párhuzamát és kiegészítését találhatjuk a Papi Író következő mondataiban. Először az új világ rendjének az alaptörvényeit olvassuk (1–7 v.), majd Isten ígéreteit szövetségi elkötelezés formájában (8–17 v.).

A babilóni özönvítörténet a főhősnek az apoteózisával, halhatatlanná válásával végződik. A bibliai történetben viszont Isten lehajlik az emberhez, hogy megáldja mint embert és megújítsa a teremtésben adott emberi kiváltságait. Az ember továbbra is a legfelső helyet foglalhatja el a világban, elszaporodva birtokba veheti a földet és azt terített asztalnak tekintheti továbbra is. Az 1:29-ben mondottakkal szemben azonban nemcsak a növények és gyümölcsök, hanem az állatok is eledelül szolgálhatnak az embernek. Az ember tehát nemcsak fölötté áll az állatoknak, hanem üldözi és elejti őket, azok pedig rettegnak a rájuk vadászó embertől.

Eltiltja azonban Isten az embertől az állatok vérének a megevését. Ennek a magyarázata az a gondolat, mely szerint a régi ember a vért lélekhordozónak, más szóval az életerő székhelyének tartotta. Az életet azonban Isten adja, ezért az az övé, neki kell áldozatként odaadni. (Vö. Lev 17:11 skv. magy.). A bibliai tiltásban van bizonyos tiltakozás is azzal a pogány hiedelemmel szemben, mely szerint főleg szentnek tartott állatok vérének a megevése isteni erőt ad élvezőjének. Amikor később az Újszövetségben e szakrális kötöttségek megszűnnek, maga az ószövetségi tilalom is feloldódik; megtartása törvényeskedéssé válna.

Sokkal nagyobb jelentőségű ennél az a másik tilalom, amely az emberölésnek akarja útját állni.

Figyelmeztetést ad az isteni törvény, amikor emlékeztet a vérbosszú végzetes fenyegetésére, amely nem törvény, hanem átok (vö. 4:15.24). A 7. vers ismétlése éppen arra figyelmeztet, hogy az ember hivatása az, hogy elszaporodjék a földön, nem pedig az, hogy egyéni, vagy országos méretű bosszúállással, gyilkosságokkal vagy háborúkkal írta egymást. – A bosszú átkának az emlékezetbe idézésén túl még súlyosabb intés az, hogy Isten maga fogja számon kérni a gyilkostól a kiontott vért. Majd később egy más szintű szeretettörvény megtiltja a személyes bosszúállást (Lev 19:18) s e törvényt a Római levél együtt idézi azzal a másik ószövetségi textussal, hogy Istené a bosszúállás joga és véghezvitele (Róm 12:19 vö. Deut 32:35). Istennek a személyesen számonkérő és büntető ítéletét persze ismét csak az Őt ismerő hit érzékeli, amely az eseményekben nem sorsfordulatokat lát, hanem azt a tényt, hogy rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni. (Olv. pl. 2Sám 12:9 skv.).

1 Móz. 9,8–17. A Nóéval kötött egyetemes szövetség.

Az özönvíztörténetnek és záradékának a bibliai ábrázolásán következetesen végighúzódik egy gondolat: Isten kegyelemből tartotta életben Nóén keresztül az emberiségnek és az élővilágnak a maradékát. Kegyelemből tartja meg továbbra is a világot, tudva, hogy az ember nem lesz jobb, mint volt (8:21). Mégis elfogadja ezt a világot és az embert ilyen állapotában is, sőt különös kegyelemmel kezd el munkálkodni a megváltásra szoruló világban s ennek a kifejezési módja a szövetség.

A szövetség (berít) emberi vonatkozásban szerződést jelent, két félnek a kölcsönös kötelezettségvállalását valamilyen ügyben (pl. 1Sám 20:13–15; 1Kir 5:8–12). Egészen rendkívüli formája a szövetségnek az, amikor Isten hajlandó szövetségre lépni az emberekkel, a pátriarchákkal, Izráel népével, vagy a Dávid házával. Kegyelmi tett ez, a szolidáris Isten segítségének a felkínálása, amit az ember nem kívánhat, nem kezdeményezhet, csak hitben elfogadhat. A szövetség azonban kegyelmi jellege mellett is kétoldalú. Isten segítséget, szabadítást, üdvösséget kínál és ad, viszont hitet és engedelmességet kíván, ahogyan a jelen szövetséget is megelőzték Isten törvényei.

Isten szövetségkötésének az első formális leírását itt találjuk a Bibliában (visszautalással a 6:18 ígéretére). Ez a szövetség egyúttal a legszélesebb körű s Nóén keresztül az egész emberiségre, sőt a világra vonatkozik. Isten ígéretet tesz e szövetségben arra, hogy nem pusztítja el többé özönvizzel a világot. Isten maga elkötelezése feltétel nélküli. Szövetségét pedig megpecsételi egy látható jellel, emlékeztetésül a biztató ígéretre. E jel a szivárvány tüneménye: a tovazúgó zivatarok után úgy tűnik fel a szivárvány íve, mint egy hatalmas íjj, amelyből kisuhanak a nyilak s félre van téve pihenésre, hogy többet ne ártson. – Ez a naív kép nem fizikai magyarázata a szivárvány képződésének, hanem egy biztató jelkép azok számára, akikben van fogékonyság a lelki képek megértésére. Biztatás arról, hogy a viharos elemek fölött ott él, tündöklök és uralkodik a szövetséges Istennek világot átfogó és megtartó szeretete.

1 Móz. 9,18–29. Nóé és fiai.

Az özönvíz utáni új korszak egyik jelentős eseményének mondja a Biblia a szőlőművelés kezdetét. Úgy vehető ez, mint egyik mozzanata a Nóéhoz fűződött várakozásnak: Ő vigasztal meg a megátkozott termőföldön (5:29), lévén a szőlő és a bor a Bibliában az életnek, a vidámságnak és a vigasztalásnak a jelképe (Zsolt 104:15; Péld 31:6–7). Nóé esetén azonban szemlélteti az író a bor veszedelmes hatását is. Nóé részegsége ugyan magában véve még nem jelenti Nóé „elbukását”, sátrában öntudatlanul fekvé nem követett el semmi rosszat, de botránkozás tárgyává vált. Egyik fia, Hám, csúfot is üzött belőle, két testvére, Sém és Jáfet viszont igyekezett eltakarni apjuknak szégyenét.

Ennek az elbeszélésnek le lehet vonni az individuális erkölcsi tanulságait (részegség-józanág), van azonban egy tágabb kitekintése és jelentősége is. Maga az elbeszélés csak expozíció, bevezető a 25–27. versben levő áldó, illetve átkozó mondásokhoz,

amelyek személy szerint Nőé fiaira szólnak, mégis a 10. rész sémájára gondolva, népekre, fajokra vonatkoztatva értendők.

Nőé mondásai bizonyos rangsorolást fejeznek ki a népfajok közt. Nőé három fia az ókori Közel-Kelet három népfaját képviseli s az eredeti mondás Sém és Jáfet utódait, a sémitákat a kaukázusi, dél-európai népeket fölébe helyezte a jobbra afrikai sötétbőrű Hám-ivadékoknak. (Megjegyzendő, hogy a régiek nép- és nyelvcsaládonkénti besorolása nem egészen felel meg a mai felosztásnak, vö. a 10. résznel.) – A biblia-író azonban már a 18. v.-ben megjegyzi, hogy Hám Kánaán ősatyjaként tekintendő s ennek megfelelően mindazt a szégyentelenséget, ami a történetben Hám rovására van írva, az író a kánaániakra vonatkoztatja, akikről köztudomású volt, hogy még kultuszukban is a bor féktelen orgiák felidézője volt. Nőé mondásai így szűkebb körre határolódva aktualizálódnak s értelmezésük a következő: Sém „sátra” az ígélet földjét jelenti, ahol az Úr letelepítette a sémitáknak üdvtörténetileg legfontosabb ágát. Ábrahám utódait, Izráel népét. (Vö. 11:10 skv.). E „sátorban” azonban Isten lakást engedett Jáfet utódai közül az Izráellel szomszédos filiszteusoknak is (Ám 9:7), míg Kánaán őslakóinak a maradéka lassanként szolgasorsra jutott. – Ha már most van itt valami nyoma a faji megkülönböztetésnek, az egykori népek uralkodó és alárendelt helyzetének, úgy annak az alapját nem az önkényes felsőbbrendűség gondolata képezi, hanem az a féktelen és szégyentelen valláserkölcsi helyzet, amely a kánaániaknál volt tapasztalható s melynek egy kirívó példáját a Sodomáról szóló történet mutatja be (Gen 19. rész). – Megjegyzendő még az a jellegzetesség, hogy Nőé mondásai közül a Sémre vonatkozó tulajdonképpen az Úrra, Sémnek az Istenére mond áldást, gondolva arra a helyzetre, amikor Sém utódai, Izráel népe már hálával gondolhatott a beteljesült ígéretekre. E mondásnak messiási vonatkozása ugyan nincs, de magában véve is sokat mondó, mint az áldásokért kifejezett magasztalás.

1 Móz. X. RÉSZ

1 Móz. 10,1–32. A népek eredete.

A 10. rész annak a kegyelmes ígéletnek a teljeseését mutatja be, amelyet a 9:1.7-ben olvashattunk s amely szerint az emberiség újból elszaporodhatik és birtokba veheti a földet. Nőé utódai vannak itt felsorolva generációkon keresztül, úgy azonban, hogy a leszármazottak nemcsak személyeket, hanem elsősorban népeket jelentenek. Az embertestvériség, népi rokonság jele alatt kell olvasnunk e leszármazási táblázatokat. Ilyenfajta felsorolásokkal, mint az ókori világot feltérképező kísérletekkel más népeknél is találkozunk, legalábbis az újbabilóni kortól kezdve. Valószínű, hogy a Papi Író, akitől származtatható e táblázatos felsorolás kiegészítő és összefoglaló része (1–7.20.22–23. vers), ismerte korának világtérképeit s ennek felel meg szélesebb körű áttekintése s néhol a későbbi történeti viszonyok ábrázolása.

Nép- és nyelvrokonság tekintetében ez a táblázat nem fedi egészen a mai képet a sémiták, hamiták és jáfetiták faji meghatározása és besorolása tekintetében. Inkább a földrajzi elhelyezkedés, valamint az egykorú történeti kapcsolatok ábrázolódnak ki. Éppen ebben a történeti emlékezésben található e fejezet leszűrhető tanulságai.

A régebbi (J) táblázat a következő területi egységekre van tekintettel: Mezopotámiára, a Sineár földjének (a régi Sumér és Akkád területének), továbbá Asszíria főbb városainak a felsorolásával (10–12. vers). – Egyiptomra, amely meglepő módon kapcsolatba van hozva Krétával és a filiszteusokkal (13–14. vers). – Kánaánra, amelynek „elsőszülettei” közt szerepelnek a Föníciát képviselő Sidon és a hettiták. Azután következnek a tulajdonképpeni Kánaán területén Izráel előtt élt apró-cseprő népek (15–19. vers). – Végül Sém utódaiként az Arab-félszigeten lakó néptörzseket találjuk felemlítve (21.25–31. vers).

A P adatai elsősorban Jáfet ágán adnak a későbbi századoknak megfelelő települési képet. A 2–3. vers a Fekete-tenger melléki népcsoportokat sorolja fel, a 4. vers viszont „Jáván fiait” említi, akik alatt a jónok, tehát általában görögök értendők. Ezek a „szigetlakó népek” az Égei-tenger szigeteit és partvidékeit vették birtokba, innen indultak tovább

gyarmatalapító kirajzásaik (5. vers). – Érinti a felsorolás itt is a hamita Egyiptomot és Etiópiát, bibliai nevén Kúst (6–7. vers). – Nevezetes azután a kelet felé történő kitekintés, ahol az író Sém ágáról származtat olyan más-más népcsaládhoz tartozó népeket is, amilyen volt Élám és Assúr, vagy Lúd (Lydia) és az arámok (22. vers). – A két táblázat egymás mellett látása azt mutatja, hogy a századok múlásával hogyan tágult a világtérkép ismerete, továbbá hogyan módosult a népek és birodalmak helyzete: egyik legjellegzetesebb példa erre az, hogy a P korára a hettita birodalom már eltűnt, említés sem történik róla.

A J leírásnak van egy külön kiemelkedőnek látszó megjegyzése Mezopotámiával kapcsolatban, amely Nimródról, a legendás vadászkirályról szól, aki „hatalmaskodni kezdett” a földön. A kifejezés, különösen a 10. vers kiegészítésével nem csupán a hazai despotizmusra, hanem a hódító hatalmaskodásra vonatkozik: az egykori városállamok leigázására és nagyobb birodalomban való egyesítésére. Ki volt ez a legendás Nimród? – erre a kérdésre biztos választ adni nem lehet. (Legkevésbé keverendő bele az ún. hunmagyar mondkörbe. A hatalmas vadász jellemzés – amelyhez még hozzájárul „az Úr előtt” kifejezés superlativusa, vö. Jón 3:3 – az ókor bármelyik nagy uralkodójára ráillik, így pl. a jól ismert Gilgamesre, Uruk (a 10. versben Ere) város félistennek tartott királyára, akinek egyik mellékneveként ismeretes a Nin-Marad, vagy Nin-Martu jelző (Az első olvasási forma jelentése Marad város ura, a másodiké Martu = a nyugati országok ura). Később az asszírok saját nemzeti hőroszukat nevezték Nimródnak (Mik 5:5), az ókori Kalah város (11–12. vers) mai neve Nimrud. Történeti emlékezések vannak tehát ebben a fejezetben az emberiség elszaporodására, a föld benépesedésére nézve. „Népek, nyelvek és ágazatok” válnak szét, alapítanak városokat, országokat, sőt hódító háborúk útján birodalmakat. A „nagy vadászok” népekre és országokra is vadásznak s az ókori Kelet történelme a Kr. előtti III. évezred közepétől kezdve jóformán birodalmak vetélkedése a világhuralomért. De ha az emberiség elszaporodásának szükségszerű következménye volt is a szétszéledés (népvándorlások) és a népekre tagolódás, egy dolog nem volt rendeltetészerű: az egymás fölötti erőszakoskodás, a hódító törekvés. Ha a föld „lakott világgá” lett, az oikoumené-t nem kellett volna vadászterületté tenni, sőt mindig emlékeznünk kellene arra, hogy a népek egy családból eredő testvérek.

1 Móz. XI. RÉSZ

1 Móz. 11,1–9. Babel tornya.

A Babel tornyáról szóló mondai jellegű elbeszélés végső fokon arra ad magyarázatot, hogy hogyan széledt el szerte a világon az emberiség és hogyan keletkeztek a különböző nyelvek. Eközben azonban több nevezetes történeti emlékezés bontakozik ki előttünk. Az első az, hogy a folyók mentén népvándorló csoportok telepedtek meg és kultúrát teremtettek, így pl. a Tigris és Eufrátes alsó folyása mellett, az ún. Sineár földjén (vö. 10:10) a sumérok. Külön nagy feladatot jelentett ezen a sík területen az építkezéshez szükséges kőnek a pótlása, amit az égetett téglá feltalálásával oldottak meg. Mészke híján pedig mész és malter helyett aszfaltot használtak, ami Mezopotámiában rendelkezésre állt. E történetben két mozzanat (nem két külön hagyomány) fonódik össze: egy városnak és egy toronynak az építése, közülük nevezetesebb szerepe az utóbbinak van. A „torony” tulajdonképpen nevének megfelelően (héberül migdál) erődöt, fellegvárat jelent, amilyent a nagyobb keleti városokban védelmi célra szoktak építeni (Bír 9:51). Itt azonban – Babilonról és Isten elleni lázadásról lévén szó – mégsem ilyen fellegvárakra kell gondolnunk. Babel tornya a mezopotámiai városok teraszos, ún. zikkurat-templomainak a típusa, amelyekről bebizonyosodott, hogy mesterséges hegyeknek szánták építőik: A régi emberek az istenek lakóhelyeiül egyes „égig érő” szent hegyeket tartottak s a hegyekből a sík vidékre vándorló sumérok amolyan Olympos-pótléknak szánták óriási teraszos templomaikat. A legnagyobb ezek közül éppen Babel városában állt (kb. 90×90 m alapterületű és ugyanolyan magasságú volt) úgy hívták, hogy Etemenanki = „Az ég és föld fundamentumának a háza”, Maga a Babel név pedig azt jelenti, hogy „az isten(ek) kapuja”.

Az eget a földdel összekötő hely, az istenekhez vezető út és kapu volt hát ez a lépcsőzetes templom, a Bábel tornya. (Jákób előtt álmában egy ilyen lépcsőzet rémlett fel s erre mondta, hogy az „Istennek háza és az égnek a kapuja” (Gen 28:12.17).

Történetünk rosszalóan állítja elénk az itt szereplő emberek város- és toronyépítő magatartását. A Biblia-író ugyan nem kultúraellenes, de érzékelteti, hogy a kultúrateremtő ember ki van téve az önbálványozás veszélyének. „Szerezzünk magunknak nevet!...” – mondják a toronyépítők, s a (hír)név itt hasonló értelemben áll, mint a 6:4-ben, az „óriásokkal” kapcsolatban. Ott kielemezhető volt egy olyan tendencia, amelynél az ember félistenként magasztalja fel magát. Itt a „hegyet teremtő” ember a földet az éggel akarja összekapcsolni, közvetlen utat akart magának oda biztosítani, zsákmányul akarta megszerezni azt, ami kegyelmi ajándék.

Rosszallólag említi az író azt is, hogy az emberek nem akartak szétterjeszkedni a földön, ami pedig teremtésbeli kiváltságuk és rendeltetésük volt. Az együttmaradás ugyan jelenthet erőt, de jelenthetett ugyanolyan kísértést is, mint a hírnevessé válás kívánása. – Nem felejtendő el közben, hogy itt is a bűneset után vagyunk, amikor egyéneknek és közösségeknek a nagyra törése újabb és újabb átkokat idézhet fel. S ez még a tetteiknek csak a kezdete – mondja Isten –, mi mindent fognak még elkövetni?! Ez a szorongó kérdés kíséri az emberiség részéről is mindmáig a nagy felfedezéseket: mire fogják felhasználni, jóra-e vagy rosszra? A történet szerint Isten beleavatkozott a kétes értékű hírnévre törő emberek vállalkozásába. Összezavarta beszédüket, a toronyépítés abbamaradt, a különféle nyelvű népcsoportok pedig szétszéledtek a világon. Ez utóbbi ábrázolásban ugyan az ok és okozat sorrendje fölcserélődik (történetileg a szétvándorlás után következik be a nyelvek és dialektusok kialakulása), ez azonban csak a mondai jelleg következménye, amikor a leírás egy szinten, egy pontba sűrítve mutatja be a történeteket. Ugyancsak a mondai jelleghez tartozik az az inkább írói, mint antropomorfikus naív jellemzés, hogy Isten „leszáll” végtelen mennyei magasságából, hogy megnézze, mit csinálnak itt lenn az emberek. – A nyelvek „összezavarása” a Bábel név etimológiáját is akarja adni, inkább csak hangzásbeli hasonlóság alapján, a bálal igéből (9. vers). A Bábel név ilyen magyarázatában van valami abból is, hogy a világváros utcáin szinte mindenféle nyelvű ember beszéde hallható, egy „bábeli zűrzavarba” olvadva. A legvégső negatív eredmény lett aztán a nyelvek különbözősége miatti meg nem értés, ami egyelőre a szakadékokat mélyítette ki az emberek és népek között s ezeket nem csupán az idegen nyelvek megtanulásával, hanem az ökumenikus megértésre törekvéssel lehet majd áthidalni, aminek a típusa a pünkösdi történet lett (ApCsel 2:7–11).

1 Móz. 11,10–32. Sém leszármazási vonala Ábrahámig.

A Szentírás a világ története menetében megjelöl egy egyenes vonalat, egy leszármazási ágat, amely utat mutat egy jövődől cél, a megváltás isteni tette felé. Az 5. rész Ádámtól Nóéig húzott egy ilyen vonalat; Ádámtól Nóéig, a romlás kezdetétől a „vígasztalódás”, az új világkorszakba átlépő emberiség felé. Hasonló vonalat rajzol most az író Nóétól Sémén keresztül Ábrahámig, akiben egy új vigasztaló ígért, sőt szövetség részese lesz az emberiség. A vonalnak van természetesen továbbfolytatása is, amit Jézus felől visszatekintve az Újszövetség is igyekszik rögzíteni. (Vö. Lk 3:23–38).

A leszármazási vonal leírása formailag csaknem azonos az 5. rész sémájával (lévén szintén P leírás). Maguk a nevek azonban jobban történeti közelségbe jönnek. Legfontosabb közülük Sém, akin mint ösatyán keresztül továbbjaradzik az isteni üdvterv, jelentőségét kiemelte már a 9:25. Egyébként a Sémétől Pelegig terjedő neveket közölte a nemzeteknek, mint Nóé utódainak a 10. részben olvasható felsorolása. A névlistából egyesek, mint Peleg, Sérúg, Náhór és különösen Hárán, mezopotámiai tartomány-, illetve városnevekként is ismertek. Terah (Táré) és Ábrahám pedig személynévként is kimutatható a Kr. előtti II. évezredből. A leszármazási vonal vég- és célpontja e fejezetben Táré és családja, köztük Ábrahámval. A 27–32. vers külön szakaszt képez a leírásban. Nemcsak az elsőszülött nevét tudjuk itt meg, mint az előzőekben, hanem a közeli

rokonságát is, akikhez a bibliai történet még visszatér. A legfontosabb dolog azonban annak a közlése, hogy Táré, aki bizonyára amolyan félnomád sorban élő család feje volt, elhagyta lakóhelyét, Ur-Kaszdimot (az ősi dél-babiloni Ur városával szokták azonosítani) és elvándorolt hozzátartozóival együtt az észak-mezopotámiai Hárán városába. Ezt a tényt a bibliai hagyomány is Ábrahámnak Ur-Kaszdimból történt közvetett kihívásának szokta tekinteni (vö. Gen 15:7; ApCsel 7:2), jóllehet a közvetlen elhívó szó Háránban hangzik el hozzá (Gen 12:1). Jele ez annak, amiről egyébként ez az egész előre tekintő fejezet is tanúskodik, hogy Isten már a szülőkön, elődökön keresztül készíti választottainak az útját, az ő céljainak megfelelően. – Pusztá formáságként jegyzendő meg, hogy Ábrahám neve a 17. részig a rövidebb Ábrám alakban fordul elő. Jelentőségét lásd 17:5-nél.

1 Móz. XII. RÉSZ

1 Móz. 12,1–3. Ábrahám elhívása.

Ábrahámot (régebbi nevén Ábrámot, vö. 17:1–6 magy.) tulajdonképpen régi lakóhelyéről, Háránból hívta ki Isten, hogy (folytatva apja vándorútját) költözzék át Kánaánba. Ez a hívás személyes jellegű, ezért szinte példája lehet annak, hogy mit jelent Isten elhívása és az erre adott engedelmes válasz, az Istenhez kapcsolódó életben.

Az elhívás először is egy régi életből való kihívást jelent: Ábrahámot egy pogány környezetből hívta ki Isten, lévén Hárán városa is a holdkultusz egyik középpontja. Az elhívás elfogadása lemondással, látszólagos megszegéssel jár együtt. Ábrahámnak el kellett hagynia lakóhelyét, családi és rokoni körét, hogy szinte egyedül induljon el egy idegen országba, ahol ő, mint „jövevény”, polgárjog és rokonság védelme nélkül állt. Az elhívásban azonban Isten nemcsak szegényít, hanem ajándékaival gazdagít is.

Isten gazdagítása először – a hitet részben erősítő, részben próbára tevő – ígéretekben áll. Ábrahám elhagyta rokonai körét, ehelyett azt az ígéretet kapta, hogy lesz új családja úgy, hogy egyenesen egy nagy nép ősatya lesz. A „nép” szó héber megfelelője itt gój, ami ritkán használatos Izraelre, inkább a rajta kívül álló népeket hívja így az Ószövetség. Jel ez arra nézve, hogy az ígért „nagy nép” körébe, az Ábrahám-utódok közé, odatartoznak minden nép közül a hitből valók (Gal 3:7 skv.). – A „nagy név” adományának az ígérete azt jelenti, hogy Ábrahám emlékezete fennmarad a kései utókorban is. Ábrahám neve a legnagyobb volt a Krisztus korabeli zsidóság előtt is, az ősatya nevére való hivatkozás az ígéretek öröklésének a záloga volt (Jn 8:33.39).

Az ígéretek között szinte döntő jelentőségű az „áldás”, e szó különböző formákban variálódik (megáldalak, légy áldássá!, áldóidat megáldom), ezek mindegyike az élő Isten szolidaritását, megsegítő készségét fejezi ki, ugyanúgy, mint az ellentétes „átkozóidat megátkozom” ígéret. Ábrahám tehát nem lesz oltalom nélkül az új országban. Figyelemreméltó, hogy az áldás megvalósítandó életprogram is: „légy áldássá” azok közt az emberek közt, akikkel majd összeköt sorsod! Végül az áldó ígéretek közül legnagyobb az, amely azt mondja, hogy „megáldatnak benned a föld összes nemzetségei”. A passzív „megáldatnak” fordítás (a kevésbé értelmes visszaható alak helyett) nyelvtanilag helytálló s miután ennek az ígéretnek ismétlődésénél a „benned” szó helyett „a te ivadékodban” kifejezés áll (pl. 22:18), ezt a mondatot nem ok nélkül tartották régtől fogva a legelső messiási jövendölések egyikének. (Vö. Gal 3:8.16).

1 Móz. 12,4–9. Ábrahám Kánaánba vándorol.

Az elhívás során döntő mozzanat az, hogy az ember tud-e engedelmeskedni a hívó szónak és tudja-e érzékelni az ígéretekben „a nem látott dolgok valóságát”. Ábrahám engedelmisségét ez a szimpla szócsera mondja meg, hogy „és elment”, de ebben mégis benne van az új élet kiindulópontja. A 4b–5. v. summázó kiegészítése nemcsak a későbbiekben jelentőssé váló magas életkorát mondja meg, hanem azt is, hogy bár Ábrahám egymaga volt az elhívásnak és ígéreteknek a részese, mégsem egyedül indult vándorútjára. Feleségén és unokaöccsén, Lóton kívül elég nagy számú szolgaszemélyzet ment vele, aminek az említése segít Ábrahám körülményeinek a reális elképzelésénél.

Ábrahám „házanépe” egész kis karavánt képezett, melynek az élén mint úr és családfő ott állt a pátriarcha Ábrahám. Egyre gazdagodva, szaporodó nyájaival vándorol újabb és újabb legelőt keresve. Tekintélye pedig megvolt Kánaán városkirályai előtt is (Gen 14:18; 21:22).

(Az Ábrahám nevéhez hasonlóan Sára neve is Gen 17:15-ig más formában szerepel Szárj = „úrnő, fejedelemasszony”).

Az első hely, ahol Ábrahám huzamosabb ideig megtelepedett, Sikem volt, a híres régi kánaáni város a Garizim-hegy tövében. A 6–7. v. hatalmas ellentétet fejez ki egymás mellett. Sikem határában volt egy szentnek tartott tölgyfa, azzal a jelzővel, hogy „tanító” (móräh), bizonyára az a hiedelem fűződött hozzá, hogy lombjainak a susogásán keresztül valamely istenség ad tanítást, kijelentést. A régi vallások történetéből ismert az ilyen pogány hiedelem. – Ezzel szemben Ábrahámnak „megjelent” az Úr, persze nem valamilyen testi formában, hanem egy közelebről meg nem határozott módon érzékelhette Ábrahám a jelenlétét. Megértette azonkívül az Úrnak azt az ígérését, hogy Kánaán földjét egykor majd az ő utódai fogják bírni. – Ábrahám ezt az ígérést is csak hitben fogadhatta el, hiszen egyelőre gyermeke sem volt, de hogy a hit készsége megvolt benne, azt bizonyítja válaszája: az oltárépítés, nyilván áldozat bemutatása céljára, és az Úr nevének imádságban történő hívása. Ez a tette még több helyütt ismétlődik: Kánaánban megjelentek az első oltárok az Úr tiszteletére és kijelentései emlékének az őrzésére. – Mert a nomád Ábrahám vándorolt tovább az országban, a Negeb = „Délvidék” nevű s a Holt-tengertől is délre eső sivatag határáig.

1 Móz. 12,10–20. Ábrahám és Sára Egyiptomban.

Palesztina éghajlatából (lásd a földrajzi bevezetést) következik, hogy ha az időszakos esőzések közül valamelyik olykor elmarad, akkor szárazság, nyomában pedig éhínség szokott bekövetkezni. Az éhség elől a könnyebben mozgó csoportok rendszerint Egyiptomba szoktak átköltözni, mert a Nílus völgyében bőven termett gabona mindig. Így indult útnak egy ínséges esztendőben Ábrahám is Egyiptom felé. Nem minden aggodalom nélkül való volt egy ilyen expedíció, hiszen Egyiptomban, ahol Ábrahámék megint csak jövevények voltak, ismét ki lehettek téve erőszakoskodásnak, pl. annak, amiről e fejezetben szó van, hogy egy-egy szép asszonyt pénzért vagy erőszakkal elvesznek hozzátartozójától. Ábrahám ezt a helyzetet úgy próbálta áthidalni, hogy eltitkolta, hogy Sára a felesége, sőt rávette arra, hogy hugának mondja magát. E féligazság révén (Gen 20:12 szerint féltestvérek voltak) Ábrahámtól elvitték ugyan Sárát a fáraó háremébe, de Ábrahámnak gazdag árat fizettek érte.

Van olyan magyarázat, amely szerint ennek az elbeszélésnek a célja az, hogy Sára szépségét és Ábrahám leleményességét magasztalja. Mint bibliai történetnek azonban más vetülete is van, és itt – miután a bibliai történetek nemcsak vonzó, hanem követésre nem méltó példákat is állítanak elénk – meg kell látnunk azt, hogy Ábrahám alakjára árnyékot vet az, hogy a teljes igazságot elhallgatta, feleségét pedig egyszerűen kiszolgáltatta az egyiptomiaknak. Ábrahám itt nem állt a hitnek azon a magaslatán, mint sokhelyt egyébütt: áldozatává vált a kísértés két leggyakrabban előforduló formájának, a félelemnek és a gazdagodás vágyának. A Biblia reális emberábrázolására viszont jellemző ez az őszinteség, amikor kendőzetlenül megmutatja, hogy a „szentek” is kísértéseknek kitett emberek voltak, akiknek az erőtelensége ellenére munkálkodott sokszor az Isten ereje.

A továbbiakban Istennek kellett közbeavatkoznia, hogy Sára áldozatul ne essék. Közelebről meg nem nevezett csapásokkal sújtotta a fáraót, aki – a keleti ember gondolkozásmódjának megfelelően – kereste az okozati összefüggést, és a csapásokat összekapcsolta az idegen asszony odahozatalával. A bibliai elbeszélés itt különösen szűkszavú, nem mondja meg, honnan tudta meg a fáraó, hogy Sára Ábrahámnak a felesége. (Részletesebbek a párhuzamos történetek, vö. Gen 20:3; 26:8–9). Tény az, hogy visszaadta az asszonyt férjének. És itt Ábrahámnak, Isten választottjának, el kellett

tűrnie, hogy egy pogány embertől kapjon erkölcsi rendreutasítást. A Sáraért adott ajándékokat ugyan nem vette vissza a fáraó, de Ábrahámot kitoloncoltatta országából.

1 Móz. XIII. RÉSZ

1 Móz. 13,1–13. Ábrahám és Lót különválása.

Az egyiptomi viszontagságok után Ábrahám visszatért Kánaánba és Bétel szomszédságában telepedett le, ahol a 12:8 szerint már előbb is tartózkodott egy ideig. A továbbiak szempontjából lényeges annak a megjegyzése, hogy Ábrahám az egyiptomi epizód után jóval gazdagabb lett (12:16). De nem fölösleges annak az észrevétele sem, hogy Ábrahám ismét az Úr oltára mellett tartózkodik és az Ő segítségül hívása irányítja döntéseit a békesség útján.

Ábrahám és Lót gazdagsága elsősorban állatállományukban állott, ennek fenntartásához pedig legelő kellett és víz. Palesztina vízszegény; pásztorok gyakran vesztek össze a kutak birtoklása fölött (Gen 21:25; 26:20), ez fenyegetett Ábrahám és Lót helyzetében is. Ábrahám azonban itt ismét a hit magaslátán állónak mutatkozik. Ez látszik békességre törekvéséből: atyafiak között nem illő a veszekedés. Azután pedig, noha ő a családfő, az idősebb ember, mégis szabad választást enged Lótnak, hogy válasszon magának tetszés szerinti területet, ő maga majd másfelé keres legelőt. A hit mindig kész ilyen kockázatot vállalni, engedékenységet tanúsítani a békesség kedvéért.

A Lót által választott „Kikkár”, mint földrajzi név környéket, kerületet jelent, itt a Jordán torkolat-vidékét és a Holt-tenger partmellékét. Itt volt Sodoma és Gomora városa, amelyről Lót még nem tudta, hogy számára az otlakás többszörös megpróbáltatást fog jelenteni. Egyelőre csak azt látta, hogy termékeny, vízben gazdag terület, a leírás egyenesen az Éden kertjéhez hasonlítja (vö. Gen 2:10), vagy Egyiptomhoz, a Nílus ajándékához. A későbbiek mutatják azonban, hogy csak látszólag választotta a jobbik részt. 1 Móz. 13,14–18. Újabb ígéret Ábrahámnak.

A pátriarchák hitbeli döntéseit gyakran követik Isten áldó kijelentései, nem annyira megérdemelt jutalom, mint inkább hitbeli erősítés gyanánt. Az áldások és a bennük foglalt ígérek ilyen ismétlődése bizonyos lüktető ritmust jelent e történetekben. Egyébként pedig tartalmukban erlőrehaladóak, mindig hoznak valami új motívumot. A 12:1–3-nál láttuk, hogy a hitbeli döntések látszólagos megszegényedéssel járnak, de Isten ezekért kárpótlást ad. Itt Lótnak jutott gazdagabb vidék, Ábrahám szerényebb legelőkkel érte be, Isten azonban azzal az ígérettel gazdagítja, hogy az egész Kánaánt ígéri neki, illetve utódainak birtokul. Lót csak egy irányba nézett és egy tájat látott; Ábrahám minden irányban végighordozhatta a tekintetét és úgy tekinthetett az egész országra, mint örökségére.

Az új motívum az áldásokban itt az a hasonlat, hogy Ábrahám utódainak a száma annyi lesz, mint a földnek a pora: megszámlálhatatlan, összefügg a 12:2 ígéretével (nagy néppé teszlek) és a 12:7 egyszerűbb fogalmazásával (a te magodnak adom ezt a földet).

Ábrahám ez ígéret után úgy járhatott-kelhetett Kánaánban, mint aki szemügyre veszi a neki jutó örökségbirtokot, valóságos „határjárás” volt ez, amilyen hajdanában együttjárt a vett, vagy örökölt föld ünnepélyes birtokbavételével. Vándorlásai során dél felé, Hebrón városáig jutott s ott a „Mamré tölgyesében” telepedett meg. (Mamré eredetileg személynév, az ő birtoka lehetett ez a terület, Ábrahámhoz hasonló állású törzsfő lehetett, aki a 14:13-ból láthatóan baráti szövetségben állt Ábrahámmal). Az Ábrahámhoz fűződő hagyományok nagyobb része ehhez a vidékhez fűződik, különösen úgy került szoros kapcsolatba e földdel, hogy családi sírhelyet ott vásárolt magának (23. rész).

1 Móz. XIV. RÉSZ 1 Móz. 14,1–12. Háború Kánaánban.

A 14. rész stílusában, adalékaiban, sőt theologiai vonatkozásaiban is egészen különálló elbeszélés, amelyet a régi irodalomkritika sem tudott a Pentateuchos egyik fő forrásába sem betagolni. (Welhausen szerint ráillik az egész fejezetre az, amit a Zsidókhoz írt levél szerzője Melkisédekről mond, hogy ti. „apa nélkül, anya nélkül, nemzetség nélkül való”). Az itt leírt háborús események bizonyára igen régi hagyományanyagból valók, ezt

mutatják pl. a régies elnevezések, amelyeket magyaráznia, újabb nevekkal azonosítania kellett annak, aki az elbeszélést betagoalta az Ábrahám-történet menetébe.

Négy keleti uralkodó seregeinek kánaáni hadjáratáról van itt szó. A nevek azonosítása döntő jelentőségű volna Ábrahám korának az évszamszerű meghatározására nézve. Egy ilyen azonosítási kísérletet adtunk az általános történeti bevezetésben „A pátriarchák kora” cím alatt, arra a régi feltételezésre építve, hogy Amráfel, Sineár királya nem más, mint a híres mezopotámiai törvényhozó király, Hammurabi. Az ő ifjabb éveiben Élám volt az ókori kelet vezető hatalmassága, ahogyan történetünkben is Élám uralkodója viszi a vezető szerepet. Ennek megfelelően a 14. részben leírt háború Kr. e. 1730 táján lehetett. (Itt is megjegyezzük, hogy ezt az azonosítást nem tartjuk kizárólagosnak, csak egy lehetőségnek, s nem kötjük hozzá a leírtak történeti hitelét). A háború szenvedő részesei a Holt-tenger mellett levő városok voltak, amelyeknek a katasztrófális elpusztulását a 19. rész mondja el. Az utókor többnyire a két leghírhedtebb városnak, Sodomának és Gomorának a nevét szokta emlegetni, de némelykor említésre kerül a másik két város, Admá és Cebóim neve is (Deut 29:23). A nagy katasztrófából csak az ötödik város, Cóár, a „kicsi” maradt meg (a név magyarázata 19:20–22). Az öt város a Kánaán régebbi történetében gyakran előforduló városszövetséget alkotott. Földrajzi helyüket egy régebbi és egy újabb elnevezés mondja meg. A régebbi név az ismeretlenné vált Sziddim-völgy, az újabb a „Sós-tenger”, a Holt-tenger héber elnevezése. Tulajdonképpen e tónak a déli, sekély medencéjéről van szó, amelyet a 19. részben leírt katasztrófa során borított el a víz.

A 4–5. versben az ókori keleti imperializmus történetének egy unos-untalan ismétlődő motívumát olvassuk. Közelebről az asszír és babilóni királyok annalesaiban találkozunk mindig ugyanazzal a jelenséggel, hogy a rabszolgaszerezés és gazdasági kizsákmányolás érdekében folytatott véres háborúk árán összetákolt birodalmaknak hol egyik, hol másik pontján tört ki lázadás, az adófizetés megtagadásával, amire válaszképpen – a következő tavaszon – megindult a megtorló hadjárat.

Ha a térképen szemügyre vesszük azokat a városokat és tájakat, amelyeken a portyázó sereg végighaladt, akkor azt látjuk, hogy a felvonulás útja Transzjordániában volt, azon az útvonalon, amely Damaszkusztól dél felé vezetett a Vörös-tengerig s amelyet az ókorban a „Királyok országútjának” szoktak nevezni. Asterót-karnaim a Genezáret-tó magasságában feküdt, Hám városa ettől délnyugatra. Kirjátaim viszont már a Holt-tenger környékén volt. A Széir hegyvidéke a későbbi Edóm országának jól ismert földrajzi tája, a Holt-tengertől délre. Végül Párán már a Sinai-félsziget határán volt, Kádes, vagy hosszabb nevén Kádes-barnea a pusztai vándorlásnak volt egyik nevezetes állomása. Hacecón-támár fekvése ismeretlen, vannak akik Éngedivel azonosítják, ez esetben a portyázó csapatok félkörben haladva, a Holt-tengertől nyugatra levő területen is megjelentek volna. A felsorolt népszegek jellegzetes képet adnak Kánaánnak az izráeli honfoglalás előtti lakosságáról. E régi népszegek közül pl. a refái név a föníciai rasz-samrai szövegekből is ismert; az izráeli korban azonban már egy kipusztult legendás nép volt, innen a Károlyi Bibliában e népnek „óriások” szóval történő fordítása. Az émieket a Jordántól keletre laktak a móábi nép előtt; a krétai képíráshoz hasonló írásos emlékeik maradtak fenn. A hóriakat az Ószövetség többször említi, mint akik az edómi nép elődeiként éltek a Széir hegyvidékén (Deut 2:12).

A portyázó hadat a Holt-tenger mellett próbálta feltartóztatni az öt kánaáni király egyesült serege. A csatát azonban elvesztették, amiben része volt e vidék ama természeti sajátosságának is, hogy ott az ásványi eredetű aszfaltnak (mindmáig) természetes feltörései vannak, ezek révén a környék tőzeges, ingoványos volt s ide szorult be vesztére a kánaáni seregek egy része. – A győztes támadó sereg aztán további ellenállás nélkül kifoszthatta az útjába eső városokat, foglyokat és prédát szerezve. Így esett áldozatul a Sodomában lakó Lót is. 1 Móz. 14,13–16. Ábrahám szabadító harca.

A békeszerető Ábrahám történetében ritka esemény – egyebütt nem is olvasunk róla –, hogy fegyverrel harcolt. Itt sem magáért, hanem hozzátartozójáért fogott fegyvert, példát adva arra, hogy a szeretet az élet kockára tételét is vállalja az övéért. A „héber” Ábrahám kánaáni szövetségeseinek a segítségével és saját felfegyverzett szolgálóival indult harcba. A szövetséges társak héber megfelelője („a szövetség urai”) kifejezi a szövetségnek azt a jellemvonását, hogy azt rendszerint egy erősebb, hatalmasabb fél kezdeményezi: a jelen esetben a három kánaáni férfi volt az otthonában, népe közt élő, polgárjoggal bíró, akik a jövevény Ábrahámmal szövetségre léptek. Az ilyen ókori keleti szövetségekötés rendszerint két dologra vonatkozott: a békés egymás mellett élésre (Gen 21:22–32) és a kölcsönös segélynyújtásra, akár fegyveres erővel is. A 14. vers külön magyarázati problémát jelent, a főbb kérdések a következők: A vajjáräq szó átvitt értelmű jelentése valószínűleg az, hogy „kivezényel” (a szó speciális alapjelentése: „kihúzni” a kardot a hüvelyéből). A hánik szónak is csak feltételezett jelentése az, hogy „harcrakész” (a harcra „odaszentelt”) fegyveres. – „Háznál született” volt az elnevezése az olyan rabszolgának, akik nem vétel vagy zsákmányszerzés útján kerültek uruk birtokába, hanem ilyeneknek a gyermekeiként beleszülettek a szolgasorsba. – Végül külön probléma a 318-as szám, amelynek jelképes jellege érzik ugyan, de a régtől fogva meglevő számszimbolikai kísérletek nem adnak olyan megoldást, amely Ábrahám reális vállalkozásához hozzáillő volna.

Ez az epizód mindenesetre mutatja, hogy Ábrahámnak elég nagyszámú szolgaszemélyzete volt, ha elég embert ki tudott állítani a győztesen hazatérő protyázó sereg megtámadására. „Figyelembe kell vennünk itt azt, hogy a „négy király” hadserege is valószínűleg csak egy kisebb csapat volt, azonkívül Ábrahámnak szövetségesei is voltak támadása kersztülvitelénél. Ügyes taktikával, éjszakai rajtaütéssel megverte az ellenséget és visszaszerezte a zsákmányt, megszabadította Lótót is. Ábrahám itt az Ószövetség egyik legfontosabb történeti motívumának, a szabadításnak az eszköze tudott lenni.

1 Móz. 14,17–24. Ábrahám és Melkisédek.

A győztes ábrahámot a kánaáni városkirályok is szabadító hősként ünnepelték s ide – tulajdonképpen a Sodoma királyával folytatott párbeszéd keretében – van beiktatva önálló, de nagyjelentőségű epizódként a Melkisédekkel való találkozás. Először a Sodoma királyával való találkozásról mondjunk annyit, hogy Ábrahám határozottan elutasította magától azt az ajánlatot, hogy a visszaszerzett zsákmányt tartsa meg magának. Sodoma királya persze olyasmit ajánlott, ami különben is Ábrahámnak a kezében volt: hadijog szerint a háborúban fegyverrel megszerzett holmi a zsákmányoló tulajdona. Ábrahám azonban lemondott jogáról és nem fogadta el a zsákmányt ajándékként sem, hogy ne dicsekedhessék a rossz hírű város pogány királya azzal, hogy ő gazdagította meg Ábrahámot. Mintha már látta volna a 17–18. részben sorra kerülő ítéletes dolgokat, sietett magát elhatárolni Sodoma „gazdagságától”.

A Melkisédekkel való találkozás önálló, minden bizonnyal jeruzsálemi vonatkozású tradíció. Sálém a rövidebb formája Jeruzsálemnek. (Az amarnai levelekben Urusalim = Sálém városa, ahol Sálém egy kánaáni istennek a neve). Melkisédek, héberül Malkicedeq, azt jelenti, hogy az én királyom Cedeq (az utóbbi szintén istennév), ugyanolyan theophoros személynév, mint pl. Józs 10:1-ben Adónicedeq, szintén egy jeruzsálemi király neve. Még van még említve Melkisédekről, hogy a „Magasságos Istennek” (Él ’äljön) a papja volt. Ókori népeknél gyakori jelenség, hogy a király egyúttal vallásának a főpapja is volt. Az ’él szó egyébként a sémita népeknél általában istent jelent, de a kánaáni vallásokban személyes isten, a rasz-samrai szövegek szerint az istenek atyja. A pátriarcha-történetekben is megfigyelhető, hogy Isten gyakran ezen a rövidebb néven kerül megnevezésre, többnyire melléknevek kíséretében, pl. Él-saddaj = Mindeható Isten. Él-ólám = Örökkévaló Isten stb. – Ókori történetírók azután mondják, hogy a föníciai vallásban volt egy Eljón nevű isten, akinek a nevét éppúgy „Magasságos”-nak fordították, mint a Bibliánkban e helyütt előforduló nevet. (Kérdés, hogy mennyiben azonosítható az ’äljön jelző a rasz-samrai szövegekben sűrűn előforduló ’alijan szóval, Baal isten egyik

melléknevével). – A „Magasságos Isten” Melkisédek szerint az ég és föld teremtője, ez a meghatározás az ókori vallásokban az istenpantheon fejének, valóban a legfőbb istennek kijáró cím volt. Viszont ez a jellemzés indokolja azt, hogy a további versekben Ábrahám is erre az Istenre esküszik, azonosítván az ég és föld teremtőjét azzal az Istennel, akinek az elhívására ő kijött régi környezetéből egy új életbe.

Melkisédek ajándékkal köszöntötte a győztes Ábrahámot. Mint király, kenyeret és bort kínált neki, mint pap, áldást mondott rá. A kenyér és a bor jelképes ajándék. Alig valószínű, hogy Melkisédek Ábrahám seregének az élelmezéséről akart volna gondoskodni, a 24. vers szerint erre nem volt szükség; viszont túl messzemenő tipologikus magyarázat volna az úrvacsora előképének tartanunk, mert nincs sákramentális jelentősége. – Az áldás nem tartalmaz ugyan konkrét áldáskívánásokat, inkább hitből fakadó, Isten kezébe helyező felkiáltás: Áldott Ábrahám, és áldott a Magasságos Isten, aki a győzelmet adta!

A 20. vers befejező mondatában alanyváltozás van, bár ez az alapszövegből nem derül ki: Ábrahám tizedet adott Melkisédeknek, amivel a papnak kijáró tisztességet adta meg s az áldást viszonzta. Ezt a mozzanatot elemzi olyan nagyfontosságú tényként a Zsid 7. rész, amely Melkisédekben a Messiásnak egy típusát látta. Ehhez a látáshoz azonban volt még egy összekötő láncszem, a Zsolt 110:4; melynek a messiási vonatkozású kijelentése úgy értelmezendő, hogy a Jeruzsálemben trónoló Messiás majd a Melkisédek „rendje”, azaz módja, tiszte szerint pap lesz, vagyis király és pap egy személyben. Melkisédek, az egykori jeruzsálemi papkirály, a Magasságos Isten szolgája tehát a maga titokzatosságában a Zsidókhoz írt levél tipologizálni szerető írója előtt a Messiás jellegzetes előképe volt, története pedig alkalmasnak látszott arra, hogy szemléltesse: a Messiás még Ábrahámnál is nagyobb, mert az ősatya a tizedadásban megalázta magát a Messiás-típus előtt.

GENEZIS 1 MÓZES 15 - 23 rész magyarázata

1 Móz. XV. RÉSZ 1 Móz. 15,1–6. Isten ismételt ígéretei.

A Pentateuchos forráselemzése szerint a 15. részben mutathatók ki először az Elóhista (E) átdolgozás nyomai. A bevezető formula (lett az Úr beszéde Ábrahámhoz) a próféciák élén szokott állani, a látomás is elsőrenden a prófétai kijelentésnyerés módja; ezek arra a jellegzetes E felfogásra utalnak, amely Ábrahámban prófétát lát (20:7). Az E kiegészítő munkájára vallanak egyes párhuzamok, vagy a 13–16. versek közbevetése. Mindezek azonban csak formai jelentőségűek.

Isten ígéretes kijelentése egyrészt azzal biztat, hogy ő Ábrahám védőpajzsa, azután pedig azzal, hogy hívő engedelmességének a jutalma bőséges lesz. Ábrahám válaszából azonban először az tűnik ki, hogy ő már megelégette – nem az ígéreteket, hanem az áldásoknak eddig kapott fajtáját: meggazdagodott, de mit ér az, ha nincs kire hagynia javait? (A Préd 4:8 igazsága). Első válasza fáradt kérdés: Mit adhatna még neki értéket az Isten, ha szolgálai fogják örökölni a vagyonát? (A 2. versben a bän-mäsäq kifejezés nyilván szójáték a dammäsäq = Damaszkusz szóhoz. Jelentését némi hangzóváltozással a másak = „húzni” igéből vezetik le, ti. hasznot, örökséget húzni, örökölni, így a bän-mäsäq = örökös).

Isten azonban látja Ábrahám boldogtalanságának okát és ismételten biztatja, hogy lesz vérszerinti utódja és örököse. A csillagos égre mutatva ígéri, hogy mennyire elszaporodnak majd Ábrahám utódai. Erre következik a 6. v., amelynek néhány szava olyan klasszikusan jellemzi nemcsak a hívő Ábrahámot, hanem a hit alapján történő megigazulás eseményét is, amelyre többször hivatkozik az Újszövetség is (Róm 4:3; Gal 3:6), a reformációnak pedig egy újra fölfedezett nagy alapigazsága lett.

A „hitt” szó héber megfelelője annyit jelent, mint valamit bizonyos igazságként elfogadni (= elhinni) és erre, mint szilárd alapra építeni. Benne van a döntés, amellyel az ember engedelmessé válik Isten elhívásának, a bizalom, amellyel fogadja az ígéreteket és ráhagyja magát Isten vezetésére. A hit tehát nem pusztán érzelmi mozzanat, hanem az akaratnak és a cselekvésnek is a rugója. – Az itt említett „igazság” nem a bűn nélküli ártatlanság értelmében veendő. Igaz az ember – az Ószövetség szerint – akkor és annyiban, amennyiben hűséges marad az őt elfogadó Isten szövetségéhez, igaznak pedig a lélekbe látó Isten nyilvánítja az embert. Ez látszik a „tulajdonít” szóból is, amely a kultusz nyelvén azt jelenti, hogy egy áldozatot hibátlannak ítélni és így elfogadni, vagy az embert kultuszilag tisztának minősíteni (vö. Lev 7:18; 13:17; Num 18:27). A régi magyar theologiai kifejezés megigazítást mondott a semleges megigazulás helyett, amivel kifejezte azt, hogy Isten elfogadó kegyelméből van megigazulásunk, aki eltekintett és leendő bűneinkről, a hit meglétét értékeli döntő módon. Mindebből azonban következik, hogy nemcsak érdemszerző cselekedeteink nincsenek; a hit sem érdem és nem olyan eszköz, amellyel az ember megszerzi a megigazulást, hanem alap, amelyre nézve Isten megadhatja az igaznak nyilvánító ítéletet. (Mindezt Krisztus közbevetett szerepének a bekapcsolásával az Újszövetség elemzi ki részletesen, vö. Róm 3:21–28; Gal 2:16–20 stb).

1 Móz. 15,7–21. Szövetségekötés Ábrahámval.

Mindazt, ami eddig Ábrahám életében elhívást, áldást, ígéretet jelentett, Isten végül szövetségekötésben foglalja össze és erősíti meg. A szövetség az ókori népeknél súlyos elkötelezés volt, amelyben a szövetséges felek esküvel kötelezték magukat egymás segítségére, támogatására. Gyakori volt az a forma, amikor nagyobb birodalmak uralkodói ajánlották fel a szövetséget kisebb országok királyainak. Ennek az analógiája szerint ábrázolja az Ószövetség Istennek a szövetségét emberekkel, a pátriarchákkal, majd Izrael népével. E szövetség írásba foglalásának is megvolt a szokott formája (főként a hettita szövetségsszövegekből ismerjük) s ennek nagyjából megfelel az itt található leírás. Kezdődik a szövetségre lépő(k) bemutatkozásával, majd egy történelmi visszpillantás következik, amely a múlt nevezetesebb eseményeit sorolja fel, mintegy a szövetség dokumentációs alapjául. Ez olvasható a 7. versben.

A szerződés szövegét, mint Isten kijelentését félbeszakítja egy áldozati cselekmény. Ábrahámnak különböző állatokkal kellett kétfelé vágnia s azok darabjait egymással szemben, mint egy út két szélére kellett leraknia. (Közben a ragadozó madarak megjelenése jelképes, ominózus jelentőségű, talán a 13. vers előkészítője). Ezek az előkészületek a szerződéskötés egyik formai vonatkozásához tartoznak hozzá és Jer 34:18–19-ből értjük meg a jelentőségét. A szerződő felek ugyanis az így kettévágott állati tetemek között ünnepélyesen átmentek, azt juttatván kifejezésre, hogy aki nem teljesíti a szövetség feltételeit, az jusson ugyanarra a sorsra, mint a levágott állatok.

E szertartást azonban ismét félbeszakítja Isten kijelentése, amelyet Ábrahám révült mély álomban él át (ugyanaz a szó, amely Gen 2:21-ben fordul elő). Eléje vetítette Isten magának és utódainak a jövőjét. Utódaira nézve az egyiptomi szolgálatot, majd az abból való szabadulást, magára Ábrahámra nézve pedig azt, hogy békés öregkorban fog meghalni. (Az „atyáihoz tér” kifejezés szemlélteti azt, hogy a régiek is érezték valamit abból, hogy a halál után is következik még valami s lesz találkozásuk azoknak, akik a földön egymáshoz tartoznak. A kifejezés egy másik vetületét ld. a 23 r.-nél).

Az egyiptomi tartózkodás idejét kerek számmal 400 évnek mondja a kijelentés, és azt négy generációra vetíti. Miután az Ószövetség egy generációt 40 évnek számít, a számok jelképes értéke nyilvánvaló. Jellemző a 16. vers második fele, amely azt mutatja, hogy Isten történelemformáló munkája során mindennek eljön a rendelt ideje. Kánaán őslakóit Lev 18:24.28 stb. szerint irtotta ki Izrael elől Isten, mert bűneikkel arra rászolgáltak, az addig terjedő idő azonban még Isten hosszútűrésének az ideje s csak amikor a mérték betelik, akkor kerül sor a történelmi ítéletre, amely itt az emóriaknak pusztulást, Izraelnek hazát és szabad életet jelentett.

17. v. tér vissza a szövetségkötés formai leírásához. Az említett szertartások megfelelően, az Isten jelenlétét jelképező füstölve lángoló kemencéhez vagy égő fáklyához hasonló fényjelenség haladt át a húsdarabok között. Abból, hogy a jelen esetben csak Isten volt a jelképes cselekedet végrehajtója (Ábrahám révült látomásban éli át mindezeket) nem szabad arra következtetnünk, mintha a szövetség nem kétoldalú, Ábrahámra is kötelező érvényű kapcsolat lett volna, viszont engedi sejtetni azt, hogy az előre látott emberi szövetségszegések ellenére Isten visszavonhatatlanul, „megbánhatatlanul” elkötelezte magát Ábrahámnak és utódainak a kiválasztó kegyelemben való hordozására. A szövetséges ígélet még egyszer tartalmazza az ígélet földjére vonatkozó kijelentést, annak határait is megnevezve. „Egyiptom patakjától az Eufrátesz folyamig” – ez a déli és északi határpont; tudjuk, hogy az egységes Izráel legnagyobb kiterjedése idején, Salamon korában terjedtek idáig a határok. Ez a két határpont szolgált később is a messiási birodalom földi vonatkozásban való megjelölésére (Ézs 27:12).

Ettől a szertartástól és kijelentéstől fogva Ábrahám úgy tekinthette magát, mint az Úrnak a szövetséges társa. Ennek egy szinonim szóval való kifejezése az a szép jellemzés, hogy Ábrahám az „Isten barátja” (Ézs 41:8; Jak 2:23). Az üdvtörténet Isten szövetségszerző, vagy megújító tetteinek a sorozata s ennek egy igen jelentékeny – a speciális üdvszerzés, a megváltás irányába mutató – állomása volt az atyákkal, elsősorban Ábrahámmal kötött szövetség.

1 Móz. XVI. RÉSZ

1 Móz. 16,1–6. Sára Ábrahámhoz adja szolgálóját.

Ábrahám és Sára számára, minden biztatás ellenére, a gyermekáldás hiánya végül annyira elviselhetetlenné vált, hogy a maguk emberi gondolkozásmódján akarták megoldani a válságos helyzetet. Ókeleti szokás szerint, ha egy asszony magtalan volt, megtehetette, hogy valamelyik kedvenc szolgálóját a férjének adta ágyasul, és ha annak fia született, akkor azt adoptálás útján úgy tekintették, mintha úrnőjének valóságos gyermeke lett volna. Történetünkben az Egyiptomban szerzett Hágárt választotta e célra Sára, ezzel a jellegzetes kifejezéssel: „talán megépülök általa”. A szóhasználat összefügghet azzal a képpel, hogy egy család egy háznépet, röviden házat képez, amelynek tovább „épülése” egy-egy gyermek születése. Elfogadható az a szómagyarázat is, hogy az 'ibbānāh = „megépülök” szó a bēn = „fiú” alapszó származéka, ez esetben a fordítás így módosul: „megépülök” helyett „fiam lesz”.

Monogám erkölcsi felfogásunk számára idegen, ha az Ószövetségben a többnejűség eseteivel találkozunk. Az ókori keleten viszont megszokott, sőt törvényekkel szabályozott életrend volt ez, amelyben benne éltek a pátriarchák is. De hogy a többnejűség, bármelyik példáját nézzük is, nem volt problémátlan, ellenkezőleg sok békétlenség, néha családi tragédia forrása is volt, azt a Hágár története is szemlélteti.

Van a történetnek még egy kérdőjellel ellátható vonatkozása is: Amikor az emberi türelmetlenség elébe akar vágni Isten cselekvésének, abból születik ugyan valami, de nem biztos, hogy közelebb viszi az embert a kívánt célhoz. Ábrahám ugyan „hallgatott” (a sām'a ige motívumszó az Ismáel-történetekben, vö. 11. vers) a felesége szavára, de az emberi próbálkozásokból egyelőre újabb nehézségek támadtak.

A konfliktus abban jelentkezett, hogy miután Hágár teherbe esett és tudta, hogy gyermeke lesz, különbnek tartotta magát úrnőjénél, ami Sárában a tehetetlen haragot a végsőkéig felfokozta. Amikor arra a kifakadásra ragadtatta magát, hogy „tegyen igazságot az Úr!” – ezzel azt kívánta, hogy az isteni hitelűnek elismert törvényes jogi vagy erkölcsi szokás alkalmaztassék. Abban a társadalmi környezetben, amelyben Ábrahám élt, bizonyára érvényes jogszokás volt a Hammurabi-féle törvények 146. pontja, amely így szól: „Ha a feleség férjének egy szolgálót ad és az gyermeket szülvén úrnőjével egyenrangúnak tartja magát, az ura ezt a szolgálót vesse (örökös) rabszolgaságba”. Ilyen lefokozást jelent Ábrahám mondata: „Kezedben (= hatalmadban) van a szolgálód, tégy vele, ami neked tetszik!” Így szökött meg végül is Hágár a sértett úrnő kibírhatatlan bánásmódja miatt. (A

Hágár név egyébként összefügg a Mohammed történetéből ismert arab hidsra szóval s a Hágár-történetekben kétszer is leírt kitesztettséget motiválja).

1 Móz. 16,7–16. Hágár találkozása az Úr angyalával.

Az egyiptomi Hágár természetesen Egyiptomba próbált menekülni a Súr felé vivő úton. (A Súr név jelentése „fal”, így nevezték az egyiptomiak által országuk keleti határán kiépített erődrendszert). Pusztai vidékeken haladva át, egy forrás mellett megpihenve találkozott Hágár az Úr angyalával.

„Az Úr angyala” a bibliai történeteknek egyik gyakran szereplő alakja. Neve, mal’ak, szószerint azt jelenti, hogy „küldött, követ”, ez az értelme a görög fordításban is a megfelelő angelos szónak, amelyből alakult a modern nyelvek „angyal” szava. Bár az Ószövetség olykor felváltva használja egymás mellett a mal’ak és az ’is (= férfi) szavakat, az isteni küldött magasabbrendűsége mindenütt kitűnik. Ahogyan pedig minden követ a küldője üzenetét közvetíti, úgy az angyal is Isten teljhatalmú megbízottjaként beszél, Isten nevében, olykor egyenesen első személyben. Ez utóbbi azonban csak formális jelenség, amelynek az alapján nem szabad a mal’ak Jahváh alakját Isten valamilyen inkarnációjának, testben való megjelenésének tartani. (Még olyan helyen sem, mint Gen 18:22 skv!).

Valahányszor az Ószövetségben – mint itt is – isteni „kikérdezésről” vagy „helyszíni szemléről” van szó (vö. Gen 3:9 skv.; 11:5), az sohasem azzal a gondolattal történik, mintha a mindentudó Istennek közelebbi tájékozódást kellene szereznie valamiről, hanem az a helyzetnek a tisztázását, az emberek öneszmélését célozza. Hágár is így nézett szembe az angyal kérdése után helyzetével: gazdáját ugyan otthagyta, de mi lesz a sorsa ezután, számíthat-e valami jobbra bárhol is, mint támasz nélkül maradt asszony, szökött rabnő? A megoldást az Úr követének a tanácsa adja azzal, hogy térjen vissza, viselje sorsát béketűréssel, bízva abban, hogy Istennek lesz gondja rá és születendő gyermekére. Feltűnő, hogy itt (10. v.) Hágár szinte ugyanazt az ígéretet kapja, amelyet az Úr Ábrahám előtt ismételt: fia születik, utódai nagy néppé szaporodnak. Az egész jelenet, az Úr anyalának a jövetele, tanácsa és ígérete arról tesz bizonyosságot, hogy Istennek nemcsak speciálisan kiválasztottaira van gondja az üdvtörténet menetén belül, hanem az Ő egyetemes szeretet gondot visel az ún. pogányokra is.

Az ígéreteket befejező két ritmikus formában fogalmazott vers (11–12.) Hágárnak a születendő gyermekére vonatkozik. Először a gyermek nevét és annak etimológiáját halljuk. A héber jismá’él név szó szerint azt jelenti, hogy „Isten meghallgat”, ami a jelen helyzettel összekapcsolva Isten gondviselő szeretetére utal, amellyel észrevette Hágár nyomorúságát. (Vö. a 21:17 pontosabban alkalmazkodó magyarázatát.) A 12. vers jellemzi Ismáel természetét, a törzsatya egyúttal törzsének a megszemélyesítője is. A vadszamártermészet elsősorban a kóbor nomád hajlamot szemlélteti, a további képes kifejezések pedig az összeférhetetlen, rablókalandokra, hadakozásra kész lelkiületet jellemzik.

Említettük 14:18-nál, hogy a pátriarchatörténetekre jellemző az Él istennév, valamilyen jelzővel összekapcsolva. Itt az ’él ró’i elnevezés szerepel, aminek a jelentése: „az engem látó Isten”. A jelzőben levő látás a szemmel tartás, gondviselés kifejezője. Az pedig, hogy Hágár az Urat említi, mint akivel beszélt, ismét azt mutatja, hogy a követ, az angyal, beszédében egészen Isten képviselője. A 13. v. második fele alig lefordítható, a magyar nyelv kifejezőmódjához alkalmazott fordítás ez, hogy „én is láthattam itt, aki engem látott!” A hangsúly a rá’áh igének, mint motívum-szónak a variálásán van. Egyik oldalról hangsúlyos az, hogy Isten meglátta a nyomorult Hágárt, ez ugyanúgy a gondviselő észrevétel kifejezése, mint az előzőekben a „meghallotta” szó. Másik oldalról pedig megdöbbenően nagyszerű élmény az, hogy egyszerű ember látta az Isten követét, az égi lényt, akinek a látását – általános meggyőződés szerint – élő ember nem viselhette el. (Olv. a hasonló Bír 13:21–22-t). – A névadások sorába aztán még beletartozik a forrásnak az elnevezése is, ahol Hágárnak ez a nagy lelki élménye volt. A név: be’ér lahaj ró’i = „az

engem meglátó élőnek a forrása”. – Kánaánban sokfelé őrizték fák, források, emlékkövek egy-egy vallásos élménynek az emlékét s az ilyenek később kegyhelyekké váltak, az élmények története pedig, amelyet a hagyomány gondosan őrzött, magyarázatul szolgált a kegyhely, esetleg a hozzá fűződő ünnepi szokások, szertartások eredetéhez. Ilyen magyarázó „szent történet” – görög műszóval hieros logos – a jelen elbeszélés is, a 7–12. versekre terjedően. Megjegyezhetjük még, hogy az arabok körében, akik sok vallásos hagyományt őriznek a maguk módján, ismeretes ma is egy Kádes környékén levő hellyel kapcsolatban a „Hágár forrásai” elnevezés.

1 Móz. XVII. RÉSZ

1 Móz. 17,1–6. Ábrahám nevének megváltoztatása.

Bevezetőül említsük meg azt a formai jellegzetességet, hogy az Ábrahám-történetekben a 17. rész képezi az egyetlen nagy papi írói fejezetet, amely summázza az Ábrahámmal kapcsolatos ígéretek egy részét, de azonkívül jelentős új mozzanatokkal is gazdagítja a pátriarcha történetét. Egyedülálló jelentősége van végül a rituális jellegű szövetségnek, a körülmetélkedésnek.

Ex 6:3 (szintén P szövegű) tudósítása azt mondja, hogy az Úr Jahväh néven csak Mózesnek jelentette ki magát, a pátriarchák előtt csak „Mindenható Isten”, héberül 'él saddaj néven volt ismeretes. Ez a név fordul elő a mostani történet elején, amely a 15:7-hez hasonlóan a szövetségkötést bevezető bemutatkozási formula. Az 'él saddaj név etimológiája egészen bizonytalan. Abból, hogy a Septuaginta az Ószövetség különböző helyein más-más fordítását adja, látszik, hogy a saddaj jelző eredeti jelentése régen feledésbe ment s a „Mindenható” fordítás hozzávetőleges, de nagy általánosságban elfogadott.

A jelen történetben kettős irányú szövetségkötés történik: Istennek megvannak a kívánságai, de el is kötelezi magát ígéreteinek a teljesítésére. Amit Ábrahámtól kíván, az kettős dolog. Az egyik ez: Járj előttem és légy tökéletes! A másik a később soron következő körülmetélkedés. – Az Úr előtt járni azt jelenti, hogy életünket, cselekvéseinket Isten szeme előtt tudni. (Vö. Énók vagy Nóé példáját, akik „Istennel” jártak, Gen 5:24; 6:9. Az utóbbinál, lásd a „tökéletesség” értelmezését). – Amit pedig Isten magáról ígér, az a szövetségbe vonás kegyelmi tette és a már többször hangoztatott kijelentés Ábrahám utódainak az elszaporodásáról. Ezt a kijelentést most Isten kapcsolatba hozza Ábrahám nevének megváltoztatásával. Az Abrám név kb. azt jelenti, hogy „dicsőséges atya”. Viszont az Ábrahám névnek (bár sokan csak az Abrám egy teljesebb alakjának tartják, ugyanazzal a jelentéssel) itt olyan magyarázatát találjuk, amelynél a név második tagja, a raham szó sokaságot, tömeget jelent. A két név jelentéstartalma közt a különbség szembeötlő: Míg Abrám egy önmagában dicsőséges, kiváló személy, addig Ábrahám az utódok nagy sokaságát képviseli. A kiválasztás értelmére, céljára terelődik a hangsúly, a nagy népre esik tekintetünk, amelyen át egyszer megáldatnak a föld összes nemzetségei.

A névváltoztatás különben az ókorban gyakori, olykor szertartásos dolog volt, pl. királyok trónralépésénél. Az is megesett, hogy egy nagy uralkodó a neki alárendelt fejedelemnek adott új nevet (vö. 2Kir 23:34; 24:17). Ábrahám nevének a megváltoztatása ilyen példa szerint történt. Miután pedig a név mindig valami ígéretet vagy reménységet fejezett ki, az új név különösképpen fontos jelentőségű volt (vö. a Jel 2:17 jelképével). 1 Móz. 17,7–14. A körülmetélkedés szövetsége.

Istennek az Ábrahámmal kötött szövetsége, az új név értelmének megfelelően, kollektív jelentőségű. Nemcsak Ábrahámról van tekintettel, hanem Ábrahám utódaira is. Az ígéretnek különösképpen lelki része az a mondat, hogy „Istened leszek neked és utódaidnak”, mert benne van a soha meg nem szűnő gondviselés (a Jahve név jelentése is ilyen tartalmú, vö. Ex 3:14) és a megváltó szeretet: két olyan dolog, ami végigkísérhető az egész Biblián, egészen Jel 21:7-ig.

A szövetséghez tartozó emberi köteletség Ábrahámról és vér szerinti utódairól, a választott népre nézve, egy testi jegyhez, a körülmetélkedéshez való ragaszkodás volt. A

körülmetélkedés szokása máig is ismert a világ különböző részein lakó, jobbára primitív népeknél. Az ókori keleten is gyakorolták, pl. az egyiptomiak, vagy a kánaáni népek egy része is. Izrael népe becsmérően emlegette a körülmetéletlen népeket, főként a filiszteusokat (1Sám 17:26). Maga a körülmetélkedés általánosságban valószínűleg a serdülés, illetve férfivá érés felavató ceremóniái közé tartozott. Az Ószövetség népénél azonban az Isten népéhez tartozás testi ismertetőjele lett s mint ilyen, kötelezővé lett a gyermekkortól fogva. Egy töredékes elbeszélés (Ex 2:24–26) a véráldozattal Istennek történő „eljegyzés” szertartásának mondja. A hozzá való ragaszkodás a szövetség fenntartását jelképezte, mellőzése viszont szövetségszegésnek számított. (Sokan, többek közt Kálvin is, a körülmetélkedést a keresztség ószövetségi előképének tartották, épp abban a vonatkozásban, hogy az Isten népéhez, az egyházhoz való tartozás jegyéről van szó, ezért is tartották indokoltnak a sokak által vitatott gyermekkeresztséget). De már itt megjegyezhetjük, hogy mivel testi jegyről, külsőségről volt szó, korán figyelmeztetni kellett prófétái hasonlat szerint a „szív körülmetélésének” a szükségére (Jer 4:4), azaz a szövetség lelki tartalmának a megértésére, a lélek szerint Istenhez tartozásra is.

Nevezetes dolog, hogy e szövetségi jel a családhoz tartozó idegen fajú szolgákra is kiterjesztendő volt, ami a kegyelem körének a tágulását jelenti. Izrael így nemcsak vérségi, hanem tágabb körű gyülekezeti közösség is volt, ami különös melegséggel mutatkozott meg egyes családi jellegű ünnepeknek, a szombatnak, a paskának a kiterjesztésében a szolgákra és az ott tartózkodó jövevényekre. Ezért ha jelentkezett is olykor kisebb-nagyobb mértékben elkülönülési tendencia, mégis azt mondhatjuk, hogy az itt látható alap gondolat ellene mond egy ószövetségi „diszkriminációs szemléletnek”. A szövetséges Isten ilyen széleskörű kegyelmi készsége viszont megkövetelte, hogy a szövetségnek a jelét viselje minden férfi a választott nép körében, és az egyén, mint a közösségnek egy tagja, ne erőlténítse meg különködésével a közösségnek adott kegyelmi szövetséget. Így értendő a 14. vers szigorú szankciója. – Egészen más lett persze a helyzet az Újszövetség idejében, amikor Ábrahámnak a hitből való utódait már nem a testi jel avatta a gyülekezet tagjává. (Olv. ApCsel 15. rész, Gal 5. rész).

1 Móz. 17,15–22. A Sárának szóló ígéret.

Istennek Ábrahám feleségével kapcsolatban is volt mondanivalója e kijelentés során, amely részben párhuzamos az Ábrahámnak adott ígéretekkel. Így az ő nevét is megváltoztatja, az eddigi Száraj helyett a Szárah = Sára névre. Hangtanilag nézve az egyetlen betű különbség úgyszólván semmit sem változtat a név jelentés tartalmán. Mégis a hozzá fűződő áldás kb. ugyanolyan különbséget fejez ki, aminőt láttunk az Ábrám – Ábrahám névcserében. A Száraj név jelentése: úrnő, fejedelmű – az emberi múlt öröksége. A Sára névhez viszont az Istentől készített új jövő áldása kapcsolódik: Sára előkelő származásánál, rangjánál nagyobb dolog lesz az, hogy ő Ábrahámval együtt nagy népek, sőt királyoknak az őse lesz. – Szokták nevezni Sárát az Ószövetség Máriajának is, mint aki legáldottabb az Ószövetség népének asszonyai között. Ahogyan Ábrahám a hívők ősatya, úgy Sára a hívők ősanja. – A közvetlen közeli ígéretet a 19. és 21. vers mondja ki: az ő fia (és nem a szolgáló Hágaré) lesz az, a

kiben a szövetség áldásainak a vonala tovább fut a megígért nagy jövő felé. Az ünnepélyes isteni rendelkezések és ígéret leírását megszakítja, sőt zavarja Ábrahám kételkedő „nevetése” (Izsák nevének motívumszava, vö. 21:3 skv.) és Ismáelra vonatkozó kérése. Annak a ténynek a gyakran visszatérő jele az, hogy az ember gondolatai nehezen tudják követni Isten gondolatait. Az ember azt nézi, ami a szeme előtt van (1Sám 16:7), és Ábrahám előtt ott volt már Ismáel, ő beérte volna ennyivel is. Isten azonban továbbra is a nem látott dolgok valóságának az elfogadására akarta nevelni Ábrahámot, noha általános kegyelme kiterjedt Ismáelra is (vö. 16:11–12 és 25:12–18). Ábrahám viszont tudott annyira engedelmes lenni, hogy a körülmetélkedés végrehajtásában külsőleg is vállalta a felkínált szövetséget.

1 Móz. XVIII. RÉSZ 1 Móz. 18,1–15. Az Úr angyalai Ábrahámnál.

Az Úr angyalai a 18–19. rész együvé tartozó elbeszélésében kettős céllal látogattak a földre. Egyrészt Ábrahám hitének az erősítésére, Lótnak a megmentésére, másrészt Sodoma bűnének a leleplezésére, mintegy tettenérés formájában s azután a büntető ítélet végrehajtására.

Ha valahol, itt kell igazán megértenünk az Isten angyalainak = követeinek a funkcióját. Utalva a 16:7 skv. magyarázatára, itt is látnunk kell, hogy ezek a követek csak képviselik az Urat, az ő nevében beszélnek, de személy szerint nem azonosak vele, még a 18:22 skv. esetében sem. Legkevésbé szabad a Szentháromság személyeit rávetíteni az Ábrahámhoz érkező követek alakjára. – E mennyei lényeknek emberalakban való megjelenése kritikus szemmel nézve ugyan súrolja a mitológia határát, az ószövetségi kijelentésben azonban az angyalok léte, küldetése nem mitológikus. Amellett éppen követként való küldetésük szükségtelenné teszi azt a magyarázatot, hogy milyen testben jelentek meg, hogyan ettek-ittak stb. A követnek a feladata az, hogy küldetésében eljárjon, a rábízott üzenetet átadja, és a bibliai történetben ezen van a hangsúly. Akit pedig mégis érdekelnek az említett mellékes körülmények, az gondoljon arra, hogy a feltámadott Jézus is új testben járt-kelt és evett (Lk 24:41 skv.), e lelki testben való táplálkozás kérdésénél pedig érje be Augustinus hasonlatával: másképpen szívja fel a vizet a száraz föld és másként a napsugár; amaz szomjú szükségből, emez lehetőségként.

Ábrahám a Mamré tölgyesében lakott. E névvel találkoztunk már 14:13-ban; Ábrahám szövetségese volt a kánaáni Mamré, akinek a Hebrón mellett elterülő birtokán tartózkodott a vendégbarátság révén hosszabb ideig a pátriarcha. Ábrahám itt a tipikus sátorlakó félnomád ember, aki állataiból él. A keleti emberek közmondásos vendégszeretettel veszi körül a hozzá érkező ismeretlen „embereket”. E vendégszeretethez hozzátartozik a bőbeszédű alázatos hívogató, a lábmosás, az étellel való gazdag kínálat. – A küldöttek személyében Ábrahám közvetve mégiscsak Istennel találkozott és mint „Isten barátja”, vendégül látója volt. Érdemes Jézus szavaira gondolni: Jövevény voltam és befogadtatok... (Mt 25:35). Az Úr követeinek első közlendője (itt J fogalmazásban) ugyanaz, mint amit 17:21-ben olvashatunk: Sárának esztendőre gyermeke lesz. A közölt jó hír hatása is ugyanaz, csak itt Sára az, aki kételkedve nevet az ígéreten. Ő is csak magát látja, aki már túlesett a változás korán és nem gondol arra, hogy Istennél nincs lehetetlen. Mindezek az apró epizódok fokozottan akarják aláhúzni azt, hogy Izsák emberi reménység ellenére, Isten ajándékeként születik. Annál szembetűnőbb ebben Isten szövetséges hűsége, amelynek a tettekben való megnyilvánulásai olykor késni látszanak, de el nem maradnak.

1 Móz. 18,16–33. Ábrahám közbenjárása Sodomáért.

Az Úr követeinek a második közlendője az volt, hogy Sodoma és Gomora vétke oly nagy, hogy Isten hosszútűrése elfogyott velük szemben. A 20–21. v.-ben kifejezett megbizonyosodni akarás a mindentudó Istennel kapcsolatban éppoly különösen hangzik, mint Isten „terepszemléje” az Éden kertjében, vagy a Bábel tornyánál. Kétségkívül a naiv elbeszélő stílushoz tartozik, értelme pedig a tettenérés, a rábizonyítás: menthetetlen vagy, ó ember! – Az elbeszélésnek különös, de általunk bírálhatatlan továbbfolytatása szerint a három követ közül kettő megy csak Sodomába (amely a továbbiakban Gomorának, illetve a szomszédos városoknak is a képviselője), egy pedig Ábrahám mellett marad, ő jelenti ki a Sodomával történendőket. Ez utóbbi azonban éppen úgy az Úr képviselője és szószólója, mint a másik kettő, nem maga az Úr emberi alakban. (Isten csak egyszer jelent meg testben! 1Tim 3:16). Itt következik az a különös alkudozás Sodoma megmaradásáért, ami megint egyedülálló dolog Ábrahám életében.

Gen 20:7-ben mondja Isten Ábrahámról: Próféta ő és imádkozik érted! Az Ószövetségben nem különülnek el úgy a „három tiszt” funkciói, mint a keresztyén teológia rendszerezésében, és ahogyan pl. a papnak is feladata volt az isteni kijelentés közvetítése (Mal 2:7; vö. Jn 11:51!), úgy a prófétának meg feladata volt a közbenjáró könyörgés. Így áll itt előttünk Ábrahám is.

Isten választottainak keserves kiváltsága az, hogy látják az események menetéből azt, ha ítélet következik. (Erre céloz Ábrahám esetében a 17–19. v.). Ebből következik feladatuk, amit mindegyik prófétának, talán legszemléletesebben Jeremiásnak a példája mutat: az utolsó percig megjobbulásra hívni és ugyanakkor könyörögni az ítélet elfordításáért. Ábrahám az utóbbi feladatot vette magára. Ismerhette Sodoma közmondásos romlottságát, mégis megpróbált közbenjárni érdekében. Nem Lótért, a rokonáért, hanem az idegen városért, nem is csak a tíz-húsz „igaz” emberért, hanem ezekre való tekintettel az egész bűnös városért. Magatartása éppen ellenkezője annak a cinikus mondásnak, hogy „ez a háború” (c'est la guerre): miért kellene lelkiismereti kérdést csinálni abból, hogy ahol háború pusztít, ott a hadi célpontok mellett mások is áldozatul esnek? Ellenkezőleg, Ábrahámnak lelkiismereti kérdése volt és el merte mondani, hogy hátha laknak Sodomában olyanok is, akik „igazak”, akiknek nincs közösségük Sodoma feslett életű lakóival s ezért nem való volna Istennek egy sorba venni őket a bűnös többséggel. Isten igazságára, mint Isten kegyelmére appellál Ábrahám, szinte a végsőig feszítve a húrt, amikor alkudozása során száll le ötventől tízig és kikényszeríti az ígéretet: ha akad tíz olyan ember, akit Isten a többiekkel szemben igaznak nyilváníthat, akkor elmarad az ítélettartás. – Ennek a közbenjáró alkudozásnak végeredményben az a nagy tanulsága, hogy Isten hagyja magát megkérlelni; az imádság merész dolog, de Isten nem zárkózik el előle, kész a meghallgatásra és nem az ő irgalmán múlik, ha a kérés nem teljesíthető.

1 Móz. XIX. RÉSZ

1 Móz. 19,1–11. Sodoma romlottsága.

Sodoma egy éjszakája megmutatta, hogy Isten ítélete nem volt igazságtalan. A 4. v. szerint a sodomaiak „kivétel nélkül” részt vettek abban a bűnös akcióban, amely kihívta Isten végső ítéletét. Ha elemezzük, hogy mi volt ez a bűnös cselekedet, akkor bizonyos fokig párhuzamot találunk az özönvíz ítéletét közvetlenül megelőző történethez. Más vonatkozásban ugyan, de a szekszualitásnak egy abnormis fajtájával találkozunk, amelyet a semmi tekintet nem ismerő erőszak kísért. A sodomaiak szándéka tulajdonképpen a homoszekszualitás, amelyet éppen e történet kapcsán szoktak sodomitizmusnak is nevezni. Az ókori Görögország vagy Róma példája mutatja, hogy önmagát kiélt, élvsóvár társadalomban jelentkezik elsősorban. (Horatius: Cselédlány vagy szolgafiú – mindegy. Sermonum I. 2, 116). Sodoma vétkét rútabbá teszi az, hogy olyan emberekre törtek rá erőszakkal, akik a keleti szokásjog iratlan, de szigorú törvénye szerint a vendégbarátság oltalma alatt kellett, hogy álljanak. Ezt a vendégbarátságot egyedül Lót tanúsította, akinek bőven lehettek tapasztalatai, azért unszolta a Sodomába érkező vándorokat, hogy ne maradjanak éjszakára a szabadban, hanem töltsék az ő házában az éjszakát. Az a szíves vendégfogadás, amelyben Lót részesítette a hozzá érkezőket, csaknem teljesen azonos szavakkal van leírva, mint a 18. rész elején Ábrahám vendégszeretete. De míg ott a Mamré tölgyesében, az egyszerű sátrak mellett valami nyílt derű kíséri a vendéglátást, addig itt, a védettnek látszó városi körülmények mellett jól be kellett zárkózni egy háznak a falai közé a durva nemtelenség elől. Lótnak a vendégeit oltalmazó, minden áldozatra kész szeretetét külön kiemeli az a – számunkra szinte megdöbbentően hangzó – tény, hogy még a saját leányait is hajlandó lett volna odavetni az erőszakoskodóknak, hogy vendégeit mentse. Szerencsére ezt az ajánlatot maguk a sodomaiak is elutasították. – Az egész kép, amit e „civilizált” város egyetemes durvaságáról, erőszakoskodásáról, fajtalanosságáról fest a leírás, annyira visszataszító, hogy önkénytelenül visszagondolhatunk Ábrahám hiábavalóvá lett tusakodására: nem volt itt még tíz „igaz ember” sem.

A 10. v.-től kezdve aztán Lótnak és vendégeinek a szerepe megcserélődik. Az eddig oltalmazottak ezután maguk lesznek Lótnak és családjának az oltalmazói, hiszen ebben a helyzetben már az emberi erő és védekezés kevés volt. Az Isten követői zűrzavart támasztottak a sodomaiak közt: „vaksággal verték meg őket”. Az itt használt szanvérim kifejezés a 2Kir 6:18-ban fordul még elő és onnan is láthatóan a tájékozódásra való

képtelenséget jelenti. A veszélyt tehát végül is Isten hárfította el, akinek a közbeavatkozása egyben az ítélet kezdetét is jelentette.

1 Móz. 19,12–29. Lót menekülése. Sodoma pusztulása.

E szakasznak az első fele (12–22. vers) Lót családjának a meneküléséről szól. Az Isten küldöttei most már teljesen kézbe veszik az események irányítását, elmondják, hogy Sodoma pusztulása a küszöbön áll és siettetik Lótot és hozzátartozóit a menekülésre. E hozzátartozók között vannak Lót „vői” is, ami első pillantásra meglepő, hiszen a 8. vers szerint Lót leányai még szűzek voltak. A régi házassági jogra kell gondolnunk, amely szerint a leendő vő az eljegyzéstől kezdve már a családhoz tartozott, ha nem is a férj minden jogával. (Ilyen volt Mária és József kapcsolata Jézus születésekor, Mt 1:18). – Lót vői azonban egészen sodomaiak voltak, nem volt meg bennük a hitnek semmi készsége; amit Lót halálosan komolyan vett, azt ők rossz tréfának tartották. Pedig az elhatározott ítélet már a küszöbön állt. Végül is kézenfogva ragadták magukkal az angyalok Lótot, feleségét és leányait. Ez a kézenfogó szeretet a bizonyossága annak, hogy Isten el tudja határolni az övéit azoktól, akikre megsemmisítő ítélete vár és olykor „erőszakos kegyelemmel” avatkozik bele tétovázó életünkbe, hogy megmentse azt. Lótnak a tétovázó kapkodására jellemző mozzanat, hogy nem érez elég erőt ahhoz, hogy a távolabb eső hegyekre meneküljön, hanem a legközelebbi menedéket nyújtó városba, Cóárba tart. A város neve a 20. vers etimológiája szerint azt jelenti, hogy „kicsiny”. A görög fordítás Szégórnak írja át a nevét; ilyen nevű falu még a keresztes háborúk idején is volt a Holt-tenger mellett.

A perikopa második fele (23–29 v.) Sodomának és szomszédos városainak a pusztulását írja le. „Kénköves tüzes eső” hullott az égből, aminek igen jól megérthető okait találhatjuk a környék természeti adottságaiban. A 14:10 is ír arról, hogy e vidéken természetes aszfalt volt található tözeges állapotban, kén, klóros sók és egyéb különleges ásványi anyagok is fordulnak itt elő. Amellett a Jordán-völgy és a Holt-tenger medencéje egy olyan törésvonalba esik bele, amelyet földrengések gyakran látogatnak mindmáig. Könnyen föltehető, hogy egy nagyobb földrengés kíséretében aszfalt, petróleum, kéngőz tört a magasba és lánggra gyulladva zuhogott vissza a halálra ítélt városokra. Még az a föltevés is csatlakozik e magyarázathoz, hogy a földrengés következtében a talaj nagy területen behorpadt s a Holt-tengernek a vize bezúdult e horpadásba – a Holt-tenger mai, néhány méter mélységű déli medencéjébe. – Amikor Ábrahám másnap arrafelé tekintett, már csak a katasztrófa nyomát látta, a felszálló gőz- és füstfelhőt. – E városok, amelyeknek a környéke hajdan olyan volt, „mint az Úr kertje” (13:10) nyomtalanul eltűntek a föld színéről és csak emlékül maradt fenn intő példa gyanánt (Deut 29:23; Ézs 1:9 stb.).

A történetnek van még egy szomorú mozzanata. Lót felesége a tiltás ellenére menekülés közben valami veszedelmes kíváncsiságtól hajtva visszanezett és a rémületes látványt megpillantva szörnyethalt, „sóbálvánnyá lett”. Ez a különös kifejezés a büntetésként is jött hirtelen halál tényének a hangsúlyozásán túl aitológikus, magyarázó jellegű. A Holt-tenger mellett húzódik egy ásványi sóból álló dombhát, amelyből időnként az erózió létrehoz szobor alakú formációkat. A mondai jellegű magyarázat Lót feleségének a halála és e természeti jelenségek közt hoz létre kapcsolatot, ami persze nem von le semmit annak a tanulságnak az értékéből, hogy Isten tiltó parancsát nem lehet büntetlenül áthágni.

1 Móz. 19,30–38. Lót leányai.

Lót történetének a befejezése nem tartozik az épületesebb elbeszélések közé. Az egyszerű leírás szerint Lót mégsem mert a maga választotta városban, a szörnyű katasztrófa színhelyének a közelében maradni, hanem a távolabb eső hegyek egyik barlangjában húzódott meg leányaival. Az ember nem lakta helyen ezek a lányok, akik özvegyek lettek, mielőtt asszonyok lehettek volna, úgy akartak gyermekhez jutni, hogy apjukat leittatták s öntudatlanságában háltak vele. Így született gyermekeik lettek az ősei két Izráellel szomszédos és rokon népnek, Móáb és Ammón népének. Az elbeszélés tehát magyarázó jellegű, amit mutat a nevek etimológiája is: Mó-áb = „az apától való”, Ben-

ammi = „népemnek a fia”. (Az utóbbival kapcsolatban megjegyzendő, hogy az 'ammi szó más sémi nyelvekben apát jelent). A magyarázat azonban tükrözi azt is, hogy Móáb és Ammón népét az izráeliek – alapos okokból – rossz szomszédoknak tekintették s az eredetükre vonatkozó hagyományban kifejeződött a rokonság mellett a lebecsülés is: vérfertőzésből, részegségből származtak. „Dionizoszi motívumok” vannak ugyan itt jelen, de e motívumok Kánaán talaján nagyon is ismertek voltak.

Lót egyéni története ezzel átmegy két népnek a történetébe. A befejezésnél, visszatekintve az egész 19. részre, némi rezignációval állapíthatjuk meg, hogy mennyire indokolt volt Isten kegyelmének olyan jellemzése, hogy csak Ábrahámért vezette ki Lót a megsemmisülésből (29. vers). Lót Sodoma-beli vői kinevették, a felesége tiltás ellenére kíváncsi volt és szörnyet halt, leányai vérfertőzők lettek, és ő maga ha tudva nem is vétkezett, részegsége révén mégis részese volt a bűnnek. Ezzel Lót életének a vonala végleg elszakadt Ábrahámétól, teljesen csak egy „mellékág” lett a kiválasztott pátriarcha mellett, jelentős is csak annyiban maradt, hogy ősatya lett két népnek, amelyeknek Isten bizonyos ideig történeti szerepet juttatott a népek életében.

1 Móz. XX. RÉSZ - 1 Móz. 20,1–18. Gerár királya szemet vet Sárára.

Ez a fejezet tartalmilag nagyon hasonlít a 12:10–20 elbeszéléséhez, azzal a különbséggel, hogy ott a színtér Egyiptom, itt pedig Palesztina déli része. Ábrahám itt is a vándorló nomád ember képét mutatja, aki a lakott területek és a pusztá határán sátoroz. (Kádes, Cúr – a pusztai vándorlás történetéből ismert nevek, Ex 15:22; Num 13:26.) Eközben az egyes városkirályságok felségterületén, történetünkben Gerár városa környékén, mint jövevény tartózkodott. (A gér = „jövevény” szó és a Gerár név a helyzettel is összhangban álló szójáték.) Itt ismétlődik a 12. részben már látott mozzanat: Ábrahám hazugságra vetemedik, féltve életét, Sárát kiszolgáltatja az idegen királynak, de ismétlődik az is, hogy Isten közbelépése megoldja a Sárára nézve veszedelmes helyzetet.

Irodalomkritikai megkülönböztetés szerint két különböző hagyományterületről eredő történet változataival van dolgunk: a 12. részben a Jahvista, itt az Elóhista elbeszélő dolgozza fel az eseményt. Az utóbbira többek közt jellemző az álomban adott figyelmeztetés. Ebből tudja meg Abimelek király az igazságot, valamint a fejezet végén említett csapásoknak, egy általánossá vált meddőségnek az okát. Egyébként ez az elbeszélés is bizonyos szimpátiával jellemzi a „pogány” királyt, aki ha szemet vetett is a városának környékére vetődött szép asszonyra, mégis „tisztá szívvel és ártatlan kézzel” (5. v.) vette őt magához, nem tudva, hogy férjes asszony. A Sodomában történtek (19:1–11) olvasása után úgyszólván indokoltnak látszik Ábrahám félelme, ami végül is hazugságra vitte (a 12. v. mentalis reservatioja ellenére is). Azt gondolta, hogy „nincs istenfélelem azon a helyen”, és megölik azért, hogy mint férjet félretegyék az útból és megszerezhessék a feleségét. Az események azonban rácafoltak Ábrahám aggodalmaskodására. Volt istenfélelem Abimelekben (ha nem tudjuk is, hogy milyen istennek a tisztelője volt) és ami ugyancsak jelentős tényező, volt benne emberség. Nemcsak engedelmeskedett az álombeli intésnek, hanem kárpótlást is adott az átélt félelemért és Sárának méltatlan helyzetbe kerüléséért. Az utóbbira vonatkozik a 16. v.-ben említett ezer ezüst „a szemek eltakarására”. Ez a hebraizmus, eredete szerint valószínűleg jogi kifejezés, azt akarja mondani, hogy ne nézzen senki becsmérlőleg Sára személyére; ilyen ajándékot rabnőnek, ágyasnak nem szoktak adni, csak rangbeli úrnőnek. Az elbeszélésnek egy (az Elóhista jellemző) sajátossága az, hogy Ábrahámot prófétának mondja, aki imádkozik Abimelekért és népéért. (Vö. 18:16 skv. magy.) Valóban ezt is tette Ábrahám és ezzel a befejező mozzanattal, az imádság tényével, megnyugtató módon zárul az egyébként kényes helyzetet leíró történet. Az imádság az, amely kiegyenlíthet nagy helyzetkülönbségeket, eloszlathat aggodalmakat és visszaadhatja az elvesztett békességet családi és embertársi viszonylatban. Az imádság meghallgatása pedig kifejezi azt, hogy Isten is hajlandó elfeledni botlásokat, tévedéseket vagy vétkeket és hajlandó helyreállítani a maga és övéi között elromlott kapcsolatot.

1 Móz. XXI. RÉSZ - 1 Móz. 21,1–8. Izsák születése.

Abban az egyszerû bejelentésben, hogy megszületett Sárának a fia, Izsák, nemcsak a 17–18. részben ismételt kifejezett konkrét ígéret teljesedése van benne, hanem annak a záloga is, hogy ezután és e révén Isten többi ígéretei is fokozatosan be fognak teljesedni.

Az Úr „meglátogatta” Sárát – ez a kifejezés nem személyes megjelenést, hanem Isten cselekvő megnyilatkozását fejezi ki. A magyar nyelv Isten meglátogatásának inkább csak az ítéletes értelmét ismeri, az Ószövetség nyelvében van áldásos, örvendetes jelentése is. Izsáknak a születése elképzelhetetlenül nagy örömet jelentett, amit a gyermek neve is kifejez, az Izsák név héber formája, Jicháq, összefügg a cáhaq = „nevet” igével. A „nevetésnek” a legkülönbözőbb árnyalatai kapcsolódnak Izsák történetéhez. Születését megelőzte Ábrahámnak, majd Sárának a kételkedő nevetése (17:17; 18:12). Itt a 6. versben Sára boldog nevetéséről van szó, azután arról, hogy mások is csodálkozva együtt nevetnek Sárával azon, hogy ilyen hihetetlen módon, öreg korában született gyermeke. (Nem „kinevetésről” van szó; Sára nem nevetésgnek, hanem csodálatnak a tárgya). – Az Izsák névnek aztán a nevetéssel kapcsolatban lesznek később ominózus összefüggései is. A 21:9-ben Ismáel csúfolódó nevetgélése idézi fel Sára haragját és ennek következtében a szolgáló Hágár végső elűzetését, 26:8-ban pedig Izsáknak és feleségének az „enyelgésére” használatos ez a szó, egy ugyanolyan konfliktus leírása során, amilyent a 20. részben olvastunk. – Talán egy bibliai névvel kapcsolatban sem találunk annyiféle etimológiai szójátékot, mint Izsák nevével, ami talán azt is akarja érzékeltetni, hogy az ígéret gyermekében, Izsákban adott öröm milyen sokféle formában jelentkezik emberi szinten, a tiszta derűtől a kételkedésig és a rosszindulatig.

Ez az egész szakasz az Isten által készített jövőnek, az elindított üdvtörténetnek mindeddig hiányzott láncszemét adja meg és – függetlenül a forráskritikai elemzéstől (J, E és P elemek fonódnak össze) – bemutatja, hogy Isten ígéretei igazak, még ha olykor hosszú várakozás után és emiatt emberi reménytelenség ellenére váltja is valóra azokat. Ezzel igaz örömet kelt, amelyre történetünk szerint Ábrahám hite és öröme kétféle módon válaszolt: a körülmetéléssel Isten iránti engedelmességét tanúsította, nem feledkezvén meg arról, hogy mivel tartozik Isten szövetséges szeretetének; a gyermek elválasztásakor (2–3 éves korában) pedig baráti lakoma rendezésével osztotta meg örömét embertársaival.

1 Móz. 21,9–21. Hágár és Ismáel elűzése.

Hágár és Ismáel viszontagságos történetének a leírása párhuzamos a 16:7–16 elbeszéléssel (amaz J, ez pedig E feldolgozásban). Az alaphagyomány Hágár kitisztására nézve azonos, de tartalmi különbségek vannak a két elbeszélés között. A 16. részben még Ismáel születése előtt, itt az után játszódnak az események s ez utóbbi esetben Hágár nem tér vissza többé Ábrahám családi köréhez. (A hagyomány eredetileg független a P kronológiai betagolásától, mert az egész szituáció olyan, hogy Ismáel karonülő gyermeknek kell elképzelnünk, vö. 14. v., ezzel szemben a 16:16 adatközlése alapján ekkor Ismáel már 16–17 éves volna.)

Az elbeszélés itt is, mint a 16. részben Sára féltékenységének, illetve méltatlankodásának a leírásával kezdődik, de itt más az előidéző motívum. Itt már nem a gyermektelen asszony sértődöttségéről van szó, hanem épp a fiát féltő, arról gondoskodó, részben elfogult anyai szeretetről. Sára kihívásnak vette Ismáelnek valószínűleg csúfolódó, rosszindulatú „nevetését” (lásd az előző szakaszban) és felcsattanó haraggal követelte Ábrahámot, hogy kergesse el a szolgálót és gyermekét, mert az utóbbi nem kaphat örökséget Izsák mellett. Eredetileg az egykorú társadalmi törvények hangja szólal itt meg; Hammurabi törvényeinek a 171. pontja szerint is, hacsak adoptálás nem történt, a szolgáló gyermekei az örökségben nem osztozhatnak a feleség gyermekeivel. Ennek a jogszabálynak azonban itt fontos kijelentéstörténeti következményei adódnak. Nemcsak vagyon öröklésére kell gondolnunk, hanem isteni áldások és ígérek öröklésére is, a kiválasztás egyenes vonalának a továbbhúzóására. Ismáel csak test szerint, Izsák

azonban Isten kiválasztó akarata szerint is utódja és örököse volt Ábrahámnak. Egymás mellett állásuk szinte illusztrálni látszik azt a mondatot, hogy csupán a test és vér nem örökli Isten országát (1Kor 15:50). Hágár és Sára egymással szemben állását pedig Pál apostol – ritkán alkalmazott allegóriái között – úgy mutatja be, mint a törvény szolgátságát az eljövendő mennyei Jeruzsálem üdvével és szabadságával szemben (Gal 4:22 skv.).

A féltékennyé váló anyai szeretet kegyetlen tud lenni. Sára könyörtelenségével szemben Ábrahám tehetetlen volt, noha benne emberibb érzések éltek, hiszen neki mégiscsak fia volt Ismáel, akinek a sorsát a szívéen viselte (17:18). Isteni ösztönzést kapott azonban arra, hogy engedjen Sára kívánságának s az ösztönzés annyiban megnyugató volt, hogy ígéretet kapott Ismáel további sorsa felől. Így indította hát útra Hágárt és gyermekét. – A 15. skv. versek hasonlítanak egészen a 16:7–10-hez. A pusztában eltévedve, kimerülten, az ivóvíz elfogytán már a biztos halált várhatta anya és gyermeke, amikor Isten angyala megszólította és egy forráshoz irányította (vö. 16:7.14). Itt is Istennek az általános gondviselő kegyelme a fő tényező:

„meghallotta” (Ismáel nevének a jelentéstartalma) a gyermeksírást és megszánta a támasz nélkül álló asszonyt és fiát. – További tartózkodási helyük, a Párán pusztája, a Sinai-félsziget területén van (Num 10:12), nomád beduinoknak való pusztaság hely. Jellemzi ez a későbbi izmáeliták életmódját, tartózkodási helyét. A 16:12 Ismáelnek és utódainak a harcias természetét festi, ugyanerre vonatkozik e helyütt az, hogy Ismáel „íjász” lett. Az Egyiptomból nőülés említése pedig az izmaeliták egyiptomi, hamita néprokonságát jelzi. Az egész bibliai szakasz az Izsák és Ismáel leszármazási vonal különválását hangsúlyozza (éppúgy, mint majd később Ézsau és Jákób esetében), ebben pedig Isten eleve elhatározásának a keresztülvitelét a kiválasztottság tekintetében. Izsák a törvényes feleség gyermeke, ő minden testi-lelki örökség részese. Ez a hangsúlyozott tétel még akkor is érvényes és fontos, ha Pál apostol említett lelki értelmezése alapján hittel és hálával mondhatjuk el, hogy mi Izsák módjára ígéret gyermekei vagyunk; nem a szolgálónak, hanem a szabad asszonynak a gyermekei, a „magasságos Jeruzsáleméi, aki mindnyájunknak az anyja” (Gal 4:26.28.31). 1 Móz. 21,22–34. Ábrahám és Abimelek szövetsége.

A szövetségnek (berit) szekuláris, közönséges jelentése: szerződés, amelynek az alapja az emberek között a kölcsönösen kötelező jogosság, igazságosság. Emberi szövetségről, szerződésről olvasunk ebben a részletben, amelyet Ábrahámval kötött az az Abimelek, Gerár királya, aki a 20. rész szerint először konfliktusba került Ábrahámval, de aztán megbékélve vált el tőle. Szövetséges szerződésekről többször olvasunk az Ószövetségben, ami szemlélteti, hogy az Ószövetség nem frázisként emlegeti minduntalan a jogosságot, mint a társadalmi együttélésnek, az egymás jogainak, egymás életfeltételei biztosításának az alapját. Egyébként is az egész ókori kelet világában nagy jelentősége volt a szerződésszerű jog szabályozó szerepének; az archeológia által napvilágra hozott írásos emlékeknek jelentős százalékát szerződésszövegek alkotják. – A jelen esetben egyfelől Abimelek biztosítékot kíván Ábrahámval szemben, hogy nem fog hatalmaskodni vele és utódaival szemben. Másfelől Ábrahám az állattenyésztő nomád ember alapvető életszükségletét, az általa ásatott kutaknak a háborítatlan használatát akarja biztosítani. Az elbeszélés motívumszava az eskü: mindkét fél esküvel kötelezi magát a szerződésbe foglalt ígéretek megtartására. Mindjárt a 22. versnek van egy nevezetes tanulsága: a „világ” is észreveszi, ha valakivel Isten különös gondviselése van és ezt – humánus magatartásra hajlandóság esetében – akceptálja is. Abimelek, aki különben egy kis városnak és környékének a fejedelme volt, tartott attól, hogy az egykor csak megtört jövevény, de rohamosan gazdagodó Ábrahám egyszer majd ellenséggé válhat (ismét egy jele annak, hogy a kiválasztás szempontjából egyedülálló Ábrahám egyébként egy népes szolgaszemélyzetnek a feje, aki fegyveres összetűzés esetén veszedelmes ellenfél lehet). Ezért eskette meg Ábrahámot, hogy nem fog ellene támadni. Az eskü szónak nevezetes szerepe van ebben a részben azért, mert különböző

szóösszecsengekkel kapcsolja össze a történet motívumait. A sáb'a igegek fejezi ki az esküvés fogalmát, viszont hasonlít hozzá a sába', a „szent” hetes számnak a neve s az egyik alkotó eleme a Beér-seba városnévnek, melynek a környékén tartózkodott ez időben Ábrahám. Az eskü a szerződésnek Ábrahámra vonatkozó részében döntő fontosságú (23–24. vers), a hetes szám viszont a 28–30. versben szerepel. Már a 27. vers is említi, hogy Ábrahám állatokat adott ajándéknak a szerződés megpecsételése gyanánt. (Itt Ábrahám az ajándékozó nem úgy, mint a 20. részben!) Azután még külön ajándékként szerepel hét bárány, nem nagy, de jelképes adományként emlékeztetve a szóösszecsengekkel a kölcsönösen kötelező esküre (31. vers) és a beér-sebai kútra. (Beér-seba a hasonló hangzás révén jelentheti azt is, hogy az eskü kútja, de azt is, hogy hét kút. Az archeológia valóban talált e helyen hét, kövekkel jól kirakott kút, bár jóval későbbi időből származókat, mint az Ábrahám kora).

Néhány dolgot jegyezzünk meg a történettel kapcsolatban. Először is ezt a szövetségkötés szinte típusa a barátsági és meg nem támadási szerződéseknek. (Abimelek mellett ott van a hadseregparancsnok is!) Azután tipikus példája egy német eredetű közmondás igazságának: „élni és élni hagyni!” (Igaz, hogy ez a nép a mondat második felét nem mindig vette komolyan.) Jellemző a bibliai leírásra, hogy amikor a történet végén a kánaáni város fejedelméről, tábornokáról csak annyit mond, hogy eltávoztak, ugyanakkor Ábrahámról elmondja, hogy ő Istenhez szóló imádsággal tett pontot a történetek végére.

(Végül csupán formális megjegyzésként kell megemlítenünk, hogy a bibliai leírás – anakronizmusként – itt említi először a pátriarchákkal kapcsolatban a „filiszteusok földjét”. Ez a szentírő korában már természetes földrajzi megjelölés volt, viszont a pátriarchák korához képest a filiszteusok jó félezer évvel később szállták meg Kánaán délnyugati partvidékét).

1 Móz. XXII. RÉSZ - 1 Móz. 22,1–24. Ábrahám próbára tétele.

Rossz elnevezés szerint „Izsák feláldozása” története két alapelv heves összecsapásának, hitben való hordozásának és Isten irgalmas megoldásának a leírását adja. Az egyik alapgondolat az, hogy az ókori keleti ember sokszor a végletekig komolyan vette azt az áldozati törvényt, hogy minden elsőszülött az Istené. A gabonából az első kéve, az állatoknak az első fiadzása feláldozandó volt (vö. Gen 4:3–4), e gondolat kiterjesztése vezetett oda, hogy még egy család első gyermekét is feláldozták. Kánaán éppen hírhedt volt gyermekáldozatairól, amelyekre nemcsak nagy veszedelem idején került sor (2Kir 3:27), hanem egyébként is. A szokást átvették később az izráeliek is, az Ószövetség jelképes kifejezéssel úgy említi e borzalmas szokást, hogy valaki „átvitte fiát a tűzön” (2Kir 16:3 stb). Erre mondja Jeremiás prófétán keresztül az Úr, hogy nemcsak hogy nem rendelte el, hanem „eszébe sem jutott”, hogy ilyesmire sor kerülhet (Jer 7:31). – A másik alapelv az az ószövetségi szigorú törvény volt, amely megtiltotta az emberáldozatot. Az előző kötelezettséggel, az elsőszülöttek áldozatul adásával szemben az áthidalást az a törvény jelentette, mely szerint az első gyermek helyett „váltságot” kellett adni (Ex 13:1.13). Egy alapjában véve ellentmondásos helyzet feloldása ez, amelyhez éppen a mostani fejezet szolgáltat illusztráló példát, kifejezve Isten totális igényét, de váltságelfogadását is. Ilyen módon történetünk határozott polémia a kánaáni gyermekáldozatokkal szemben. Mindjárt az 1. v.-ben levő „próbára tette” kifejezés mutatja, hogy Isten nem kívánta a pogány szokás szerinti gyermekáldozatot, csak próbára tette Ábrahám hitét és engedelmisségét. A „próbára tette” kifejezésnek megfelel a régi magyar „megkísértette” szó (Károlyi), ami gyökerében azt jelenti, hogy „kísérletet tett” Isten az említett hívő engedelmisségre vonatkozóan. Fontos dolog e régi magyar szó árnyalati különbségeit esetenként érzékelni: más Istennek a próbára tétele és más a világ kísértése, amely utóbbira mondja Jakab apostol, hogy senki se mondja, hogy az Istentől kísértetik, amikor a tulajdon kívánsága vonja és édesgeti (Jak 1:13–14).

Az egész elbeszélés (magva az 1–14 v.) szinte mintadarabja a művészi szép írói stílusnak. Isten próbára tevő parancsában Pl. a folytonos fokozás szemlélteti az áldozat nagyságát: Fogd fiadat, egyetlenedet, akit szeretsz, Izsákot (akinek a neve is nevetés, öröm)! Feláldozása megsemmisülését jelentette volna mindannak, amit Isten megígért s aminek a már testet öltött záloga ott volt Izsák személyében. Ábrahám azonban, úgy látszik, már tanult annyit Istennel való találkozásai során a hit iskolájában, hogy nem latolgatta a következményeket, hanem engedelmeskedett. (Olv. Zsid 11:17–19). – Az elbeszélésnek még szebb részletei következnek, amikor Ábrahám elérkezve az áldozat helyére, szolgáitól különválva a fiával megy tovább (4–8 v.). Szép hasonlat szerint Izsák úgy vitte a hátán az áldozati tűzhöz szükséges fát, mint majdan Jézus a keresztet. Kérdésére, hogy hol van az áldozatra való bárány, Ábrahám – maga sem tudva, hogy milyen igazat mond – így válaszol: Isten majd gondoskodik róla. Mert végül csakugyan ez történt. Az egyre feszültebbé váló helyzetet Isten megoldotta a helyettesítő áldozattal, elfogadván Izsák helyett egy kosnak a feláldozását, de elfogadván Ábrahámnak a minden áldozatra kész hitét és engedelmisségét is.

Az elbeszélés motívumszava a héber rá'áh = „lát”, átvitt értelemben „gondoskodik, gondot visel” szó. Ez variálódik különféle formákban, különösen a 14. v.-ben, ahol „az Úr hegye” az Ószövetség népe számára természetesen a Sion hegyét jelentette. E tény és a hangzásbeli hasonlóság hozza kapcsolatba a történetet a Mórija hegyével (2. vers), amely név ezen a helyen kívül csak a 2Krn 3:1-ben fordul elő, mint a templomépítésre kiszemelt helynek a neve. Így tehát az áldozatra kijelölt hely a jeruzsálemi templomhegy lett volna. A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a fontosabb régi fordítások a 2. v.-ben levő „Mórija földje” kifejezésnél mind más-más szót olvasnak, többnyire a „lát” ige képzett alakjait, ami végeredményben nem zárja ki Ábrahámnak a Jeruzsálem területére való vándorlását ez alkalommal; Beér-seba csakugyan kb. három napi járóföld volt ide.

Végül lehetetlen ezen a helyen nem gondolni arra, hogy amit Isten nem kívánt igazában Ábrahámtól, sem mástól, hogy ti. feláldozza saját egyszülött fiát, azt Ő maga megtette, amikor Jézust, a Bárányt odaadta helyettesítő áldozatul sokakért.

A 15–18 v. kiegészítés, a már többször elhangzott ígérek megisméltése (vö. 12:3; 15:5), amelyeket most mintegy jutalmul és híterősítésül kap újból Ábrahám. – A 20–24 v. pedig egy különálló névlista, Ábrahámnak Háránban maradt rokonságáról. A nevek közül szemünkbe ötlük Betúél és Rebeka, akiknek az említése Izsák további történetéhez készíti elő az átmenetet, közelebről a 24. részhez.

1 Móz. XXIII. RÉSZ - 1 Móz. 23,1–20. Sára halála és eltemetése.

Az első igazi nagy gyászt Ábrahám számára Sárának a halála jelentette. Ugyanezzel kapcsolatban szerezte meg azonban a jövevény és idegen Ábrahám az első darab földtulajdont Kánaánban – temetőhelynek. A halálesetnél akkor is megvoltak a gyászadta tennivalók éppúgy, mint ma. Megvolt az ideje az ünnepélyes elszíratásnak, aztán pedig az eltemetésnek. Itt is volt valami különbség az Ószövetség népe és a többi népek között. Izraelben nem volt szokásban a halottkultusz, tiltva voltak az olyan pogányos szokások is, amelyek során a gyászolók arcukat, testüket vagdálták be késsel és hisztériás jajgatással akarták kifejezni fájdalmukat (Lev 19:28). Megtartották ellenben az őszinte gyász és a tisztességes eltemetés szertartását. A temetésnél – Palesztina természeti adottságaival élve – gyakran temették el a halottakat barlangokba, vagy mesterségesen kiképzett sírkamrákba, amelyeket családi sírboltoknak is szántak, nemzedékekre szólóan. Így vált szemléletessé az a bibliai kifejezés, hogy a meghalt személy őseihez tért pihenni (szó szerint: „atyáihoz gyűjtetett”).

Ábrahám régi kedves lakóhelyén, Hebrón mellett, a Mamré tölgyese szomszédságában temette el Sárát. (Hebrón itt közölt régi neve, Kirjat-Arba, ha lefordítható is, összetétel lévén a „város” és „négy” szavakból, teljesen bizonytalan etimológiájú). Hebrónban ez idő tájt, úgy látszik, hettita telepések laktak, akik egyik rétegét alkották Kánaán sokféle népességének (vö. 15:20). Tőlük vásárolta Ábrahám a sírhelynek kiszemelt Makpéla-

barlangot a hozzá tartozó földbirtokkal együtt. Hebrónban ma is van egy – arab – szenthely, egy barlangkripta fölé épített mecsettel, melyet a hagyomány Ábrahám családi sírboltjának tart.

A sírhelyvásárlásnál leírt alkudozás hűen jellemzi a keleti emberek adásvételi ügyeinél szokásos, mindvégig roppant udvarias, de a kitűzött célhoz ragaszkodó eljárását. A tárgyalás a város „kapujában” folyt, tehát azon a kapun belüli szabad térségen, amely a város fóruma, piaca, törvénykező helye volt, s jelen volt a város vezető rétege (az 'am há'árec = „a föld népe” mindig a hatalmon levő nemesi réteg megjelölője), talán azért kívántatott meg a jelenlétük, mivel idegen ember akart birtokot vásárolni. Az az ajánlat, hogy Ábrahám bárkinek a sírboltjába eltemetheti a halottját, valószínűleg nem komolyan veendő udvariaskodás volt, éppúgy mint a földtulajdonos Efrón részéről az, hogy ingyen adja oda a földjét. Ábrahám nem is fogadta el egyik ajánlatot sem. Ő a sajátjaként akarta bírni az ígéret földjének egy darabját, ahol ő és az övéi külön pihennek majd, nem pedig összekeveredve az idegen kánaániakkal. – A további alkudozásnak egy érdekes mozzanata az, hogy míg Ábrahám csak a temetőnek való barlangot akarja megvenni a makpélai mező szélén (9. v.), addig a tulajdonos ragaszkodik ahhoz, hogy az egész mezőt vásárolja meg Ábrahám. E különös mozzanat valószínű magyarázata abban keresendő, hogy a hettita törvénykönyv egyik pontja szerint, ha valaki egy teljes földbirtok tulajdonosa lett, akkor bizonyos adókra, szolgáltatásokra volt kötelezve, amelyek viszont egy birtokrész tulajdonosára nem vonatkozhattak. Az udvariaskodás mögött tehát ott volt az üzleti érzék is.

Ábrahám mindezekben végig kitartó maradt, meghozta a szükség áldozatot, „kimérte” a kért vételárat, a 400 ezüst sekelt (kb. 5,8 kg), úgy ahogyan azt annak idején pénz híján kereskedői mérleggel szokták lemérni. (Vö. Régiségtani és néprajzi adalékok. IV. 1.) A legelső és a legdrágább földdarab jutott a tulajdonába, a hant, amelyiknek a legerősebb vonzóereje van, a hozzátartozónak a sírja. Ide temették Ábrahámot (25:9), majd Izsákot (35:27–29), ide kívánczolt még Jákób is Egyiptomból (49:29 skv.).

GENEZIS 1 MÓZES 33 - 41 rész magyarázata

1 Móz. XXXIII. RÉSZ - 1 Móz. 33,1–16. Ézsau és Jákób kibékülése.

A történet során elérkezett a két testvér találkozásának a perce. Jákób az utolsó pillanatig azt a féltő, óvatoskodó magatartást tanúsította, amelynek már az előző részben is több jelét láttuk. Most asszonyait, gyermekeikkel több csoportra osztva úgy állította menetbe, hogy előbb a szolgálók, utánuk Lea és legvégül Ráhel álljon. Még itt is az a gondolat vezette, hogy ha menekülni kell, akkor a legkedvesebbek futhassanak el legkönnyebben. Jákób legelől menvén, hétszer borult le Ézsau előtt – a legnagyobb tisztelet és hódolat kifejezésével, ami csak királyokat illetett meg. (A tell el-amarnai levelek gyakori bevezető mondata: „Az én uram, a fáraó előtt hétszer leborulok”). A találkozás pillanatában aztán feloldódott az eddigi nagy feszültség és félelem. Ézsau nemcsak hogy nem támadó szándékkal jött öccse elé, hanem szeretettel fogadta, a múltakat nem emlegette, viszont csodálkozva és örömmel látta Jákób szép családját, gazdagságát. A szentíró most is úgy állítja elénk Ézsaut, mint egy tettetés nélküli egyszerű embert, aki bizonyos mértékig szimpatikusabb, mint az örökké óvatos, ravasz Jákób. Ez az ábrázolás egyébként azt is mutatja, hogy e helyütt a két testvér még nem a későbbi Edóm és Izrael típusa, amely két nép egymáshoz való viszonyánál Edóm magatartása egyenesen kihívta a prófétáknak Edóm népe ellen elmondott keserű ítélethirdetését.

A 8–11. versben szóba kerül az az ajándék, amit Jákób előre küldött Ézsau jóindulatának a megnyerésére. Ézsau itt is nagyvonalú, van neki bőven mindene, nem kívánja azt a sok ajándékot. Jákób azonban egyre unszolta az elfogadására, mert tudta, hogy az ajándék elfogadása baráti magatartásra kötelez, és Jákób biztos akart lenni a maga dolgában. A 10. v. unszolásában még egyszer visszatér a 32:21.31-ben látott pánim = „arc” motívum.

Jákób mondását, mely szerint Ézsau arcának a megpillantása olyan volt számára, mintha Isten arcát látta volna, nem muszáj a blaszfémiába átcsapó hódolatnyilvánításnak venni. Ézsau arcáról jóakarát tükröződött és ez eszébe juttathatta az álombeli tusakodást: ő ezért a jóindulatért könyörgött, azért, hogy Isten vele legyen és oltalmazza meg. A 12–16 v.-ben Ézsau mint „házigazda” akarja Jákóbot a maga lakóhelyére kíséni. E lakóhelyet a szentíró, valóban a későbbi népi elhelyezkedési viszonyokra tekintettel a Széir-hegyvidék környékére teszi (vö. 36:8). Jákóbban ezúttal is felbukkan az óvatosság és félelem. Kifogásokat hoz fel, hogy elmaradhasson testvérétől, akinek a megbocsátását ugyan átélte, de akire mégsem merete magát egészen rábízni. Egyedül akarta járni a maga útját Kánaánban.

1 Móz. 33,17–20. Jákób vándorlása Kánaánban.

A Jákób és Ézsau kibékülését leíró fejezet végén néhány rövid vers töredékesen tájékoztat arról, hogy merre járt tovább a Kánaánba visszatért Jákób. Útjának egyik állomása a Jordánon túli Szukkót. E név kunyhókat, gallyakból, lombokból összetákolt sátrakat jelent (ez az őszi sátoros ünnep neve is). Az itt tartózkodás rövid lehetett, azután Jákób átkelt a Jordánon az ország nyugati részébe és Sikem környékén telepedett meg, ahol Ábrahám is járt valamikor (12:6). Sőt ami több, még egy darab földet is vásárolt az egyik előkelő sikemi polgártól. Ez a második darab föld Kánaánban – a makpélai temetkezőhely után –, amelyet jogos tulajdonként vásároltak a pátriarchák. Ez utóbbi versek átmenetet képeznek a következő részhez, a sikemi nagy fegyveres összetűzéshez, amelynél Jákóbnak a fiai voltak az erőszak képviselői. Ezzel szemben talán nem ok nélkül hangsúlyozza itt az író, hogy Jákób békésen (sálém, más fordítás szerint „épségben”) jött ide és törvényes úton szerzett magának földet, ahol első dolga volt oltárt építeni „Izrael Istenének”. (A 48:22-nek ettől a magatartástól eltérő hagyományverzióját lásd ott).

1 Móz. XXXIV. RÉSZ - 1 Móz. 34,1–24. Sikem el akarja venni Dinát.

Jákóbnak csak egyetlen leányáról, Dináról olvasunk, miatta követték el Jákób fiai a sikemi vérengzést. Dina történetének az eleje illusztrálja azt, hogy Ábrahám és Izsák nem ok nélkül aggodalmaskodtak, amikor feleségük miatt hazugságra is vetemedtek (vö. 20., 26. résszel) és hogy itt, az idegenek között asszonyaiknak, leányaiknak nem volt tanácsos egyedül, védtelenül járni-kelni. Sikem város fejedelmének Hamórnak a fia, aki szintén Sikem nevet viselt, erőszakkal elragadta Dinát, de mentségére legyen mondva, nem tekintette a dolgot futó kalandnak, hanem feleségül akarta venni a leányt. Apját meg is bízta a leánykéréssel, sőt a 11–12. v.-ben ő maga is beleavatkozva a dologba, megmondja, hogy bármekkora jegyajándékot kész fizetni Dináért a hozzátartozóinak.

Jákób, mint öregedő ember, tartózkodó óvatossággal kezeli a dolgot, nem szívesen húz ujjat azokkal, akiknek a körében jövevényként tartózkodik. Annál temperamentumosabbak a fiai, akik először hangoskodva ítélik el a húgukkal történt erőszakot, azután pedig csett szőnek a megbosszulására. Kifakadásuk, hogy Sikem „gyalázatot (szó szerint: bolond dolgot) követett el Izraelben”, e helyütt anakronizmus, a szentíró korára utal, amikor Izrael népe körében közmondásos volt a szexuális erőszaknak ez a megbélyegzése (vö. 2Sám 13:12–13). – Amikor Sikem és apja, a tősgyökeres kánaáni nemesség képviselője hajlandók az idegen nomád Jákób-fiakat egyenrangúaknak elfogadni, ennek jeleként a szabad letelepedést és a connubiumnak, az összeházasodásnak a jogszerű lehetőségét megadni, akkor Jákób fiai büszkén úgy válaszolnak, hogy ők meg csak akkor hajlandók ezt az egyenjogúságot elfogadni, ha a város lakói vállalják az ő kiváltságuk testi jegyét, a körülmetélkedést. A történet szerint a város férfilakossága vállalta is ezt a kikötést, tekintettel lévén a városfejedelemre és fiára.

1 Móz. 34,25–31. A sikemi vérengzés.

A harmadik napon bekövetkező seblázás állapotot használták ki Jákób fiai, köztük elsősorban a Simeon és Lévi, Dinának a vérszerinti testvérei, a bosszúállásra. Betörték a gyanútlan városba s ott nagy öldöklést és rablást vittek véghez ugyanarra, hogy maga Jákób is félve emlegeti: mi lesz ha a többi kánaáni városok és falvak lakossága bosszút áll

rajtuk Sikemért. (Az itt látható különböztetése a szavaknak mutatja annak a valószínűségét, hogy „kánaániak” alatt a városlakó uralkodó népréteget, „perizziek” alatt pedig, a szó jelentésének is megfelelően a falvak, tanyák népességét értették). Jákóbnak a rosszallása egyébként a 49:5–7 mondásában is kifejeződik.

Az itt elbeszélte történet sokak szerint jelképes értékű: Simeon és Lévi egész törzseknek a megszemélyesítői, hiszen amúgy sem képzelhető el, hogy két ember egy egész várost kiirtson. Ez a kollektív, törzsi értelmezés Izrael „előtörténetébe” világítana be, speciálisan annak a megmagyarázására, hogy miért hallgat Józusé honfoglalásának az elbeszélése Közép-Palesztina és Sikem városa meghódításáról, hiszen Sikem a Józs 24. rész szerint is fontos városa volt az izraelita törzsi szövetségnek. Szokás itt emlegetni a tell el-amarnai leveleket, amelyek némelyikében kánaáni városkirályok panaszkodnak a fáraó előtt a „habiruk” (közönséges azonosítás szerint héber) rablótámadásai miatt. Már most feltételezhető, hogy egy ilyen támadásnak esett áldozatul Sikem, amelynek környékén aztán a praeizraelita törzsek megvetették lábukat. – Az említetteknek bizonyára van annyi igazsága, hogy nem két ember által intézett dúlásról, pusztításról van itt szó. Gondolnunk kell azonban arra, hogy a pátriarchák személye a velük tartó népességet, szolgaszemélyzetet is képviseli; Ábrahám sem egymaga indult el, hogy Lótot kiszabadítsa az ellenség kezéből (14:14), Jákób és fiai pedig egész „tábornyi” emberrel rendelkeztek (32:11). Mindamellel a leírás – a maga mondaiságában is – nem Sikem meghódításáról, csak megrohanásáról szól, utána Jákób és fiai gyorsan odább álltak (35:1). Nehéz volna ezt a történetet a honfoglalás egy korábbi mozzanatával azonosítani azért is, mert Sikem az izraeliták letelepedésétől kezdve az Efraim (József) törzsének a központja volt, a délen elhelyezkedett Simeon és a korán szétszéledt Lévi törzsével (mint Lea-törzsekkel) hagyománytörténetileg alig hozható kapcsolatba. Így ez az elbeszélés nem annyira hézagpótló jelentőségű a honfoglalás történetével kapcsolatban, hanem inkább a „habiruk” rajtaütéseinek egy tipikus példaként fogható fel. (A habiru = héber név amúgyis az izraelitáknál tágabb kört jelöl és inkább szociológiai, mint etnográfiai elnevezés). A kalandozó nomádok és a kánaáni városi lakosság viszonyát, ami nem volt éppen szívélyes, ez az elbeszélés jól szemlélteti. Hamór fejedelem és a fia azzal javasolja a körülmetélkedés elfogadását a város polgárainak, hogy a pátriarchák jószága, vagyona majd az övék lesz, tehát a beolvasztásra gondolnak (23. v.). Jákób fiai viszont csak az alkalmat várják, hogy a „gyanútlan” (magát biztonságban érző) városra rátámadhassanak (25. v.). Ilyen vonatkozásban elfogadható a kollektívabb, általánosabb értelmezés. Viszont az a feltételezés, hogy Dina itt valamely kisebb törzset jelent, amelyet a kánaániak erőszakkal meghódítottak, szokatlan egyéniesítő ábrázolás. A hagyománynak ez a része a maga realitásában értékelendő s az elbeszélésnek talán inkább az a fő célja, hogy a perverzítéséről hírhedt kánaáni erkölcsökkel szemben leszögezze az igazságot: „nem szabad ilyen gyalázatot elkövetni Izraelben”.

1 Móz. XXXV. RÉSZ - 1 Móz. 35,1–15. Jákób Bételbe megy.

E résznek az 5. verse mutatja, hogy Jákób Bételbe vándorlása közvetlen kapcsolatban áll az előző fejezettel, a sikemi vérontással. Jákób jobbnak látta, ha eltávozik arról a helyről, ahol fiai „gyűlöltté tették” (eufém fordítás) őt a környék lakói előtt. Átvándorolt hát első nagy lelki élményének a színterére, Bételbe, részben azért is, hogy valóra váltsa egykori fogadalmát (28:20–22). Az utóbbi vonatkozásban bételi útja egy zarándokút, ehhez volt méltó a 2–4. v.-ben leírt előkészület: összeszedték az „idegen isteneket”, bizonyára az amulettek gyanánt viselt bálvány-miniatűröket és a hasonló motívumokkal díszített fülbevalókat; mindezeket elásták a sikemi nagy tölgyfa alatt (vö. 12:6). A „szent” készülődés másik része volt a „megtisztulás”, ami nemcsak egyszerű tisztálkodásból állott, hanem hozzátartozott egy bizonyos fokú böjt és önmegtartóztatás is. Jelképes jelentőségű a más ruhába öltözés is, ami külső kifejezése a mássá lételnek, az Istennek való odaszentelődésnek.

Jákóbnak a Bételbe érkezése istentisztelettel kezdődik: oltárt épített, hogy a maga módján, áldozattal rója le háláját annak az Istennek, aki azon a helyen a mennyei látomást mutatta neki biztatásképpen. „Az az Isten” természetesen ugyanaz, aki jelen volt vele máshol is, és a sajátosan hangzó „Bétel Istene” név csak az egykori isteni tett, illetve kijelentés helyi vonatkozását hangsúlyozza. (Feltűnő azonban a 7. versben a „kijelentette magát” kifejezésnek az eredeti szövegben többes számú használata, amely ugyan elvéve máshol is előfordul az 'elóhim istennév mellett, de az is lehet, hogy az író itt az 'elóhim névnél azokra a mennyei lényekre gondol, akiket álmában látott Jákób (28:12). – A 8. vers még egy rövid megjegyzést tesz Rebeka dajkájának, Debórának a haláláról és eltemetéséről. A megjegyzés részben névmagyarázó jellegű egy hatalmas tölgyfával kapcsolatban.

A 9. skv. versekben a Papi Író summázza röviden azokat, amiket Jákóbról a régebbi hagyomány előbb már hosszasan elmondott. Kifejezései nagyon hasonlítanak a 17. rész egyes részleteihez, ahol Ábrahámnak „jelent meg” Isten és úgy nevezte meg magát, hogy 'él saddaj = „Mindenható Isten” (vö. 17:1 magy.). Még egyszer olvasható a Jákób-Izráel névváltoztatás, de itt indokolás nélkül. És hogy Jákóbnak ne legyenek tovább kétségei kiválasztottsága felől, hallhatja az Ábrahámnak és Izsáknak adott áldások kiterjesztését őreá is. Végül ugyanazt a kifejezést olvassuk a kijelentést adó Isten „eltávozására” (fölmént, fölszállt), ami a 17:22-ben is szerepelt. Az viszont már a 28. részben olvasottak ismétlése, hogy Jákób szent oszlopot állított fel a kijelentés helyén (olv. 28:18-nál) és véglegesen Bételnek nevezte azt a helyet, amelynek a régi kánaáni neve Lúz volt (jelentése: mandulafa). – A Papi Író ilyen summázó összefoglalásai rendszerint olyankor kerülnek sorra, amikor egy-egy nagyobb szakasz elbeszélése lezáródik és új fejezet kezdődik. Ez a helyzet most is, amikor Jákób küzdelmes életsorsa leírásának a vége felé járunk s hamarosan – a 36. rész közbeiktatása után – József történetének a részletes elbeszélése kezdődik el.

1 Móz. 35,16–29. Öröm és bánat.

A soron következő apró leírásokból összetevődő szakasz fölé ezt a két szót írhatjuk cím gyanánt, amelyek ha magukban semleges hangzanak is, itt mégis arra utalnak, hogy Jákóbot egymás után érik családi életében öröndetes, de bosszús, sőt gyászos események is.

Az örök vándor Jákób Bételből is csak útra kelt, dél felé vándorolt, apja tartózkodási helye felé. Útközben született meg legkisebb fia, Benjámín, születése azonban anyjának, Ráhelnek, a kedves feleségnek az életébe került. Annak a helyén és idején Jákób fiainak a nevét sorra megmagyarázta valamilyen módon a szentíró (29–30. rész). Itt is azt teszi, de Benjámín nevéhez kétféle magyarázatot is fűz. Az egyik szerint haldokló anyja a Ben-Óni (= nyomorúságom fia) nevet ejtette ki, Jákób viszont, akit boldoggá tett a gyermek születése Benjámínak nevezte, ami azt jelenti, hogy a „szerencse fia”. (Jámín egyébként azt jelenti, hogy a „jobb kéz”, innen van az átvitt „szerencse” értelme; a tájékozódásban a déli világtájat jelentette. Azonosítási alapja vagy szüksége nincs, csupán érdekességből említhetjük meg, hogy a pár évtizede napvilágra került észak-mezopotámiai Mari nevű város írásos emlékei említenek azon a vidéken egy Benjámín nevű harcias nomád törzset.)

Ráhel aztán eltemették, emlékoszlopot állítván a sírja fölé. Ráhel sírja „efrata” környékén volt, amellyel kapcsolatban a 19. v. a Betlehem azonosítást teszi. (Vö. Mik 5:1; Ruth 1:2). Más helyek, pl. 1Sám 11:2; Jer 31:15 viszont Ráhel sírját Jeruzsálemtől északra, Ráma környékén tudják. A feszültséget talán feloldja az, hogy a héberben az „út” sokszor csak az útirányt jelzi, a jelen esetben tehát Efrata = Betlehem „felé”. Hogy milyen messze lehetett Betlehemtől, amikor Ráhel halála történt, az a 16. vers kibrat há'árec merőben kétes távolság-meghatározásából nem derül ki. Függetlenül a kései (Kr. utáni) hagyományoktól, amelyek a kegyhelyeket valamely alapon lokalizálják s templomot, kápolnát építenek oda (Betlehem mellett is van ilyen a „Ráhel sírja” néven), a tradíciótörténet alaptörvényeiből

következik, hogy Ráhel sírját északabbra, valahol Efraim és Benjámín törzse határán keressük.

A továbbvezető úton egy bizonyos Migdal-Éder nevű helyen tartózkodott egy ideig Jákób. A név jelentése: „a nyáj tornya”. Kilátószerű kőrakások voltak az ilyen „tornyok”, ahonnan a pásztorok áttekinthették a környéken legelő nyájaikat. Ezen a helyen történt Rúben szégyenletes tette: apja ágyasával, Bilhával hált. Tette, a régi keleti jogszokások ismeretében, talán még több is, mint erkölcsi véték. Rúben az elsőszülött fiú volt, de a kevésbé szeretett Leának a gyermeke, és ő a 37:3-ra is gondolva, érezhette, hogy Jákób Ráhelnek a fiát szereti jobban. Talán ezért követte el az erkölcsileg elítélendő vétet, hogy elsőszülöttségi jogát kihívó módon kimutassa és biztosítsa: keleti uralkodók, előkelő emberek háremének alsóbbrendű asszonyait az apa örökébe lépő jogutód szokta „örökölni”. (Ugyanígy akarta érvényesíteni a lázadó Absolon trónigényét még apja életében, 2Sám 16:22.) Az elbeszélés töredékességére jellemző, hogy az egészet lezárja egy félmondat: „Izráel meghallotta...” – Hogy mit szolt hozzá, az a 49:3–4 baljós orákulumában visszhangzik.

A 23–26. v. egyvégtében felsorolja Jákób tizenkét fiát, mint a későbbi izráeli törzsek ősatyjait. – A befejező 27–29. versek pedig arról szólnak, hogy Jákób végülis eljutott apjához a Hebrón melletti Mamréba, hogy ott aztán nemsokára eltemesse őt. Izsák nekrológia röviden ugyanaz, mint amit Ábrahámról is olvastunk (vö. 25:8 magy.). Itt találkozott még egyszer testvérként Ézsau és Jákób. A következő fejezettel Ézsau története végképp lezáródik, Jákób története is inkább a fiaival kapcsolatban folytatódik tovább.

1 Móz. XXXVI. RÉSZ - 1 Móz. 36,1–43. Ézsau leszármazottai.

A 36. részben a szentíró azért sorolja fel különböző listák egymásutánjában Ézsau leszármazottait, hogy éreztesse: nem őrajta keresztül haladt ugyan tovább a kiválasztás vonala, mégis Ábrahám unokája ő, akivel illik törődni egy fejezet erejéig akkor is, ha utódaiból majd az az Edóm népe lesz, amely később Izráelnek annyi bajt és keserűséget okozott. Ezért van az, hogy bár ismételten hangsúlyozva olvassuk, hogy Ézsau névvel kapcsolatban Edómra kell gondolnunk, e régi nemzetséglisták neveinek a felsorolása teljesen reflexiómentes, nyoma sincs bennük a késői Edóm-ellenes próféciaik keserű hangjának (pl. Abd. könyve).

Az 1–8. v. két mozzanatot örökít meg. Egyik az, hogy Ézsau bennszülött kánaáni nőt vett feleségül (vö. 26:34; 28:9), a másik az, hogy Ézsau nem maradt meg az ígéret földje területén, hanem attól délre telepedett le, a többször említett Széir-hegység környékén. Ézsau asszonyainak a neve itt nem teljesen azonos a róluk már előbb szóló híradásokban foglaltakkal, tudnunk kell azonban, hogy az ilyen nemzetségi táblázatok önállóan élnek, fejlődnek a hagyományt ápoló különböző területeken. Ez utóbbiból következik az, hogy az e fejezetben közölt különböző leszármazási listákban is vannak ismétlések, de vannak kisebb-nagyobb eltérések is. (Az emlékezet néha átugrik egy-egy néven, vagy a különleges érdeklődésű hagyomány a leszármazási vonalon néha mellékágra tér át. Vö. még 1Krón 1:35 skv.). – Ami viszont Ézsau „kivándorlását” illeti, annak az indokolása egészen hasonló Ábrahám és Lót különválásához (13:6), és ha ezt kollektív értelmezéssel egészen történeti síkra vetítjük, akkor ez a különválás szemlélteti azt, hogy Edóm és Izráel, mint rokon népek ugyanazon népvándorlási hullám különböző fázisaiban érkeztek és helyezkedtek el Palesztina tágabb területén; az edómiak valamivel korábban foglalták el helyüket (a XIII. század elején), mint Izráel.

A 10–14. v. névlistája Ézsau legközelebbi leszármazottainak, fiainak és unokáinak a nevét közli. A 15–19. v. viszont ugyanezeket úgy sorolja fel, mint akik „nemzetségfők” voltak Edóm népe között. A „nemzetségfő” héber neve, 'allúf, összefügg az 'äläf = „ezer” szóval, amelynél az izráeli számadatok során sem kell feltétlenül kerek ezerre gondolnunk, hanem egy nagyobb egységre, nemzetségi körre. (Bír 6:15; 1Sám 10:19 stb.)

Ézsau-Edómmal kapcsolatban van egy még régebbi névlista a 20–30. versben, amely tulajdonképpen nem Ézsau leszármazottait nevezi meg, ellenkezőleg annak a „hóri” néven nevezett népnek egy genealógiáját tartalmazza, amely nép Deut 2:12 stb. szerint a Széir-hegyvidék őslakossága volt; Edóm népe ugyanúgy igazta le őket, mint Izráel a kánaániakat. A „hóri” név etimológiája bizonytalan. Az Ószövetségben, Izráelen belül is jelent a hórím név „nemesekeket”, előkelőket. Ettől függetlenül az Edóm előtt Széir vidékén lakott hóri népet azonosítani szokták a Felső-Eufrátes mentén elterület Mitanni-birodalom egyik néprétegének, a hurritáknak olyan telepés kirajzásával, amilyenek lehettek a hettita kolóniák is Kánaánban (olv. 23. rész magyarázatát). A hurriták itteni népessége nem lehetett túl nagy létszámú, mert az archeológiai bizonyossága szerint az edómiak és szomszédaik megjelenése előtt Dél- és Közép-Palesztina meglehetősen lakatlan terület volt.

A következő névlista a 31–39. v. az edómi királyokat sorolja fel, az izráeli királyságot megelőző időben. Mivel e királyokkal kapcsolatban különböző városnevek vannak megemlítve, vagy azt kell föltennünk, hogy kánaáni mintájú törpe városkirályságokban uralkodtak, vagy egyszerűen azt, hogy a székhelyük váltakozott; a helyzet mindkét esetben az, hogy nem dinasztikus királyságról van szó. – A befejező 40–43. még egy önálló listát ad egyes edómi nemzetségekéről. A 43b v. összegezése aztán lezárja az Ézsau-Edómról szóló fejezetet.

1 Móz. XXXVII. RÉSZ

József történetének a leírása sok tekintetben különbözik az előző pátriarcha-történetekétől. Ábrahám, Izsák és Jákób történetében sokféle helyi jellegű hagyomány fonódik egybe. Olykor mozaikkövekből tevődik össze a pátriarchák élettörténete s kultuszi, etnográfiai, szociológiai mozzanatok érvényesülnek a különböző hagyományelemekben. József történetének azonban inkább csak az eleje (37. rész) és a vége (49–50. rész) ilyen jellegű. Egyébként azonban az egész egy nagy lélegzetű novella, amely egyrészt arról szól, hogy hogyan került József rabszolgasorsból magas egyiptomi hivatalba, másrészt arról, hogy e hivatalában hogyan találkozott újra testvéreivel, akiket aztán áttelepített Egyiptomba az éhínség miatt szenvedő Kánaánból. Az elbeszélés színtere a 39. résztől kezdve teljesen áttevéődik Egyiptomba. A megelőzőkben a bibliai hagyomány egyre visszafelé tekintett Mezopotámia felé, ahonnan útnak indult Ábrahám. József történetében az orientáció éppen ellenkező irányú: előre néz arra az Egyiptomra, amelynek olyan nagy jelentősége lett Izráel néppé válásában. Ennek a következménye aztán az, hogy míg az Ábrahám-Jákób történetekben a Kr. e.-i II. évezred mezopotámiai-kánaáni viszonyai tükröződnek, addig a József-történet kitűnően ismeri az egyiptomi viszonyokat s nem kétséges, hogy a hagyománytörténeti háttér itt (és majd később Mózesnél) valóban egyiptomi. Bőven vannak nevek, sajátos kifejezések, társadalmi szokások, amelyek az ún. lokálkolorit egyiptomi jellegéről tanúskodnak. – Két dolgot már itt meg lehet említenünk a következőkkel kapcsolatban. Egyik az, hogy József története kimondottan személyes jellegű elbeszélés, és eltekintve Jákób áldásaitól, nincs olyan törzsi-történeti vonatkozása, amely a későbbi, honfoglalás utáni kor viszonyainak a visszavetítése akarna lenni. A másik a szentírónak az intenciója, aki a 37. résztől kezdve úgy vezeti az elbeszélés menetét, hogy ráirányítsa a figyelmet Istennek a rosszat is jóra fordító gondoskodására, amely emberi indulatok ellenére is tud isteni szabadítást művelni (45:7–8). – Irodalomkritikailag megfigyelhető, hogy az alapanyag egy (Elóhista) átdolgozáson ment keresztül; az átdolgozó az alapelbeszéléshez saját hagyományanyagot is adott hozzá s ez egy-két helyen némi egyenetlenséghez vezet, aminek a feloldását körülményes magyarázkodás helyett a kettős vonalvezetés felismerése adja.

1 Móz. 37,1–11. József álmai.

József személyes élettörténetének egyik alapmotívuma az, hogy ő Jákóbnak a megkülönböztető szeretete miatt szembekerült testvéreivel. Ráhelnek, a szeretett feleségnek a fia volt József, aki Jákób „öregkorában” született (3. v.). Az utóbbi

meghatározás ugyan csak viszonylagos, inkább azt fejezi ki, hogy Jákób négy asszonya közül utoljára Ráhelnek született gyermeke (30:24), hosszú várakozás és reménykedés után. A megkülönböztető szeretet külső jele az volt, hogy Józsefnek „hosszú tarka ruhát” csináltatott az apja. Az elnevezésből is látszik, hogy a szokott egyszínű köntöstől eltérő, azonfelül hosszú ujjú ruháról van szó, amely nem a hétköznapi munkához való viselet és József aligha is „bojtárkodott” testvéreinek a keze alatt. (A „bojtár” szó különben a héber na'ar szónak szabad értelmezése, lehet, hogy alapértelme szerint csak Józsefnek a többi testvérekhez képest fiatalabb korára utal). A 13. skv. versekből látható, hogy ő nem a ridegpásztorok életét folytatta, hanem inkább otthon volt és apja megbízásából látogatta meg alkalmanként a testvéreit. Ezek az alkalmak azonban növelték a testvérek ellenszenvét, mert József az elkényeztetett ifjú fölényeskedésével „rossz híreket” hordott róluk apjának – egy olyan vonás az ifjú József jellemében, amely nem illik későbbi mintaszerű becsületes magatartásához és amelyért meg is kellett szenvednie.

A szakadékot még jobban növelte az, amikor József elbeszélte nagyralátó álmait. József életében különös jelentőségük van az álmoknak (érdekes, hogy rendszerint páronként jelentkeznek, vö. 40:8 skv.; 41:1–7). Az Ószövetségben az álmoknak van néha kijelentésjellegük, itt ez csak annyiban áll, hogy előre vetítik jelképekben azt, hogy József előtt egyszer majd le fognak borulni testvérei, fejedelmet megillető hódolattal.

Az első álom a földművelő élethez tartozó kép; talán Jákób és fiai is olyan félnomád, időnként szántás-vetéssel is foglalkozó emberek voltak, mint Izsák a maga idejében (olv. 26:12 magy.). A második álom viszont asztrális vonatkozású, nem szükséges azonban az azonosítást minden részletre kiterjeszteni. Így a nap és hold bizonyára az apa és anya jelképezője, József anyja viszont itt már nem él. József és testvéreinél szoktak néha az állatöv csillagképeire gondolni, ami erőltetett azonosításokhoz vezet. – Az álmok mindenesetre a nagy jövőről ábrándozó ifjúnak a gondolatait fejezik ki, az előtte leboruló csillagképek a család teljességét jelképezik. Szinte természetes következmény volt az, hogy az álmok elbeszélése és értelmezése a testvérekben élő haragot betetőzte, sőt Jákóbnak a bosszús csodálkozását is kihívta. Az álmok ugyan nem hazudtak, de József magaviseletében volt valami szerénytelenség, aminek a közvetlen következménye előbb még a testvérek részéről irigység, bosszú, József számára pedig sok szenvedés lett.

1 Móz. 37,12–36. Józsefet eladják a testvérei.

A József-történeteknek ez a szakasza egy olyan részlet, amely vélhetőleg több hagyományelemből tevődik össze – ahogyan a bevezetőben arra utaltunk –, ezeknek az egyenetlensége az összedolgozás ellenére is kitűnik. Feltűnő mindjárt az, hogy Jákób fiai Sikem környékén legeltetnek, ahol pedig a 34. rész végéből láthatóan nem volt többé maradásuk. Hebróntól, mint Jákób tartózkodási helyétől is jó messzire kellett keresnie Józsefnek a Sikem, illetve Dótán környékén legeltető bátyjait. – A leírás szerint a testvérek vad gyűlöletre lobbantak, amikor Józsefet közeledni látták, első gondolatuk az volt, hogy „öljük meg az álmolátót, aztán lássuk, mi lesz az álmaiból!” A kidolgozásában is drámai elbeszélésben hol az egyik, hol a másik testvér jut szóhoz. Rúben, a legidősebb, mégis felelősséget érzett a testvéréért, és hogy mentse, azt javasolta, hogy dobják egy kiszáradt kútba. Kiáltó ellentét, hogy miután a testvérek Józsefet a kútba dobták, ahol az éhhalál várt a magára hagyott emberre, ők maguk leültek „kenyerezni”.

A dráma bonyolódását jelenti egy kereskedőkaravánnak a közeledése Gileád felől, annak a vidéknek az ismert termékeivel, melyek a gyógyászatban, az Egyiptomban szokásos bebalzsamozásnál, valamint a kozmetikában voltak használatosak. Most Júdának támadt az a gondolata, hogy ha már nem ölik meg Józsefet, legalább húzzanak hasznot belőle és adják el e kereskedőknek, akik nyilván rabszolgakereskedelemmel is foglalkoztak. A legnagyobb egyenetlenséget okozza itt az, hogy az idegen kereskedőket a bibliai szöveg hol izmaelitáknak, hol midianitáknak nevezi. Kevésbé jónak látszik az a komplex

magyarázati kísérlet, hogy (a 28. v. eleje szerint) egy másik, midianita kereskedőcsoport is jött arra, ők találtak rá a kútba dobott Józsefre és ők adták el az izmaelitáknak. A „fölhúzták, eladták” állítmányok mögött alanyként József testvérei vannak. Az előbbi értelmezés szerint a következetlenség amúgyis fennmaradna: a 28. v. szerint az izmaeliták vették meg Józsefet és vitték Egyiptomba (vö. 39:1), a 36. v. szerint mégis a midianiták adták el Egyiptomban Potifárnak. A feloldás abban található meg, hogy a két népnév (egyébként is mint népnév csak a kései író korából érthető) ha nem azonos is, de párhuzamosan használt és így azonos jelentésű. Az izmaeliták lettek híressé karavánkereskedelmükről, nevük ilyen vonatkozásban tágabb, általános értelmű, ahogyan pl. az izráeli korban a „kánaáni” szó is egyszerűen kereskedőt jelentett (vö. Hós 12:7; Péld 31:24). A midianiták talán egy ágát képezték e néptörzsnek, mint kereskedő-fajta is említve vannak Ézs 60:6-ban. Nevüket máshol is hozza variálva az Ószövetség (Bír 8:22.24). Így hát e szakaszban kettős hagyomány-anyag van összedolgozva, ahol azonban a kései átdolgozó a jelentéstartalom azonosságánál fogva nyugodtan használja felváltva az izmaelita és a midianita neveket.

A testvérek tehát megnyugtatták lelkiismeretüket: nem ölték meg Józsefet, csak a rabszolgaság szörnyű sorsára adták el, miközben hasznot húztak belőle, ha nem is nagyot (hús ezüstért adták el; egy rabszolga értéke Ex 21:32 szerint harminc ezüst volt). Csak Rúben, akinek úgy látszik, a távollétében történt az eladás, érezte meg, hogy itt valami végzetes dolog történt (olv. 42:22). Ő tudja megérezni azt is, hogy milyen szomorúságot fog jelenteni apjuknak József elveszte. – Még egy jellemző dolog: a pásztorok felelősek voltak a kezükre bízott jószágért, és ha egy állat eltévedt, vagy vadállat tépte szét, azt valamivel igazolniuk kellett (vö. 31:39). A testvéreknek itt Józsefről kellett számot adni Jákóbnak és ők a pásztor-, vagy még inkább béresmentalitással József összeszaggatott, bevérezett ruháját vitték haza, ilyen módon költve halott hírét Józsefnek. Jákób valóban a szülői gyász megrendítő fájdalmával siratta el Józsefet. – Az „álmodó” pedig egyelőre a rabszolgasors nyomorúságának, létbizonytalanságának nézett elébe.

1 Móz. XXXVIII. RÉSZ - 1 Móz. 38,1–30. Júda és Támár.

József történetét félbeszakítja a Júdával foglalkozó epizód. Az elbeszélés származási, illetve nemzetségtörténeti jellegű, Júda utódainak egy ágára vonatkozik. Első olvasásában nem látszik épületesnek, sőt a helyzetábrázolás olykor negatív tanítású, nem követendő példákat ad. Igazi megértéséhez szükség van az ószövetségi kor családjogi viszonyainak az ismeretére. A történet mindenekelőtt azt mondja el, hogy Júda egy kánaáni nőt vett el feleségül. Az író nem ítéli meg ezt olyan mereven, mint ahogyan tette pl. Ézsau esetében (26:34–35), hacsak az az egy megjegyzés nem akarja terhelően aláfesteni a dolgot, hogy Júda „elvált a testvéreitől”. A mezopotámiai szálak lassanként elszakadnak.

Három fia született Júdának e házasságból, közülük először a legidősebbet, Ért házassította meg, de az hamar meghalt. Itt következik az a sajátos családjogi vonatkozás, amely az egész történet megértésének a kulcsa. A gyermektelenül maradt fiatal özvegyet össze szokták házasítani az elhalt férj testvérével, az e házasságból származó gyermeket azonban jogilag úgy tekintették, mint az elhalt férj gyermekét, annak a „nevét” tartotta fenn, az ő vagyonát örökölte. Ez volt az ún. sógorházasság, latinosan levirátusházasság (Deut 25:5 skv.). A meghalt Ér után tehát Júda második fia, Ónán vette el az özvegyet, Támárt. De Ónán, akár mert kedve ellen volt a házasság, akár mert nem akarta, hogy az őtőle származó gyermek más családjának a jogutódja legyen, tartózkodott a nemzéstől. (Nevével helytelenül kapcsolnak össze egy másfajta szexuális rendellenességet, amit ő elkövetet, az tulajdonképpen interrupció). Hamarosan Ónán is meghalt; a szentíró az igazságot szolgáltató Isten büntetésének tartja ezt, mivel a férfi végeredményben törvényszegő volt. Ugyanakkor kitűnően ábrázolja az író a régi emberek babonás félelmét: Júda a két halálesettel kapcsolatban arra a következtetésre jutott, hogy Támárhoz fűződik valami végzetes, halált hozó baj, ezért legkisebb fiával, Sélával már nem merte

összeházasítani az asszonyt, hanem bizonytalan ígéretések mellett hazaküldte a rokonságához.

A gyermektelen özvegyek keserű életét élő (vö. Ruth 1:20) Támár végülis egy egészen szélsőséges lépésre szánta rá magát. Megtudva, hogy Júda merre jár, útjába keveredett és úgy viselkedett, mint egy „útszéli” nő (a 15. vers szerint csak „parázna”, a 21. vers szerint qedésáh, azaz a kánaáni szentélyek szolgálatára álló „szent” prostituált). Júda élt az alkalommal s addig is, amíg a nőnek a fizetséget, egy kecskegödölyét, megküldhette, zálogul hagyta nála botját és pecsétgyűrűjét. A történet azzal bonyolódik, hogy a vélt kéjné eltűnt a környékről, Témárról viszont nemsokára kiderült, hogy teherbe esett. Az asszony fölött Júda könnyedén tört volna pálcát, csak amikor a zálogtárgyakat meglátta nála, akkor szégyellte el magát.

Az egész történetnek a „morális” igazsága tehát abban fogalmazódik meg, hogy Támárnak igaza volt Júdával szemben. Jog szerint megillette volna, hogy gondoskodjanak róla a harmadik fiúval való összeházasítás révén. Ebben az igazat adásban egyúttal benne van a felmentés is Támárnak a kétségbeesett lépésére nézve. Nem volt szabad kárhoznatni az asszonyt paráznasága miatt (nem azért, mert Júdával vétkezett, hanem mert a jogáért küzdött). A végső rehabilitációt Jézus nemzetségtáblázata adja meg, amikor az ősök nevei felsorolásánál megemlíti Támárt is (Mt 1:3). A fejezet vége megy át újból a nemzetségtörténeti vonalra. A 27–30. vers leírja Júda és Támár ikergyermekeinek a megszületését, etimológiai magyarázatot is fűzve neveikhez. Perc – kapcsolatban áll a párac = „részt tör” ige gyökkel. A Zerah (= napfölkelte) név magyarázata nehezebb, talán a kezére kötött vörös fonállal függ össze, színével emlékeztetve a napkeltét megelőző hajnalpírra.

1 Móz. XXXIX. RÉSZ - 1 Móz. 39,1–23. József Potifár házábanál.

A Genézis hátralevő fejezeteinek a fő témája József viszontagságos története. Sajátos dolog, hogy a hagyomány a tizenkét testvér közül Józsefnek az alakját vette körül ilyen nagy érdeklődéssel. Júdáról, a későbbi korban leghatalmasabbá vált törzs őséről, akihez a messiási váradalmak köre is kapcsolódott, egy elég szerény fejezet szólt (38. rész), ugyanakkor viszont József alakja köré ilyen terjedelmes és tartalmilag is jelentős hagyományanyag szövődött. Igaz ugyan, hogy Izrael későbbi történetében József (és ezen belül Efraim) törzsének szintén jelentős szerep jutott.

József alakját két fontos jellemvonással rajzolja meg ebben a fejezetben szentíró. Egyik az, hogy az Úr vele volt, épp ezért minden „sikerült neki”, meg is nyerte a bizalmát mindenkinek. A másik vonás az, hogy ő megbízható és becsületes volt – a legfontosabb dolog, ami a sáfároktól megkívántatik (1Kor 4:2). Józsefet mindjárt a bevezető versek (1–6) egészen másnak rajzolják, amilyenek a 37. részben láttuk. Egyelőre nem álmodozik és többé nem is hord rossz híreket senkiről, hanem teljes erejével arra törekszik, hogy ahol van, ott hasznossá tegye magát. Belső lelkiségének e szép vonásai mellett külsőleg is szép férfi volt, ami azonban ismét sorsa rosszabbra fordulását okozta, a saját hibáján vagy akaratán kívül.

Protifár felesége ugyanis szemet vetett Józsefere és nyíltan felkínálta magát neki. József azonban tudatosan elzárkózott a csábítás elől. Engedhetett volna, hiszen „belső embere” volt Potifárnak, urának távollétében tehát tanútlan vétek lett volna, ha hallgat az asszonyra. De ő egyrészt rút hálátlanságnak tartotta volna, ha visszaél urának és jótevőjének a bizalmával, másrészt – és ez a döntő! – Isten ellen való véteknek tartotta volna azt, amit különben csak erkölcsi kilengésnek lehetett volna nevezni. Nem ok nélkül szokták a magyarázók megemlíteni, hogy József itt azt a korrekt magatartást tanúsítja, amire az ószövetségi bölcsességirodalom oktat (vö. Péld 5. rész stb.). Végül már menekülnie kellett Józsefnek – ruhája hátrahagyásával – az asszony erőszakos közeledése elől. A visszautasított nő ekkor úgy állt bosszút, hogy ráfogta Józsefere azt a

vétket, amire ő maga akarta csábítani. A rabszolga József sorsa ezzel meg volt pecsételve; Potifár viszonylag irgalmas volt hozzá, amikor csak börtönbe záratta.

A Genézis hagyományanyagában sok helyütt keresnek – és találnak – a magyarázók idegen irodalmi hatásokat. Józsefnek ezt az esetét különösen hasonlónak találják a „két testvérrel” szóló egyiptomi széphistóriához, Anubis és Bata történetéhez. Csakugyan egyező motívum az, hogy az egyiptomi elbeszélésben is az asszonyi csábítást visszautasítja a becsületes férfi, mire az asszony bepanaszolja őt a férjénél. Az egyiptomi história azonban a továbbiakban egészen más fordulatot vesz, mesés részletekben folytatódik, József történetének az ábrázolása viszont megmarad a realitás vonalán. Túlzott jelentőséget tehát nem kell tulajdonítanunk az említett egyiptomi elbeszélés hatásának, az alapszituáció éppen nem egyedülálló: kikapós asszonyok mindig voltak, a visszautasításból származó bosszúvágy sem ismeretlen. Legfeljebb a lokálkoloritra jellemző, ha egyik neves egyiptológus (Maspero) állítására gondolunk, aki szerint a forró vérű egyiptomi nőt a túlfűtött érzékiség valóban sokszor a szélsőségekbe hajtotta.

A történet azonban nem fejeződik be József börtönbe kerülésével. Isten annyiban igazságot szolgáltatott neki, hogy ott is vele lévén, kitűnhetett ügyes és becsületes magatartása által. Ezzel megnyerte a börtönfelügyelő jóindulatát s a börtönön belül ugyanazt a bizalmat élvezte, mint egykor Potifár házábanál.

1 Móz. XL. RÉSZ

1 Móz. 40,1–23. József álmokat fejt meg a börtönben.

A 39. rész vége és a 40. rész eleje között bizonyos fokú egyenetlenség látható, amit a magyarázók a „források” (39. rész Jahvista, 40. rész Elóhista) különbözőzésével szoktak feloldani. A fő eltérés abban látszik, hogy a 39:22 szerint a börtön felügyelője József keze alá adta az összes foglyokat, a 40:4 szerint viszont a testőrök parancsnoka Józsefet a börtönbe került két királyi tisztviselő szolgálatára rendelte. A hagyományelemek összefonódása feltételezhető, mégis az átdolgozó szintézise jól elfogadható, ha arra gondolunk, hogy József a „király foglyai” között volt (39:20), vélhetően Potifár testőrparancsnok legfőbb felügyelete alatt. Ebbe a börtönbe tehát a királyi tisztviselők, az udartartás alsóbb vagy magasabb rangú személyei kerültek. Egyiptomban pedig, mint „hivatalnok-államban” az udvari méltóságoknak egész sorozata volt, került köztük még „fő”-pohárnok és „fő”-sütőmester is. Rangjukon kívül meghatározta helyzetüket a vétség is, amely miatt a börtönbe kerültek. Így adódhatott olyan helyzet, amikor az addig kiváltságos Józsefet két új magas rangú fogoly szolgálatára rendelte a parancsnok, akik csak „vétettek” valamit, egyelőre vizsgálati fogságban voltak és lehetséges volt, hogy néhány nap múlva újra szabadok lesznek, éppen ezért megkülönböztetve bántak velük.

A történet további részében ismét az álmok játszanak nevezetes szerepet. Bár egészen világos, hogy ezekben az álmokban a két udvari embernek a munkaköréhez tartozó gondolatok szerepelnek – amiről ébren gondolkoztak, az foglalkoztatta álmukban is a lelküket –, de mert különös, szimbolikus képek kíséretében jelentkeztek ezek a gondolatok, a maguk mentalitásának megfelelően a jövőjükre vonatkozó jelt sejtettek bennük. A bizalmasukká vált József vállalkozott az álmok megfejtésére, úgy azonban, hogy hangsúlyozta: Istentől jön a megfejtés (vö. Dán 2:22.28). Ez a kijelentés egyébként a szentírónak is a kiélezett meggyőződése, amit polemikusan hangsúlyoz az ókori kelet világában túlbujrázott álomfejtők, jósök, ómenmagyarázók praktikáival szemben. Az Ószövetség tudja azt, hogy Isten, ha akarja, ad álombeli ujjmutatásokat is, de azért nem minden álom kijelentés; sőt Isten szuverenitásához még az is hozzátartozik, hogy ha nem akarja, nem válaszol ilyen módon, még ha „megkérdézik” is (1Sám 28:6).

A pohárnok álmában, a hirtelen nőtt és gyümölcsöt hozott szőlő képében József az élet jelképét látta és a fáraó megkegyelmezésére magyarázta. A sütőmester álmában viszont azt a képet, hogy a madarak elkapkodták a kosarakban levő süteményeket, rossz jelnek tartotta (vö. 15:11 magy.) és ítéletet olvasott ki belőle. Jellegzetes az álmokban a hármás

szám, a három nap jelentésével, aminek a szimbolikus értéke inkább csak annyi, hogy „hamarosan” bekövetkezik az, amit megálmodtak. (Ahogyan a héber nyelv a közelmúltat ezzel a szókapcsolattal jelöli, hogy „tegnap és tegnapelőtt”, pl. 1Sám 10:11; úgy a közeli jövőt szokta a „harmadnapra” szóval kifejezni, pl. Hós 6:2). – Az álmok elbeszélésének a művészi felépítését nemcsak a hármasszám használatánál mutatkozó szimmetria mutatja, hanem az a – fordításban visszaadhatatlan – magyarázati konklúzió is, amely azonos szavakkal teljesen ellentétes sorsra utal a két udvari ember jövőjét illetően: „a fáraó fölemeli a fejüket”, csakhogy az egyiket a megkegyelmezés gesztusával, a másikat pedig úgy, hogy felakasztatja.

Az elbeszéléshez még hozzátartozik egy, a József sorsát késleltető motívum: Bár kérte a börtönből kikerülő pohárnoktól, hogy „emlékezzék meg róla” és járjon közbe az ő szabadulása érdekében is, a pohárnok megfeledkezett erről s József egyelőre maradt a börtönben. Egy olyan mozzanat ez, amely arra figyelmeztet, hogy Istennél vannak megszabva a terminusok, még az ő választottai és kedveltjei életénél is.

1 Móz. XLI. RÉSZ - 1 Móz. 41,1–36. A fáraó álmái.

A nagy fordulatot ismét az álmok hozták el József számára. Most a fáraó álmodott valami nevezetesebbet, amelyet senki sem tudott az udvarában megfejteni (1–8. v.). Akkor jutott eszébe a főpohárnoknak az álomfejtő József és ajánlotta a fáraó figyelmébe (9–14. vers).

Itt volna helye annak, hogy föltegyük a kérdést: Ki lehetett az a fáraó, aki József idejében Egyiptomban uralkodott, aki őt főemberré tette, apját, testvéreit pedig Egyiptomba telepítette? A kérdésre nagyon nehéz felelni, mert sem József, sem később Mózes idejében nem nevezi néven a fáraót a Biblia. A József-történetekben látható jellegzetes egyiptomi vonások általánosabbak annál, semhogy a kérdést konkrétan eldönthetnék. Legfeljebb egy-két olyan mozzanat ragadható meg, amely legalábbis József korának a valószínűségét megadja. Feltűnhetett pl., hogy a 39:1-ben külön megemlíti az író, hogy Potifár, a testőrparancsnok egy „egyiptomi ember” volt. Azután a történetek színtere Alsó-Egyiptom itt van a Gosen-földje a Nílus deltavidékén, sőt a 47:13 skv. többször úgy említi egymás mellett Egyiptomot és Kánaánt, mintha a kettő a fáraó(k) felségterületének két súlypontja lett volna. Ezek a vonások, továbbá az, hogy József idegen létére magas méltóságra juthatott, hozzátartozói a legjobb földön települhettek le, valószínűvé teszik, hogy a József-történet háttéréül a hikszosz-kor szolgálhatott, amikor ez az Egyiptomot meghódító idegen nép volt uralmon (kb. 1700–1570) és részesítette kiváltságokban a beköltöző nem egyiptomiakat is.

A fáraó álmái más természetűek, mint aminőket eddig láttunk. Jákób lelkiismereti gyötrődések között látta álmait, József nagy jövőről álmodott, a két udvari ember előtt a börtönben a foglalkozásukhoz illő képek jelentek meg. A fáraónál viszont egészen szokatlan álmokról van szó, amelyek József magyarázata szerint Isten elhatározott akaratát jelenítették meg szimbolikus formában. A két álom egészen párhuzamos tartalmú, bár csak az első képzelhető el fizikailag, a másodiknál csak az analógia áll fenn.

Az első álomban hét kövér, majd hét sovány tehén jött elő a Nílusból (haje'ór = „a” folyam, a Nílus) és a sovány tehének megették a kövéreket. A jelképek sorában a hetes szám egy teljes periódust, időtartamot jelent. Már a teheneknél szükségtelen Hathor istennő szent állataira gondolni s így vonni le következtetéseket. A Nílusból előjövő és a sás közt legelésző tehének egyszerűbb magyarázat szerint bivalytehének, amelyekkel végzi a fellah paraszt a szántás munkáját. A kép tehát egyszerűen a földművelés munkakörére utal. Ugyanoda mutat a második álomkép is, ahol hét telt búzakaralászt „lenyel” hét sovány, a „keleti szél”, a forró sirokkó által aszottá tett búzakaralász. – Az álmok végeredményben a fáraó (és Egyiptom népe) nagy országos gondját jellemzik. Tudvalevő, hogy Egyiptom kenyértermését a Nílus évenként megjövő áradása biztosította s ha az áradás elmaradt, azt megsínylette nemcsak ennek az országnak a népe, hanem mások is, akik Egyiptomból importálták a gabonát.

József magyarázata egészen egyszerű és racionális volt: Hét bőven termő esztendő után jön hét „szűk esztendő”, amikor majd föl fogják élni a megelőző évek minden megtakarított gabonáját, még elég sem lesz a népnek. Azért mindjárt jó tanácsot is adott a fáraónak arra, hogy a bő esztendőkben igyekezzenek minél több gabonát tartalékolni az ínséges évekre.

Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy a „hét szűk esztendő” nem ismeretlen Egyiptom irodalmában sem. Egy valószínűleg kései írás elbeszéli, hogy egykor régen, a III. dinasztiához tartozó Dsószer fáraó idejében volt egy hét évig tartó éhínség a Nílus áradásainak az elmaradása következtében, amely ínségnek Chnum isten közbeavatkozása vetett véget.

1 Móz. 41,37–57. József magas méltóságra emelkedik.

Amilyen magától értetődően javasolta József az álmok megfejtése után a fáraónak, hogy nevezzen ki kormánybiztost a gabonakészletek kezelésére, olyan magától értetődően jött a fáraó válasza: Lehetne-e alkalmasabb embert találni erre a hivatalra, mint azt, aki ilyen bölcsen megfejtette az álmokat és tanácsot is adott a nehéz idők átvészelésére nézve? Józsefet a legünnepélyesebb külsőségek között (finom ruhák, aranylánc, pecsétgyűrű ajándékozása) iktatta be a fáraó ebbe a tisztségbe; amikor körülhordoztatta a városban, herold futott előtte azzal a kiáltással, hogy „térdre!” (Az 'abrék szónak a héber nyelvből levezethető értelme. A többi szómagyarázatok bizonytalanok). Nemcsak az ünnepélyesség, hanem a kegyúri jog is fűződött ahhoz, hogy a fáraó új – egyiptomi – nevet adott Józsefnek. A Cáfénat-Pánéah név jelentése ugyan nem teljesen bizonyos, legjobb megfejtésének látszik mégis az, hogy „az élők táplálója”, összefüggésben József hivatalával. (A régi fordítások csak hozzávetőlegesen, ugyanebben az irányban kísérleteznek, ha a Vulgata „salvator mundi”-ja kissé messzemenő is). Végül a királyi kegynek még egy jele az, hogy a fáraó Ön (Heliopolis, Memfisz mellett) temploma főpapjának a leányát adta feleségül Józsefhez, ami majdnem annyit jelentett, mintha egy fáraólányt kapott volna. E házasságnál nem az a legfeltűnőbb, hogy az idegen ember egy egyiptomi főpap családjába házasodhatott be, hanem az, hogy a Biblia-író ezt is reflexiómentesen fogadja el. A tartalmi kapcsolatnál fogva vonjuk ide (a 45. v. folytatásaként) az 50–52. v. híradását arról, hogy Józsefnek e házasságból két fia született, nevükhöz a szokásos népies etimológia megjegyzése fűződik. A Manassé nevet a násáh gyök származékának fogja fel a magyarázat (causatív értelmű piél part.), az „elfeledtető” jelentéssel. Efraim nevét pedig a páráh gyökhöz kapcsolja (terem, gyümölcsöt hoz, hif.: megszorított): „Megszaporított engem Isten” – mondja József. A szógyököt a 49:22-ben, a Józsefre mondott áldásban is tudatosan használja a szentíró. – E pár vers rövid kitérése érzékelteti, hogy József számára a magas hivatal mellett az élet igazi melegét a család jelentette, ott felejtette el igazán azt a rengeteg megpróbáltatást, amin keresztülment és a családban gazdagodott meg igazán az élete.

József tehát Egyiptom első minisztere lett, akinél csak a fáraó állt magasabban (40. v.). Lehet ebben a szuperlatívuszokat használó leírásban némi túlzás, de az bizonyos, hogy a vallási és hadügyek intézése mellett az élelmezés ügye volt a nép jóléte szempontjából a legfontosabb Egyiptomban. József lelkiismeretesen szervezte meg feladatát a gabonafőlösleg felvásárlásánál. A 48. v. tartalma úgy értendő, hogy a különböző nomos-ok terményét egy-egy központi magazinban helyezte el. Ilyen raktárvárosokról az archeológia révén is tudunk. Az amarnai levelek a Nílus-deltában egy Jarimuta nevű várost említenek, melynek az élelmezési biztosa ugyanolyan hatáskört töltött be, mint egykor József. Ilyen raktárváros volt az Ex 1:11-ben említett Pitóm és részben Ramszez is. A 41. rész befejezése a hét szűk esztendő beköszöntését írja le előkészítésül a soron következő fejezetekhez, amikor az ínség miatt József testvérei is Egyiptomba kénytelenek menni gabonáért s eközben találkoznak rabszolgasorsra eladott testvérükkel.

GENEZIS 1 MÓZES 42 - 50 rész magyarázata

1 Móz. XLII. RÉSZ

1 Móz. 42,1–17. Jákób fiainak első egyiptomi útja.

A 39–41. rész több vonatkozásban ún. chokmatikus, vagyis a bölcsességirodalomból vett elemeket tartalmaz és vetít rá József alakjára: benne az ügyes és szorgalmas, az idegen asszony hízelkedésétől őrizkedő, a bölcs tanácsokat adni tudó férfi eszményi alakját rajzolja meg az író. A 42–45. rész némileg más jellegű. Itt inkább az ószövetségi széppróza vonásai érvényesülnek. Központi témájuk Józsefnek a testvérekkel való találkozására, amelyet az író úgy bonyolít, hogy a testvéreket különböző nehéz helyzetekben sodorja végig, míg József maga-megismertetése és megbocsátása fel nem oldja a feszültségeket. A leírásnak elsősorban irodalmi szépségei vannak, de közben tehetünk néhány lényeges morális észrevételt, a 45:5 pedig theologailag képezi a csúcspontot. Maga a történet különben szinte önmagáért beszél, magyarázatot alig igényel.

A leírás szerint a hét szűk esztendő nemcsak Egyiptomot sújtotta, hanem más országokat is. És ha valahol, úgy Kánaánban tudott a száraz időjárás éhínséget előidézni, ahol még olyan kezdetleges öntözési lehetőség sem volt, mint a Nílus mentén. Így tér vissza az elbeszélés fonala a Kánaánban lakó Jákóbból és fiaikhoz. Az utóbbiak kénytelenek voltak Egyiptomba menni gabonáért „másokkal együtt” (betű szerint: az odamenők között). Egy ilyen út nem volt veszélytelen, Jákób ezért nem merte elengedni Ráhéltól származó fiát, Benjámint.

A 42. rész sok ponton visszautal a 37. részre, a József-történet expozíciójára. Elsősorban a 6. v. figyelemre méltó. Itt teljesedik be ugyanis először József egykori álma: testvérei arccal a földre borulnak előtte (37:7–10). József ekkor kezdte próbára tenni testvéreit; különféle aggasztó helyzetekbe hozta őket, látni akarván, hogyan reagálnak mindezekre, mivé fejlődtek azóta, hogy olyan könnyörtelenül eldobták őt maguktól. Az első ilyen próba az volt, hogy kémkedés gyanújával letartóztatta őket, ami akkor is félelmes vád volt. (Sajátos a 12. v. szóhasználata: az ország takargatni való „csupaszságát”, a szó igazi értelmében szeméremtestét, akarjátok kikémlenni!) A faggatott testvérek ártatlanságuk bizonyítására elmondják, hogy kik ők, honnan jöttek, azt is, hogy apjuk meg egy testvérük még él otthon. Erre a felfedezésre aztán rögtön lecsapott József és követelte, hogy őszinteségük bizonyítására egyikük hozza el az otthon maradt Benjámint, addig a többieket fogva tartja. 1 Móz. 42,18–38. A visszatérés. A kínossá vált helyzetet végül József megoldotta, hivatkozva arra, hogy ő „istenfélő”, azaz nem akarja esetleges igazságtalanságával Isten büntetését kihívni. Csak egy testvért, Simeont tartott ott túszként Egyiptomban, a többieket pedig gabonával ellátva elbocsátotta, de követelte Benjámin elhozatalát. Az író kitűnően jellemzi az inkognitóját gondosan megőrző Józsefet: megjátssza a szigorú egyiptomi nagyurat, a fáraóra esküszik (5–16. v.) tolmács útján érintkezik testvéreivel (23. v.), noha jól érti beszédüket. Első megindultságát az váltja ki, amikor meghallja, hogy testvérei visszaemlékeznek hajdani gaztettükre és érzik, hogy méltó büntetésük éri utol őket. Rúben szavai (22. v.) idézik a 37. rész ide vonatkozó részleteit. – A testvérekben a büntület mellett volt még valami, ami előre aggasztotta őket: mit fog szólni Jákób mindezekhez? Hazautazásuk során pedig teljes konfúziót idéz elő bennük az, hogy megtalálják zsákjukban a gabonáért fizetett vételárat amit József titokban tétetett oda.

Beszámolójuk valóban lesújtotta Jákóbot. József után a túszként Egyiptomban fogott Simeont is veszni látta és semmiképpen sem akart beleegyezni Benjámin elmenetelébe. A testvérek élelmet hoztak ugyan, de azzal együtt félelmet is. Ennek az első egyiptomi útnak a leírását Jákóbnak ugyanazok a kétségbeesett szavai zárják be, mint a 37. rész végét.

1 Móz. XLIII. RÉSZ - 1 Móz. 43,1–23. Jákób fiai újra Egyiptomban.

A szűk esztendőök tovább tartottak és az éhínséggel nem lehetett alkudozni sem félelemből, sem szentimentalizmusból. Jákóbot meg kellett győzni fiainak arról, hogy ha éhen veszni nem akarnak, akkor muszáj Benjáminnal együtt visszamenni Egyiptomba. Itt látszik az, hogy mégis más lélek volt már a testvérekben, mint hajdan. Rúben a saját fiait hajlandó halálra adni, ha Benjámint nem találja visszatérni (42:37), Júda pedig, a másik szóvivő (37:26; 44:16 skv.), saját személyével kezeskedik érte. Jákóbot ugyan mindezek meg nem győzik (mi haszna is lett volna fiainak, vagy unokáinak helyettesítő halálából?), mégis a kényszerűségnek engedve legalább jó tanácsokkal látja el fiait. Tartsák kötelességüknek az ismeretlen módon hozzájuk került pénzt legelőször visszaadni, nehogy tolvajoknak tartsák őket. Azután pedig vigyenek ajándékot „annak az embernek”, ti. Józsefnek, Kánaán speciális csemegéiből. Az örökóvatos Jákób tanácsai ezek, aki azonban ugyanakkor a Mindenható Istenhez is tud fohászolni az út szerencsés kimeneteléért.

Az elbeszélés továbbra is művészi rajzolja József testvéreinek a bizonytalan lelkiállapotát, akiket még mindig bánt a lelkiismeret, azonkívül nem tudnak eligazodni a velük olyan rejtélyes módon bánó idegen nagyúr tettein. Ezért mindenre ösztönös félelemmel reagáltak, még arra is, hogy egyenesen Józsefnek a palotájába vezették be őket. Nem az udvariasságnak, a szíves bánásmódnak a jelét látták benne, hanem biztosra vették, hogy most kéri rajtuk számon a múltkor hozzájuk került pénzt. Ezért már az ajtóban elkezdtek mentetgetni magukat József palotájának a felügyelője előtt s kínálgatták a visszahozott pénzt, amire azonban az csak szelíd visszautasítással és a kánaáni fülnek olyan megnyugtatóan hangzó „békesség nektek” szóval válaszolt. És hogy egészen eloszlassa félelmüket, a fogolyként visszatartott Simeont visszavezette közéjük.

1 Móz. 43,24–34. József megvendégeli testvéreit.

A vendégek szíves látásnak első jele volt a lábmosás (vö. 18:4), azután állataiknak az ellátása, maguknak a vendégeknek pedig az étkezéshez invitálása. Mindez egyelőre feloldotta a testvérekben a szorongást, bátrabban viselkedtek a Józseffel való találkozásnál, különösen, mikor ő elfogadta ajándékukat és apjukról kérdezősködött. A találkozás leírásának legszebb mozzanata az, amikor József megismeri és áldással fogadja Benjámint, az egyetlen igazán vér szerinti testvérét (29–30. v.). Az étkezés leírásánál megint az egyiptomi szokások jó ismerete tűnik szembe: külön tálaltak a ház urának, aki egy emelvényen elhelyezett asztalnál evett, külön tálaltak a házhoz tartozó egyiptomi embereknek és külön az idegeneknek: József testvéreinek. Az egyiptomiak valóban utálták a „tisztátalan földről” jövő embereket. A vendégség jó hangulatát csak az zavarta meg a testvérekben, hogy pontosan kor szerint ültették őket sorjában az asztal mellé. Honnan tudhatták itt az életkorukat? Vajon nincs valami titoklátó képesség a házigazdájukban? – ilyenforma kérdések merültek fel bennük. Különösen meglepő volt az, hogy Benjáminnak kitüntető módon „ötszörös adagot” tálaltak (ami nem a nagyehetőségnek, hanem a megkülönböztetésnek a kifejezése; az egyiptomiak egyik szent száma volt az ötös). Mindamellét a vendéglátás barátságot, védelmet jelentett, ami a testvérekben jó kedélyt teremtett. A részegségig menő evés-ivás közben nem gyanították, hogy József új meglepő helyzetet készít elő.

1 Móz. XLIV. RÉSZ - 1 Móz. 44,1–13. József serlegét Benjámint zsákjába rejti.

A vendéglátás után következett a gabonavásárlás és az útra készülődés. A már egyszer látott motívumot ismét alkalmazza az elbeszélés: a vételárat visszateszik a gabonával telt zsákokba, de ezúttal József serlegét is elrejtették Benjámint zsákjában. Ez volt az az

ürügy, amelynek a révén József vér szerinti testvérét vissza akarta hozatni és magánál akarta tartani. Az elbeszélésnek ebben a szakaszában úgy látszik, mintha József még nem akarná fölfedni kilétét valamennyi testvére előtt. Csak később, amikor a szinte nem várt szolidaritást látja bennük, akkor fogadja igazán szívébe mindannyiójukat.

József palotafelügyelője tehát utána eredt az eltávozott testvéreknek és követelte rajtuk József serlegét, „amelyből inni, sőt jósolni is szokott” (5. v.). A kehelyjósítás keleten általánosan ismert szokás volt s abban állt, hogy a kehelyben levő víz vagy bor közé más fajsúlyú és színű folyadékot, pl. olajat öntöttek s a kétféle folyadék lassú keveredése során mutatkozó alakzatokból vontak következtetéseket távol levő emberekre, vagy jövőre eseményekre nézve. Kétségtelen, hogy a mantika sokféle fajtájának egyike volt ez is, amelyet a későbbi prófétai korszak nem akceptált volna, a szentíró (J) azonban az egyiptomi környezetben élő Józsefnél még megenged, vélhetőleg a 40:8 és 41:16 eszmei feltétele alatt. – Az ókori emberek azonban az ilyen kelyhet szentnek tartották (nem az ezüstértéken van a hangsúly, 2. v.), ellopásáért halálbüntetés járt, amit legfeljebb át lehetett változtatni örökös rabszolgaságra. A nem várt és alaptalannak tartott gyanúval szemben a testvérek bármely büntetést hajlandók elfogadni, ha megtalálják náluk a keresett poharat. Csak amikor az tényleg előkerült Benjámint zsákjából, akkor estek kétségbe és riadtan mentek vissza Józsefhez, hogy igazolják magukat és kegyelemért könyörögjenek.

1 Móz. 44,14–34. Júda könyörög Benjámintért.

József testvérei átlátták, hogy valamilyen fátum üldözi őket ezeken az egyiptomi utakon, aminek a során most apjuk szemefényét, Benjámint fenyegeti az a veszedelem, hogy Egyiptomban kell maradnia. Ezért a testvérek szóvivőjeként Júda állt elő, hogy könyörögjön Benjámint szabadon bocsátásáért. Júdának ez a beszéde (18–34. v.) önmagában véve olyan retorikai remekmű, amelyet bátran oda lehet állítani a világirodalom nagy eposzainak bármely magánbeszéde mellé. Megvan benne a jóindulat elnyeréséhez szükséges udvarias stílus, elbeszéli, hogy milyen nehezen egyezett bele apjuk Benjámint az eljövételébe, szívhez szólóan ismétli el Jákóbb balsejtelmű szavait és azt, hogy nem mernek, nem is kívánnak Benjámint nélkül apjuk elé kerülni, mert a halálát okoznák. Mindez olyan megindító egyszerűséggel van megfogalmazva, hogy fölösleges mellé minden magyarázó szó. Legfeljebb arra lehet rámutatni, hogy a megváltozott lelkületű testvérek legfőbb aggodalma mostmár nem magukra, hanem apjukra irányul. Júda pedig egészen komolyan vette azt, amit Jákóbnak ígért: vállalja a kezeséget, a személyes áldozatot Benjámintért, még úgy is, hogy kész ottmaradni egyiptomi rabszolgának, csak a féltett testvér mehesse vissza apjához.

1 Móz. XLV. RÉSZ - 1 Móz. 45,1–15. József megismerteti magát testvéreivel.

Az a sokféle – József által mesterségesen is előidézett – feszült helyzet, amely Jákóbb fiainak egyiptomi útjai során létrejött, Júda könyörgő beszéde során, érzelmi vonalon, elérte a tetőfokot. A beszéd elérte célját: az idegennek tartott nagyúr elérzékenyedt és kiküldve a körülötte levő egyiptomi személyzetet, sírva kiáltott fel: „Én vagyok József! Hát igazán él még az atyám?” – A hatás természetesen egészen rendkívüli volt. A testvérek egyik félelemből a másikba estek. Első riadt gondolatuk az volt, hogy József most bosszút áll rajtuk egykori kegyetlenségükért (vö. 50:15). József azonban nemcsak a megindultság őszinte könnyeivel, hanem biztató szavaival is meggyőzte őket megbocsátásáról. Azonkívül hitvallásszerűen mutatott rá arra, hogy ő mindabban, ami velük történt, Isten cselekvését látja. A testvérei csak eszközök voltak abban, hogy ő Egyiptomba kerüljön és hozzátartozóit az éhínségtől megmentse. József életében az őszövetségi istenismeretnek

az igazi példái tükröződnek, ő az élő Isten előtt tudja magát, ebből következik az események gondviselészerű értékelése. Ebből következik az istenfélelem, mint erkölcsi fék: Potifár feleségének mondta, hogy „hogyan vétkezhetnék Isten ellen!” (39:9). A fáraó kettős álmánál figyelmeztet arra, hogy komolyan kell venni az álmok kinyilatkoztatását: a szűk esztendő eljövetele „elhatározott dolog Istennél, siet azt véghez vinni” (41:32). Itt pedig Isten gondoskodó szeretetének a látásában feloldódnak, átértékelődnek azok a próbatételek, szenvedések, amelyek átmenetileg érték. Íme, József, a volt rabszolga, a börtönbe zárt rab, most a fáraó „atyja” – legfőbb tisztviselője, aki hatalmánál, hatáskörénél fogva életnek a megmentője. Minden rossz emlék eltűnt ebben a felismerésben, hogy „Isten küldött el engem előttetek” (7. v.). Viszont ez az istenismeret

és életmegértés komolyan veszi az élet döntő helyzeteit. A 7b v.-ben használt „maradék”, „életben tartás”, „nagy szabadítás” kifejezések az éhínség idejét úgy szemléltetik, mint azoknak a nagy katasztrófáknak egyikét, amelyekből Isten egy-egy embert, családot, vagy néptöréket ment át a jövőbe. Ezért a siettetés: Jöjjön Jákób fiaival együtt mielőbb Egyiptomba, ahol nem kell nélkülözniük. József közelében lakhatnak, a Gósen földjén (10. v.). Az utóbbi földrajzi meghatározás Alsó-Egyiptomra utal, ott is a Nílus deltavidékének a keleti övezetére. (Vö. 47:11 magy.).

1 Móz. 45,16–28. A fáraó Egyiptomba hívja Jákóbot és fiait.

A 45:2 v. mintegy előkészítője annak, ami a 6. v.-től kezdve olvasható. A József szobájából eltávolított egyiptomi személyzet meghallotta a nagy sírást, egy kevés hallgatósággal azt is kivehették, hogy mi történik odabent. Így a hír továbbjutott, egészen a fáraóhoz: Ezek az idegen emberek Józsefnek a testvérei. A fáraónak „tetszett ez” (16. v.) – mi sem bizonyítja jobban Józsefnek a kiváltságos pozícióját, mint az, hogy a fáraó szívesen vett tudomást tetvéiről és jóváhagyóan megismétli azt, amit József apjának és testvéreinek az áttelepüléséről mondott (17–20. v.).

A terv kivitele már József dolga volt. Legelőször is szekereket adott nekik (a héber 'agáláh szóban benne van az, hogy szarvasmarhákkal vont – kétkerekű – szekerekről van szó), ezek az Egyiptomba költözködéshez kellettek. Azután ajándékokkal látta el őket pl. ruhát adott nekik (a héber halífót szó valószínűleg ünnepi ruhát jelent, amivel ti. föl lehetett cserélni, váltani a hétköznapit). Benjáminnak itt is megkülönböztető ajándékokat adott (vö. 43:34). Talán ez is indokolja az óvatos intést, hogy hazafelé menet ne civakodjanak. Az atyáskodó figyelmeztetés egyben azt is mutatja, hogy József mostantól fogva szinte az „apja”, gondviselője a testvéreinek, ezért jogában áll bírálni vagy figyelmeztetni őket. A fejezetet záró 25–28. v. novellaszerű fogalmazású, a hazaérkezés jelenetét írja le. A sok próbát átél, fásult lelkű Jákób lassan hitte el, de végre felélénkült, amikor megértette, hogy a rég halottnak hitt József él. Nem is volt számára fontos más mozzanat, sem az ajándékok nagyszerűsége, sem József magas méltósága, egyetlen vágya volt, hogy még egyszer lássa fiát, mielőtt meghal.

1 Móz. XLVI. RÉSZ - 1 Móz. 46,1–27. Jákób és hozzátartozói Egyiptomba költöznek.

Az elbeszélés természetes folytatása az, hogy Jákób és hozzátartozói elindultak Hebrónból (vö. 37:1.14) Egyiptom felé. Utazásuk leírását viszont megszakítja egy kultusztörténeti jellegű epizód (1–4 v.), mely szerint Jákób Beér-Sebában álombeli kijelentést kapott Istentől, biztatásként arra, hogy bátran menjen el és telepedjék le családosan Egyiptomban, mert ott nőnek utódai nagy néppé. Az epizód rendeltetése az, hogy megteremtse az összefüggést a régebbi kijelentésekkel (pl. 15:13) és mintegy

fölmentse a pátriarchákat eddigi kötelességük alól, hogy Kánaán földjén tartózkodjanak, mint jövevények.

A 6–27 v. a Papi Író összegezésének (6–7 v.), továbbá névsorszerű részletezésének látszik. Máshonnan is ismert adat, hogy Jákób férfileszármazottai összesen hetvenen költöztek be Egyiptomba (Ex 1:1–5). Ez a szám egy teljes kerek szám, egy igazi pátriarchális nagycsaládot jelöl. Név szerinti felsorolásuknál azonban látszik, hogy késői összeállításról van szó, amely a tizenkét törzs őseit tartja számon. Egyenlenséget jelent az, hogy Jákób unokái mellett néhol már a dédunokák is meg vannak említve (12., 17. vers), Benjámín, a legkisebb fiú a folyamatos elbeszélésben még egészen fiatalnak látszott (44:20 skv.), itt már tíz gyermeknek az apja (21. v.). Meg van említve Jákób leánya, Dina, valamint Ásernek egy leánya is (15., 17. v.), annak ellenére, hogy a család nőtagjait a leírás nem nevezi meg, nem is számítja bele a hetvenes keretbe. Megemlíthető még, hogy a Spetuagintában vannak olvasási és számolási variánsok, vannak eltérések a Num 26. rész párhuzamba vonható népszámlálási tradíciójához képest. Ilyen egyenlenséggel azonban régi névlistáknál mindig kell számolnunk. Végeredményben e felsorolás mégis egy olyan tradicionális névsor, melyben a késői nemzetségi érdeklődés fordul az ősök felé.

1 Móz. 46,28–34. József találkozása apjával.

Az elbeszélés a 28. verssel kapcsolódik újra a folyamatos történethez. Az első versek a Jákóbbal való találkozás megindító jelenetét írják le. Azután József előadja tervét arra nézve, hogy hogyan nyerjék el a fáraótól az engedélyt a Gósen földjén való letelepedésre. A terv azon a hangsúlyozott mondaton alapszik, hogy az egyiptomiak utálatosnak tartják a juhpásztorokat (34. v.). Ha tehát Jákób és fiai a fáraó elé állva hangoztatják, hogy ők ilyen pásztorkodással foglalkoznak, akkor nem telepítik be őket messze a birodalomba, az egyiptomi lakosság közé, hanem megmaradhatnak az ország szélén. Ennek – be nem vallott – kettős haszna lesz: egyrészt a termékeny és legeltetésre is alkalmas Delta-vidéken lakhatnak, másrészt közel lesznek nemcsak Józsefhez, hanem a határhoz is és ez még valamikor hasznos tényező lehet, ha netalán erőszakos bánásmód miatt tanácsos lesz elhagyni Egyiptomot ahogyan történt az századokkal később, az exodus idején.

1 Móz. XLVII. RÉSZ - 1 Móz. 47,1–12. A fáraó engedélyt ad Jákóbnak a letelepedésre.

Az 1–6 v. tartalmilag az előző rész végének a közvetlen folytatása. József maga mellé vett ötöt testvérei közül (az ötös szám jelentőségéhez vö. 43:34) s e küldöttséget vezette a fáraó elé. A kitervelt módon megnyerték a fáraó beleegyezését a Gósen földjén való letelepedéshez. – A 7–12 v.-ben viszont magát Jákóbot mutatja be József a fáraónak. A nyilván rövid audienciának csak két mozzanata van megemlítve. Egyik az, hogy Jákób érkezésekor is, távozásakor is áldást mond a fáraóra. Ez az áldás lehetett olyan áldó formula, amelyben Jákób atyái Istenének a kegyelmét kívánta a vele jót tevő fáraóra. De az is lehet, hogy benne volt az ókori nagy uralkodókat megillető „örökké élj!” köszöntés. Ez utóbbival gondolati összefüggésben állhat a fáraó kérdés Jákóbbal az életkorára nézve. Jákób szerényen válaszolja, hogy az ő életkora messze elmarad őseiétől (a konkrét évszámok a Papi Író szerkesztésére vezethetők vissza), azonkívül élete tele volt „rossz napokkal” megpróbáltatásokkal. Az utóbbi valóban jellemző is Jákób küzdelmes életére, egy pátriarchának a története sincs annyi viszontagsággal tele, mint a Jákóbé.

Mindamellet Jákób küzdelmes élete Egyiptomban nyugvópontra jutott József gondoskodása révén. Letelepedése helyét a 11. v. „Ramszesz földjének” mondja, amely természetesen azonos az egyebütt Gósen földjének nevezett területtel. Az elnevezés ugyan a kései író részéről anakronizmus (az első Ramszesz nevű fáraó 1310 körül

uralkodott, tehát számításunk szerint jó 300 évvel az Egyiptomba vándorlás után), viszont megerősíti azt a feltevést, hogy a Gósen földje a Nílus-delta közelében feküdt, mert ott építtette ki rezidenciáját II. Ramszesz, a hikszoszok hajdani székvárosának a helyén.

1 Móz. 47,13–26. Az éhínség Egyiptomban.

Miután az elbeszélés Jákóbnak és fiainak a sorsát révbe juttatta, egy időre figyelmen kívül hagyja őket és arra tér rá, hogy mi történt Egyiptomban a szűk esztendőök során. József, a teljhatalmú kormánybiztos évről-évre megfelelő mennyiségű gabonát osztott ki az éhező lakosságnak, előbb pénzért; aztán az élelemért mindent megadó egyiptomiaktól cserébe megvásárolta az állataikat, a birtokaikat, végül magukat az embereket is a fáraó szolgálatára kötelezte. A földek így királyi tulajdonba mentek át, a földművelők pedig a király jobbágysorba kerültek s a termés ötödét tartoztak beszolgáltatni a művelésre nekik átadott földről. Ennek a leírásnak az az egyik nevezetessége, hogy Egyiptomban valósággal végbement egy ilyen társadalmi-gazdasági folyamat s a leírás ezt tükrözi dióhéjban. A valóságban ugyan a folyamat jóval hosszabb ideig tartott, de valóban a hikszosz-korban (József feltételezett korában) kezdődött az egyiptomi parasztság ilyen mérvű elszegényedése, jobbágysorba kerülése. A bibliai ábrázolás inkább a végeredményt mutatja be s a megrajzolt kép annyiban is hiteles, hogy egyedül a templomi birtokok voltak függetlenek a fáraótól (22. v.).

Amikor Józsefnek ezt a ténykedését olvassuk, lehet, hogy nem vagyunk egyértelmű elismeréssel iránta. Igaz, hogy az elbeszélés úgy mutatja be őt, mint aki Egyiptomot megmentette az éhínség idején, ugyanakkor azonban jobbágysorba is juttatta a népet. Hú sáfárnak mutatkozik annyiban, hogy a rábízott gabonakészletekkel okosan gazdálkodott, de végső fokon személyes jóltevőjét, a fáraót szolgálta.

1 Móz. 47,27–31. Jákób végakarata.

A beér-sebai kijelentés (46:2–4) arra biztatta Jákóbot, hogy költözzék át nyugodtan Egyiptomba, mert ez utódai sorsának alakulására döntő lesz. Ugyanakkor ezt a biztatást kapta: „Én veled megyek, de vissza is hozlak, miután József lefogja a szemedet”. Ehhez a biztatáshoz kapcsolódik a Jákób-történet vége (vö. 50:1–14). Jákób ugyan elkísérte fiait Egyiptomba, halálában azonban együtt kívánt pihenni őseivel. E végső akaratának teljesítésére kötelezte Józsefet esküvel – ugyanolyan szertartásos módon, ahogyan egykor Ábrahám a szolgáját eskette meg, mikor Izsák számára menyasszont keresett (24:2). Jákób itt ismét Kánaán felé fordul gondolatban, ahol jövevény volt ugyan, de ahol van már egy darab föld, amely ősi birtok, az Ábrahám által vásárolt temetkezőhely (23. rész). Egyiptomban az előkelő emberek díszes sírboltot építettek maguknak, ahol teljes pompával temették el őket. Jákób visszavágyott az egyszerű családi sírboltba, hogy halálában együtt legyen azokkal, akiknek az emléke, áldása kísérte vándorútján.

1 Móz. XLVIII. RÉSZ - 1 Móz. 48,1–22. Jákób megáldja József fiait.

Amióta Ábrahám elhívásánál elhangzott ez a két szó, hogy „megáldalak” és „légy áldás!” (12:2) – azóta a pátriarchák történetének legjellemzőbb motívuma az áldás, akár Istentől jövő kijelentés, akár az atyák áldásmondása, vagy áldást hozó magatartása az. A 48–49. rész Jákób áldásait tartalmazza, mégpedig a 48. rész József két fiára, majd a 49. rész a tizenkét Jákób-ivadékra.

Józsefnek két fiát említi a 41:51–52; Efraimot és Manassét. Ők egy-egy izráeli törzsnek a névadó ősei lettek, amely törzsek egyenragúak voltak a Jákób fiaitól származtatott

törzsekkel. Ha a kései törzsiterületi viszonyokat nézzük, a tizenkét törzs rendszerében találunk némi egyenlenséget. Jákób tizenkét fia közül Lévi utódai nem birtokoltak külön területet; az így kieső tizenkettedik részt azonban kipótolta az, hogy „József házának” kettős leszármazási ága foglalt el egy-egy önálló törzsi területet az ígéret földjén. Mint mesterséges kombinációban, talán szerepet játszik itt egy olyan gondolat, hogy az elsőszülöttséget eljátszott Rúben (vö. 49:3–4), a Lea-ivadék helyett Ráhel idősebb fia, József örökölte az elsőséget, az elsőszülöttnek kijáró kettős örökséggel (Deut 21:15–17; vö. 25:31–34 magy.). Az itt leírt történetben azonban Jákób egyszerűen adoptálja József két első fiát és kijelenti, hogy egyenragúaknak tartja őket József testvéreivel (5. v.), hozzátéve, hogy ha Józsefnek még több fia születik, azok tagolódjanak be e kettőnek a családjába, törzsébe. Az adoptálás adja meg a „családjogi alapot” ahhoz, hogy a későbbi Efraim és Manassé külön törzsekként egzisztálva külön területet birtokolhassanak. Mert ebben a részben már szembeűnik a későbbi törzsi történetnek a színező hatása is nemcsak az egyenrangúság említett vonatkozásában, hanem azon túl Efraim és Manassé rangsorolásában is.

Amikor ugyanis József odaállította két fiát Jákób elé, a rangsor szerint idősebbet, Manassét állította, úgy hogy Jákóbnak a jobb keze felől essék. Efraimot pedig balkézről. Jákób azonban különös módon, keresztbetett karral Efraimra tette jobb kezét, az áldásban annak adta az elsőbbséget (14. v.). Az elbeszélés Jákóbnak a jövőbe látó intuíciójaként ábrázolja azt, hogy „a kisebb testvér lesz a nagyobb” (19. v.). Az ígéret földjén letelepedett törzsek közül északon csakugyan Efraim vált ki, amely vezető szerepet kívánt és vitt is a testvértörzsek közt, a déli nagy törzsnek, Júdának pedig a riválisa lett. A kettős polarizáció aztán oda vezetett, hogy a monarchia szétszakadása után Júda országa mellett az északi országrész „Efraim országa” néven élt tovább.

Maga az áldás (15–16. és 20. v.) ritmikus formában van fogalmazva. Istennek háromszor történő említése sem formális, sem tartalmi vonatkozásban nem dogmatikus jelentőségű (tehát nem kell a Szentháromságra gondolnunk, sem pl. Ábrahám, Izsák és Jákób Istenére, valami tritheizmusban), a „pásztor” és „megváltó” szavak is csak egyszerű jelzők az Isten neve mellett. Versformailag a kánaáni verselésből jól ismert tristichonnak, a hármas parallelizmusnak a példája ez, ahol az ismétlések mellett bizonyos fokú előrehaladás is van a gondolatokban, illetve a szóhasználatban, így pl. a kétszeres há'elóhim után harmadszorra a hamma'ák szó azonos ételmű, mert „az angyal”, a követ közvetlen képviselője az Istennek, amikor valakinek az életébe nagyon szemmelátható módon akar belenyúlni, hogy kézen fogja és pásztorolja. – Az áldás tartalma kettős: Legyenek József fiai Ábrahám, Izsák és Jákób dicső nevének, emlékének az örökösei, sőt fenntartói és így osztozzanak azokban az ígért áldásokban, amelyeket őseik kaptak. Az áldás másik fele idézi az ígéretek legfontosabbikát: szaporodjanak nagy nemzetséggé! A 20. v.-ben mondott áldás még egy fokkal tovább színezi a jövő kívánatos képét: Efraimot és Manassét emlegessék példaként Izráelben, kívánják másoknak is az ő sorsukat, mint boldog, kiváltságos életet.

A 48. részénél egy formális megjegyzést kell még tennünk. az előző részekhez képest itt jobban látható, hogy több helyről eredő hagyományok és magyarázó megjegyzések fonódnak össze. A főtémával, József fiainak az adopciójával és megáldásával pl. laza értelmi vagy okozati kapcsolatban áll az emlékezés Jákóbnak Lúzbán, azaz Bételben átélt istenélményére (28:11–19). Említésének a jelentősége abban áll, hogy Egyiptomból visszairányítja a tekintetet Kánaán felé, amelyet az ígéret szerint birtokolni fognak Jákób ivadékai, köztük Efraim és Manassé törzse is. Laza összefüggésben áll az elbeszéléssel Jákób rezignált emlékezése Ráhel halálára (7. vers, olv. 35:16–19 magy.). Jákób öregségének, rossz látóképességének az említése az Izsák történetében is szerepelt

motívum (27:1 skv.), itt azonban e körülménynek más a szerepe, József csak gondolja, hogy a rosszul látó Jákób eltévesztette, kit kell jobb kézzel megáldani (17–18. vers), alapján véve tudatos ellentételezésről van szó: Jákóbnak „meghomályosodtak a szemei”, mégis belelát a messze jövőbe, amikor Efraimot elébe helyezi Manassénak.

A legnehezebb problémát a 22. vers adja, ahol Jákób egy többletajándékról beszél az ígéret földjén való majdani letelepedéssel kapcsolatban. A sekäm szó nyilván Sikemre vonatkozik, ahol Jákób pénzen vásárolt egy földdarabot (33:19), fiai viszont fegyverrel dúlták fel a várost (34. rész). A fegyveres akciótól Jákób elhatárolta magát, itt mégis az áll, hogy „karddal és íjjal” szerzett ott egy darab földet. Szellemes, de megkérdőjelezhető korrekció, mely szerint a 33:19 qeszitáh (= pénzen) szava alakult a 48:22 beqasti (= íjammal) szavává; a helyzet inkább az, hogy a vers lakonikus tömörségű mondatában a kétféle hagyományemlék összefonódott, elmosódott. (Vö. még a 34. rész magyarázatával).

1 Móz. XLIX. RÉSZ - 1 Móz. 49,1–33. Jákób mondásai tizenkét fiáról.

Az az orákulumgyűjtemény, amely itt (tulajdonképpen a 3–27. versekben) olvasható, a „Jákób áldásai” cím alatt is ismert, bár akad köztük egy-egy elmarasztaló és baljós kijelentés is. Nem egészen azonos pl. a Deut 33. rész alaptendenciájával, amely Mózesnek Izrael tizenkét törzsére mondott áldásait foglalja össze liturgiai célra. A jelen összeállításnak az alaptónusát az 1. v. adja meg: Jákób azt akarja kijelenteni, hogy mi történik „fiaival” a távoli jövőben. Az utóbbi két szó héberül be'aharít hajjámím, az eschatologikus próféciák tipikus kifejezése, és ha hozzáolvassuk a 28. v. elejét, „ez Izrael tizenkét törzse”, akkor világosan áll előttünk, hogy e mondásokban néhány személyes vonatkozástól eltekintve (a 3–7. versekben) általában a Jákób-fiak utódaira, Izrael tizenkét törzsére, azok sorsának alakulására találunk utalásokat, különös tekintettel a honfoglalás utáni kor viszonyaira. A tizenkét törzs rendszerének ez a legrégebb teljes irodalmi összefoglalása; tanulságos összehasonlítani az említett Deut 33. résszel, amely már mutatja az idő múlásával együtt járó változást a törzsek életében. – Sorrendben először Lea fiait jellemzik ezek a mondások, aztán a szolgálóknak és végül Ráhelnek a fiai kerülnek sorra. Az egyes mondásoknak nemcsak a tartalma, hanem a terjedelme is utal a Jákób-fiaktól eredeztetett törzsek fontosságára.

A 3–4. a legidősebb testvért, Rúbent szólítja meg, aki elsőszülöttségénél fogva kiváltságos lehetett volna, de kiváltságát eljátszotta, amikor „apja ágyába lépett”. Emlékeztet ez a mondat a 35:22 rövid följegyzésére (lásd ott). Rúben erőszakos és szégyentelen tettének jelképes szavakba foglalt ítélete itt hangzik el. A „kiáradt víz” lehet a gátat nem ismerő indulat jelképe, de lehet szexuális jelkép is. A honfoglalás után a Jordántól keletre letelepült Rúben törzse lassan eljelentéktelenedett, elapadt, mint a parttalanul szétterülő víz.

5–7 v. „Simeon és Lévi testvérek” – ez a megállapítás valami közös emléket idéz velük kapcsolatban, hiszen nemcsak ők ketten voltak egy anyától való teljes testvérek. A 6b v. fejezi ki jelképes szavakkal a közös emléket: ők voltak azok, akik a hugukat, Dinát ért gyalázat miatt véres bosszút álltak Sikem városán (34. rész). Jákób akkor is haragudott rájuk (34:20), itt pedig szinte ítéletes következményként jövendöli meg e két törzs majdani feloszlását. Simeon törzse a honfoglalás után hamarosan összeolvadt a hatalmasabb Júdával, Lévi törzse pedig szétszéledt az egész országban. A baljós mondat a lévitákon mégis úgy teljesedett be, hogy bár törzsi területet nem kaptak, ehelyett az Úr szolgálatának a kiváltságát kapták osztályrészül: az Úr lett az ő örökségük. (Olv. Deut 33:8–11.) 8–12. v. A Júdáról szóló mondás terjedeleme és tartalmi súly tekintetében a

legfontosabb. Júda neve kapcsolatban áll a „magasztalás” héber kifejezésével (vö. 29:35). Az ő múltjáról már nem beszél Jákób, annál inkább a jövőjéről, törzsi kiváltságáról, uralkodó helyzetéről, színes jelképes nyelven. A bibliai szimbólumok közül egyik legismertebb a ragadozó oroszlán képe (pl. Num 23:24; 24:9; Jel 5:5), az erőnek és a győzelemnek a kiábrázolásaként. A királyi pálca viszont az uralkodásnak, végül a szőlő és a bor az életnek és a bőségnak a jelképe. Mindezek nem Júda személyére utalnak vissza, ő a József-történetek során csak egyszer szerepel, mint testvéreinek a szószólója (44:14–34). Előre mutat azonban a mondás a történeti Júda törzsének, majd Júda országának a vezető szerepére, amelyben Dávid uralkodásától kezdve dinasztikus királyság volt, egy ideig hódító politikát is folytatott. Majd amikor nagyhatalmi helyzete aláhanyatlott, akkor egy eljövendő dávidi uralkodóra irányultak a nagy jövő váradalmi, a király-messiási próféciaik vonalán. Az utókor a Júdáról szóló itteni orákulumnak egy pontját szintén messianisztikusan értelmezte, a 10. v. rejtélyes Siló-mondását. A Siló név értelmezése bizonytalan, bár rengeteg megfejtési kísérlet történt a magyarázatára. Talán egy ősrégi asszír méltóságnévvel függ össze, vagy éppen a Jeruzsálem név Sálém alkotórészének (vö. 14:18) alapgyökével. Csak annyit mondhatunk bizonyosan, hogy régtől fogva messiási értékelésű név, összekapcsolva a hatalom és bőség olyan korszakával, amelyben nemcsak Izrael törzsei, hanem a „népek” fölött is uralkodói kiváltsága lesz Júdának. – A „szőlőtőhöz köti szamarát” kifejezés magában véve szintén rejtélyes. A szőlőtő a bőségnak és a békének a jelképe (Mik 4:4; Zak 3:10); természetes valóságában lugasszerű gondozásával szinte fa vastagságúra is megnőtt, úgyhogy hozzá lehetett kötni egy állatot; a szamár pedig lovagló állat volt, előkelő emberek is használták e célra (Bír 10:4), a későbbi időben a lovon ülő vezér alakja a harc jelképezője volt, a szamáron jövő pedig a békességes úton járóé. Csak a szavak párhuzamából lehet gondolni arra, hogy Zak 9:9 tekintettel volt e 49:11. versre.

A 13. v.-sel rövid mondások kezdődnek, amelyeknek személyes vonatkozásuk már egyáltalán nincs, hanem a Palesztina északi területén letelepült törzseket tartják szem előtt, tartalmuk a bírák és a korai királyság viszonyaira jellemző. A 13. v. Zebulon törzséről szól annak földrajzi elhelyezkedésére vonatkozik. E törzs ugyan nem egészen a tengerparton lakott, de ez nem jelenti azt, hogy népe ne használhatta volna fel a közeli tengerpart által nyújtott foglalkozási lehetőséget különböző kikötőkben vállalva hajószolgálatot, Akkótól egészen Szidónig.

14–15. v., „Issakár nagycsontú szamár” – mondja a következő kijelentés, ami magában véve még nem volna megszégyenítő, vagy nevetségessé tevő. A mondás lebecsülő jellege abban áll, hogy Issakár törzse, amelynek a hasonlat szerint volt teherbíró ereje, tunya maradt, szolgálai szerepre vállalkozott. A honfoglalás után a Jezréel-síkságán magukat még jó ideig erősen tartó kánaáni őslakók közvetlen szomszédságában alárendelt helyzetbe kerültek.

16–18. v. Dán törzséről két mondást is olvashatunk, és ez nem véletlen: A honfoglaláskor a legmostohább hely Dánnak jutott annyiban, hogy közvetlenül a szomszédságukba települtek a harcias, terjeszkedő szándékú filiszteusok. Dán népe egy darabig állta a harcot. Egy-egy olyan „viperaacsípés”, amilyen volt Samgar bíró hőstette (Bír 3:31), vagy a roppant energiájú Sámson vállalkozásai, erős visszaütések voltak a filiszteus támadásokra. Dán törzse végül mégis megunt a zaklatott helyzetet és elvándorolt messze északra (Bír 18. rész). Érdekes, hogy Debóra éneke Dánt még azért feddi, hogy „hajóinál időzik” (Bír 5:17), ez tehát még az első lakóhelyükre utal, ahhoz tatózott ugyanis Jáfó kikötője (Józs 19:46). Viszont Mózes áldásai „básáni oroszlánhoz” hasonlítják (Deut 33:22), tehát már északon tudják ezt a törzset, ahol aztán háborítatlanul élhetett (vö. Bír 18:7.10) és „ítélhette népét”. A Dán névben benne levő „ítél” jelentést lásd a 30:6

magyarozatánál. – E kettős orákulumból a 16. v. tehát Dán későbbi helyzetére, a 17. v. pedig a korábbi szituációjára utal. – A 18. v. közbevetett „imádságos lélekzetvétele” valószínűleg független a Dánról szóló mondásoktól; az egész kijelentéssorozat közepén álló egyszerű fohászkodás.

19. v. Gád törzse a Jordántól keletre telepedett le Gileád területén, meglehetősen exponált helyen, ahol a szomszédos népekkel (Móáb, Ammón), meg a pusztá felől támadó beduinokkal sok nehéz harca volt. (Ilyen pl. a Jefte idejében vívott háború. Bír. 11. rész). Jákób mondása a gúd, illetve gádad gyök különböző alakjaival és származékaival képez remek szójátékokat, amelyeket magyarul csak hozzávetőlegesen lehet visszaadni: „Gádot (a martalékot) martalócok marják, de ő a sarkukba mar”. Az egész a Gád törzse sok támadásnak kitett helyzetét jellemzi.

A 20. v. Ásér, a „boldog” törzs (vö. 30:12) legközelebb feküdt a tengerhez, helyzetét mégsem a tenger közelsége határozta meg, mivel a Bír 1:31 őszinte közlése szerint a kikötővárosok mindvégig föníciai kézen maradtak. Ásér gazdagságának az alapja az volt, hogy kitűnő termőtalajon folytathatott földművelő munkát és produkálhatott „királyi csemegéket”.

21. v. A Naftáliról szóló mondásnak az első fele, mint hasonlat onnan érthető, hogy azon a területen volt honos Galileában egy szarvas, illetve dämadvafajta. Hogy a második sor tartalma a „szép szavakkal” mire vonatkozik, nem elég világos. A Septuaginta a szarvashasonlat helyett tölgyfát említ, amely szép ágakat növeszt; a fordításbeli eltérést néhány betűváltoztatás adja.

22–26. v. A Jákób-mondások második terjedelmes szakasza a Józsefre mondott áldás. Feltűnő, hogy miután a 48. részben Efraim és Manassé már két külön törzsatyaként volt bemutatva, ez az áldás visszatér magához Józsefhez. Az utolsó sor úgy beszél róla, mint aki a testvérek között „megszentelt”, vagy más szóval testvéreinek az ékessége, köztük a legkiválóbb (a héber szövegben: názir). Ez az egyetlen egyéni vonás, amely részben visszamutat József egyiptomi helyzetére, aki előtt testvérei leborultak és aki gondoskodott róluk. Egyébként ez a mondás is a későbbi századok felé mutat, „József házának” a kiváltságos szerepére Izráel történetében. Maga az áldás két fő motívumból tevődik össze. Egyik a víz mellé ültetett fa ismert jelképe (Zsolt 1:3 stb.), mely a bővülő élet kiábrázolója. Ennek kiegészítése a 25. v.-től kezdve a termékenység áldása olyan jelképes ábrázolásban, mintha a fák, növények gyökere közvetlenül a föld alatti óceán (ez a „mélység”, héberül tehóm megfelelő értelme, vö. Gen 1:2) vízből táplálkoznék; párhuzamosan említi az áldás az állatok bőséges szaporodását is. Ez a részlet szinte Izsáknak a Jákóbra mondott áldását plántálja tovább (olv. 27:28). Az áldás közepébe azonban bele van ékelve egy harci motívum is: Józsefet háborgatják ellenségei, de ő szilárdan megáll velük szemben. (A 24. v. első szavai vélhetőleg azt fejezik ki, hogy „íja állandóan harcrakészen, felajzva van”). – Kiváltságos helyzet, gazdag élet, győzni tudó harci készség – ezek József áldásának a jövőbe mutató fő gondolatai.

27. v. Utolsónak a Benjámira vonatkozó kijelentést olvassuk. A „ragadozó farkas” jellemzés nyilván nem a megelőző fejezetekben szereplő féltett, elkényeztetett ifjúra, hanem a későbbi Benjámín törzsére vonatkozik. A hasonlat a törzs harciasságára utal, bár ez nem mindig dicső fegyvertényekben nyilvánult meg (pl. Bír 19–20. rész). Viszont ebből a törzsből származott az első izráeli király, Saul és e mondás valószínűleg Saul korának a kemény harcaira céloz.

A befejező 29–33. versekben Jákób végakarata és halála van leírva. A végakarát ugyanaz a rendelkezés amit 47:29–30-ban olvashatunk, csak itt (P fogalmazásban) részletesebben van kifejezve az az óhaj, hogy Jákób a makpélai sírban akar nyugodni ősei mellett. Végül egy rövid mondat szól Jákób haláláról.

1 Móz. L. RÉSZ - 1 Móz. 50,1–14. Jákób eltemetése.

Az elbeszélés szünettartás nélkül folytatja Jákób meggyászolásának és eltemetésének a leírását. Az elsiratásnak első személyes aktusa után József parancsot adott apja holttestének a bebalzsamozására, amire szükség volt, ha el akarták szállítani Kánaánba. A bebalzsamozás különben Egyiptomban előkelő körökben általános, nagy szakértelemmel végzett (bár drága) eljárás volt, valóban hosszú ideig, 30–40 napig is eltartott. A holttestet felnyitották, a belső részeket kivették s helyükbe különféle konzerváló anyagokat tettek, majd az egész testet hosszabb időn át nátronban tartották, hogy a bőr is átítatódjék a tartósítószerrel, végül vászonzórába tekerték és a test alakjára formált fakoporsóba tették. – Az igazi elsiratás, meggyászolás Egyiptomban jobban, mint másutt, igazán nagyszabású szertartásossággal történt. A hozzátartozók, sőt fogadott siratóasszonyok napokon, heteken át keservesen siratták a meghaltat, főlegemelve emlékezetes tetteit. A hetven napos gyász – időtartamában – fejedelmeknek kijáró gyásztisztességadás volt.

A gyászdíó letelte után József a fáraó engedélyét kérte apjának tett fogadalma beváltásához. Feltűnő, hogy Jákób szavait így idézi: „az én síromba temess, amelyet Kánaán földjén ástam magamnak”. Ennek alapján Jákób sírjával kapcsolatban külön tradícióra gondolnak a magyarázók, a makpélai tradícióval azonban összhangba hozható ez a kijelentés, ha arra gondolunk, hogy egy ilyen családi temetőhelynél újabb és újabb sírboltot vagy kamrát kellett készíteni az új halottnak. – Óriási gyászkíséretben vitték el Jákób holttestét, amelyben ott voltak a hozzátartozókon kívül a Józseffel barátságban levő egyiptomi emberek is. (Az „összes” jelző esetenként csak annyit jelent, hogy „sok”, így a 7. v.-ben is, ami ilyen értelmezéssel is elég sokat mond.)

A 10–11. v. egy különleges helyi hagyományhoz fűződik. Egy Góren-Háátád (= tuskés bozóttal körülkerített szérű) nevű helynél megállapodtak és – az Izráelben szokásos – hétnapos gyászünnepet rendeztek. Ez az újabb gyászszertartás bizonyára a Kánaán határára érkezéskor került sorra; a helyet Ábél-Micraimnak nevezte el a hagyomány, az 'ábél nevet azonosnak véve az 'ébel = „gyász” szóval. Helynevekben viszont az 'ábél szónak más jelentése szokott lenni: „patak, vízfolyás”. Az Ábél-Micraim ilyenformán „Egyiptom patakját” jelentené s talán más néven ugyanaz a kis patak, amelyet néhol Palesztina déli határvonalának nevez az Írás (Num 34:5 stb.). Nagyobb nehézséget jelent az, hogy két ízben is ki van téve az a helymeghatározás, hogy „a Jordánon túl”, ami általában a Jordántól keletre eső területet szokta jelölni. Ez viszont azt jelentené, hogy az Egyiptomból egyenesen Kánaánba, Hebrónba vívő út helyett egy nagy kerülőt tett volna József karavánja, megkerülve délről a Holt-tengert. Nem lehetetlen, hogy itt a „Jordánon túl” kifejezés egy későbbi helymegjelölés, ahol talán a szöveg kiegészítője arra gondolt, hogy a pusztai vándorlás során József holttestét is ezen az úton hozták Kánaánba.

1 Móz. 50,15–26. József nagylelkűsége testvéreihez. Halála.

A 15–21. vers bizonyos mértékig párhuzamos a 45:1–7-ben leírtakkal, ahol József megismertette magát testvéreivel és rámutatott Isten utainak csodálatos voltára. A testvérek először akkor is megijedtek, félve József bosszújától. Itt is úgy tünnek fel, mint akikben ez a félelemérzés nem oldódott fel, sőt kiújult apjuk halála után, mert arra gondoltak, hogy József csak apjukra való tekintettel bánt irgalmasan velük. (Vö. 27:41.)

Kegyес csalással úgy fordultak tehát Józsefhez, hogy apjuk utolsó kívánsága volt, hogy József bocsásson meg testvéreinek. Megalázkodásuk, leborulásuk József előtt ismét a 37. rész álmaira emlékeztet, ezzel is szimmetrikussá téve a József-történet elbeszélését. József válasza Isten csodálatos terveire és tetteire mutat rá, aki a rosszat is jóra tudja fordítani, „hog y sok nép életét megtartsa” (20. v.). Egy evangéliumi értékű szó ez, amely kifejezi, hogy mennyire kikutathatatlanok Isten útjai és mennyivel magasabban járnak az ő gondolatai az embereké fölött. A megváltó gondviselés hitének a nyugvópontjára vezet el így végül is a szentíró.

A befejező 22–26. v. József élete végéről szól. Boldog öregkorának jellemzője az, hogy megláthatta unokáit, dédunokáit is. A száztíz év pedig egyiptomi vonatkozásban a teljes életnek a szimbolikus száma. Józsefnek is az volt a kívánsága, hogy az ígért földjén temessék el, ez azonban nem teljesedhetett azonnal, mint Jákób esetében, hanem csak az exodus és a honfoglalás után (vö. Ex 13:19; Józ 24:32). Ezzel ér véget a Genézis, hogy József utolsó szavaival egyben rá is mutasson a később történe ndőkre: „Isten fölvisz benneteket arra a földre, amelyet esküvel ígért meg Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak” (24. vers).

EXODUS 2 MÓZES 01 - 05 rész magyarázata

2 MÓZES MÁSODIK KÖNYVE (EXODUS) – BEVEZETÉS – Tartalom.

Ez a latin címfelirat, hogy Exodus, azt jelenti, hogy kijövetel, kivonulás. Jelzi a könyv tartalmának a legfontosabb mozzanatát, az elnyomott Izráel népének Egyiptomból történt kivonulását. A kivonulás témájának közvetlen folytatása aztán a pusztai vándorlás annak viszontagságaival, de egyben az ószövetségi üdvtörténet egyik legnagyobb eseményével, a Sinai hegyi szövetségkötéssel együtt. E szövetségkötés jelentőségét kihangsúlyozza az is, hogy e könyvnek épp a közepén található, a szövetség törvényes alapkövetelményével, a tízparancsolattal együtt. Az utóbbi szinte észrevétlenül megy át a legrégebb ószövetség törvénygyűjteménybe, a „Szövetség Könyvébe”, amely jobbára bíraskodási törvényeket tartalmaz. A könyv befejező részében viszont már kultusztörténeti hagyományt találunk. Sajátos harmonikus felépítése e részletnek az, hogy először parancsok hangzanak el a szent sátor elkészítésére és a papság szolgálatba állítására nézve, majd csaknem szó szerinti megisméltésben e parancsnok végrehajtása következik; a kettőt azonban elválasztja egymástól Izráel első nagy bűnbe botlása, az aranyborjúkészítés. – A könyv olvasásánál mindvégig érzik a kiválasztó és gondviselő Isten jelenléte. Emberi főalakja viszont a könyvnek Mózes. Őt választotta ki Isten arra a nehéz feladatra, hogy népét kivezesse Egyiptomból és vezesse az Istennel való szövetség útján. Az Exodus könyve tehát a következő fő tartalmi egységekre osztható:

Izráel szolgasorsa Egyiptomban; Mózes elhivatása és küldetése, 1–6 r.

Az egyiptomi tíz csapás. Izráel kivonulása, 7–13. r.

A pusztai vándorlás, 14–18 r.

Szövetségkötés a Sinai hegynél, a tízparancsolat és a Szövetség könyve, 19–24 r.

Rendelkezések a szent sáturnak és felszerelésének elkészítéséről 25–31 r.

Az aranyborjúimádás, 32–34 r.

A szent sátor elkészítése, a papság szolgálatba állítása, 35–40 r.

A könyv irodalmi és magyarázati kérdései.

Az Exodus könyve tartalmi folyamatossága ellenére is elég heterogén irodalmi felépítésű. Utalva a Pentateuchos elején álló bevezetésre, megállapíthatjuk, hogy különféle – hitvallásosan is számontartott – tradícióelemek vannak itt feldolgozva, amilyenek pl. Izráel elnyomatása, a kivonulás, a pusztai vándorlás, a szövetségkötés, az Áron személyéhez fűződő kultuszi intézkedések stb. Mindezeknek a feldolgozásánál és előadásánál a Pentateuchos mindhárom nagy elbeszélője, a Jahvista (J), az Elóhista (E) és a Papi Író (P) egyaránt szóhoz jut. Legélesebben kiválik a könyvből irodalmilag a 25–31 r. és az ennek pontosan megfelelő 35–40 r., teljesen a Papi Író előadásában. A könyv első fele vegyesebb; ott a J alapirat és annak E kiegészítése fonódik legtöbbször össze, némelykor hozzáadódik még a P többlete is. Legtipikusabb példája ennek az egyiptomi tíz csapás, amelynek nagyobb része J + E előadású, egyes csapások tisztán P fogalmazásúak, másoknál a P kiegészíti az előtte levő alapanyagot. Pl. az első csapás két mozzanatát, a Nílus vérré válását és a halak elpusztulását a P kiegészíti azzal, hogy Egyiptomban minden elképzelhető helyen vérré vált a víz, majd hozzáteszi, hogy ezután az egyiptomi varázslók is megtették a víz vérré változtatásának a csodáját (7:14–22). Mindezek azonban stilisztikai sajátosságot, vagy néha egyenetlenségek, amelyek végül is nem elsimíthatatlanok. A magyarázatnál pedig itt is a végső felépítés egészére kell tekintettel lennünk.

Az Exodus anyaga a történeti látóhatár körén beljebb foglal helyet, mint a Genézis tartalma. Ennek ellenére egyes pontokon az Exodusban elmondottak magyarázata nehezebb, mint a Genézisben foglaltaké. A Genézisben a történeti hagyományok mondai-legendai megformálásban olvashatók, az Exodusban viszont túlteng a meseszerűvé tevő csodás elem (pl. az égő csipkebokor, a tíz csapás, átkelés a Vörös-tengeren, a manna, a sziklából fakadó víz stb), ami a magyarázó munkát másképpen határozza meg, mint a Genézis mondai feldolgozású tradícióanyaga.

A csodás eseményeket az Ószövetség általában „jeleknek” nevezi, ami mindjárt útbaigazítást is ad értelmezésük és értékelésük tekintetében. Isten jelenlétének és az eseményekbe való aktív beavatkozásának a jelei ezek, amelyeknél ő felhasználja a természet erőit és jelenségeit, de úgy, hogy ő maga fölöttük állónak mutatkozik. Mindig egy döntő és szükséges pillanatban cselekszik ilyen csodálatos módon, amikor hittel föl lehet ismerni, hogy az, ami történik, nem a véletlen műve, hanem az élő Isten közbeavatkozása. – Két szélsőség kísért a magyarázásnál. Egyik a racionalista buzgóság: a természet jelenségeiből pontosan, ésszerűen megmagyarázni mindent, szükség esetén „négyzetgyököt vonva” a mesésnek látszó felnagyításokból. A másik annak az ellenkezője: ragaszkodni a természetfölötti erők jelenlétéhez, hitvallásszerűen kitartva a csodákban mutatkozó abszurdumokhoz. Azt gondoljuk, hogy a helyes magyarázatnál a hitnek és az értelemnek egyensúlyára van szükség. Vannak jelenségek, amelyek természetes módon megmagyarázhatók. Egy jégverés pl. magában véve nem csoda, meteorológiai magyarázata pontosan ismert. Egyiptomban azonban szinte évtizedes ritkaságszámba megy és a tíz csapás során lehetett olyan méretű, hogy egyfelől rémületet keltett, másfelől Isten ujjsmutatása jelének vették. Az ésszerű magyarázatban általában elmehetünk addig a határig, ameddig fizikai ismereteink birtokában lehetséges. Ugyanakkor azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül a Biblia bizonyágtételét Isten cselekvéséről. Vannak ilyen részletek is, amelyek a racionalista magyarázat számára megfoghatatlanok, csak a hit számára vannak adva, ezeket a hit erejével és alázatával kell elfogadnunk.

Az Exodus könyvében levő legnagyobb csoda egyébként Istennek az emberrel való törődése, Izráel népével való szövetségkötése és e népnek a vezetése annak az ígéretnak a teljesedése felé, amelyet még az ősatyáknak tett Isten. Ennek a csodálatos szeretetnek a nyomon követése e könyv magyarázatának a legfőbb feladata.

Irodalom. Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: H. Holzinger 1900, B. Baentsch 1903, H. Gressmann 1922, W. H. Gispen 1951 (2. kiad.), M. Noth 1960, G. te Stroete 1966, D. M. G. Stalker 1962 (Péake).

2 Móz. I. RÉSZ - 2 Móz. 1,1–7. „Nevek”.

Az Exodus könyvének héber felirata az 1. v. kezdőszavaiból kiemelkedő „nevek” szó. Fel van sorolva név szerint Jákób tizenkét fia (vö. Gen 35:22–26). A névlista azonban nem önmagáért áll itt, hanem kapcsolódik ahhoz a Gen 46:8–27-ben említett tényhez, hogy Jákóbnak ezek a fiai családosan Egyiptomba költöztek. Az idézett helyen részletesebben is elő vannak számlálva a családhoz tartozó férfiak, gyermekek vagy unokák. Itt most csak a summáját olvassuk az egésznek: szám szerint hetvenen voltak az Egyiptomba átköltözők. A 12 mellett a 70-es szám egy tágabb kört jelöl, a rokonság kiterjedésének egy nagyobb egységét, amelyen át növekedik mind nagyobbra a kiválasztottak köre. (Vö. Jézus tanítványi körének a bővülésével).

Az utóbbira tekintettel figyelemre méltó a kezdő mondat fogalmazása: „Ezek Izráel fiainak a nevei”. Bár a mondatban ott szerepel a Jákób név is, a kezdő mondat nemcsak úgy tekinti a tizenkét törzsatyát, mint Jákóbnak test és vér szerint való leszármazottait, hanem úgy is, mint akik az áldást és kiválasztást örökölt, a bűnből feloldozást, a jövőre nézve ígéreteket nyert ősatyának az ivadékai. A felsorolt ajándékok összefogója az Izráel név (olv. Gen 32:21 skv.), az utódok által viselt „Izráel fiai” név pedig az áldás és kiválasztás üdvreménységének a hordozója. Ez az összefoglaló elnevezése Jákób tizenkét fiának és ez a neve a tőlük származott Izráel népének.

Az Egyiptomba település tudvalevőleg a nagy éhínség, a „hét szűk esztendő” idején történt, amikor a korábban odavetődött József gondviselészerű hivatásának érezte hozzátartozóinak az átmentését Egyiptomba, ahol is éppen ő rendelkezett az ország gabonakészleteivel (Gen 45:5 skv.). Rajta keresztül azonban Isten előrelátó gondviselése munkálkodott, aki jónak látta, hogy Jákób leszármazottai még századokon át Egyiptomban maradjanak s majd néppé növekedve induljanak el, hogy birtokba vegyék a pátriarcháknak megígért Kánaán földjét. Minden itt leírt mozzanat Istennek ebbe a tervébe illik bele. A 7. v. szóhasználata a legjellemzőbben fejezi ezt ki. A „szaporodtak, sokasodtak, tele lett velük a föld...” szavak a teremtés igéit idézik (Gen 1:28) az ember első fokú rendeltetéséről. A „föld” szó itt persze szűkebb értelmű, elsősorban arra a területre értendő, ahová József letelepítette hozzátartozóit: a Gósen földjére, a Nílus deltavidékén. (Olv. Gen 45:10 és 47:11 magy.) Ez a 7. v. egyúttal áthidalja azt a nagy időbeli távolságot is, amely az Egyiptomba költözéstől Mózes koráig eltelt. Az 1–5. v.-ben felsorolt nevek és személyek helyébe egy egész nép került „Izráel fiai” néven.

2 Móz. 1,8–14. Izráel elnyomatása Egyiptomban.

A nagy korszakváltozást a 8. v. azzal érzékelteti, hogy „új király” került Egyiptom élére, aki nem ismerte Józsefet, az ország, illetve a fáraó érdekében tett jó szolgálatait. (Olv. Gen 47:13–26 magy.) Az új király említésével kapcsolatban jogosnak látszik az a feltételezés, hogy dinasztia-változásra kell gondolnunk. A pátriarchák Egyiptomba költözése valószínűen a hiksosz-korban történt (olv. Gen 41. r. magy.-át), a hiksosz-kor fáraói alkották a XV–XVII. dinasztia-t. Idegen fajú népük elárasztotta Egyiptomnak főleg az északi részét, fővárosuk a Deltában fekvő Cóan, más néven Tanis volt. A gyűlölt idegeneket 1570 táján űzte el az egyiptomi nép fölkelése és a XVIII. dinasztia-ával Egyiptom történetének újabb fénykora kezdődött el. Csak utalunk e helyütt a bevezető cikkekben levő Ószövetségi kortörténet 3. pontjára, különösen arra, hogy nagy valószínűség szerint a XIX. dinasztia legnagyobb uralkodója, II. Ramses (1290–1224) volt az elnyomatás fáraója. Hosszú uralkodása alatt ő is hódolt a keleti nagy uralkodók szenvedélyének, a monumentális építkezéseknek. Templomok, paloták, szoborkolosszusok hirdetik máig is ennek az emlékét. Az építkezéseknél pedig minden emberi erővel történt. Egyiptomi falfestmények bemutatják, hogyan vetették a vályogot, a téglát, hogyan hordták azt az

építkezés színhelyére, hogyan húzták fel a falakat. És a képeken is ott áll a munkások mögött korbáccsal a kezében a felügyelő, a robotmester. Mert az építkezéseknél a legolcsóbb emberanyagot a kényszermunkára fogott idegen származású lakosság szolgáltatta. Egyiptom a századok folyamán eléggé feltöltődött idegen népességgel: háborúban szerzett rabszolgák és bevándorlók, különösen a hikszosz-korban szívesen látott ázsiai beköltözők szaporították ezeknek a számát. Közéjük tartoztak az izraeliták is.

A kényszermunkásokban adva levő olcsó munkaerő azonban politikai gondot is okozott mindig a rabszolgatartó államoknak, ami 9–10 v.-ben beszélő fáraó szavaiban úgy tükröződik, hogy az elszaporodott idegenek egyszer majd olyan erőre kaphatnak, hogy lerázzák a rabtartók kötelékeit, vagy egy háború esetén a támadókhöz csatlakozva tetézik a megtámadott ország veszedelmét. Ennek ellenére a fáraó a végletekig ragaszkodott a szolgasorsban tartott idegenekhez, de hogy ne legyen idejük és erejük esetleges lázadási kísérletek szövögetésére, súlyos robotmunkát rótt rájuk.

A fáraó építkezései között legfontosabbnak említi a bibliai szöveg két városnak, Ramsesnek és Pitómnak az építését. Az archeológia adalékai szerint Pitóm egy régebbi raktárváros (mai neve: Tell el-Retaba), amelyben II. Ramses új épületeket emeltetett, pl. egy templom felirata őrzi így a nevét. A másik város pedig az egykori hikszosz főváros helyén épült, amely az idegenek elűzése óta romokban hevert. Itt építtette ki rezidenciáját II. Ramses és a várost a saját nevéől nevezte el. Egykorú írott emlékek a világ egyik csodájaként emlegetik. „Mindenki otthagyja a maga városát és itt telepszik le – mondja egy felirat –, négy nagy temploma van a négy világtáj irányában, palotája mintha maga a menny volna, Ramses, Ámon kedvence pedig olyan benne, mint egy Isten”. – Egyik legnevezetesebb archeológiai lelet volt itt egy emlékoszlop, amelyet II. Ramses állíttatott fel annak az emlékére, hogy őelőtte 400 évvel alapították azt a várost a hikszoszok.

Itt robotoltak hát az izraeliták is, amit történeti valóságként illusztrál egy egyiptomi tisztviselő írásbeli jelentése arról, hogy a kapott utasítás szerint kiadta a havonkénti gabonaellátmányt a zsoldos katonaságnak, meg „a héber munkásoknak, akik követ fejtenek Ramses megerősített városának az építéséhez”. Az itt szereplő „héber” szó ugyan gyűjtőnév, inkább egy társadalmi réteget jelöl, amely az ókori Közel-Keleten sokfelé megtalálható volt, mint zsoldos katonaságra, munkaszolgálatra alkalmazott népréteg, közéjük tartoztak azonban az Egyiptomban dolgoztatott zsidók is, ahogyan a 15 skv. versekben az izraelitákra kell értenünk a héber szót. – Mindenesetre Izráelnek a néppé növekedése egyelőre olyan sorshoz vezetett, lenézett idegen voltuk miatt, amire a későbbiek folyamán a törvény és a próféták sokszor hivatkoztak: Szolga voltál Egyiptom földjén!

15–22. A fajgyilkosság kísérlete.

Izráel népének az életerejét a robotmunka, az elnyomás nem tudta megtörni, aminek a legfőbb jele volt az, hogy nagymértékben szaporodtak. A 10 v.-ben kifejezett aggályt növelte ez a körülmény, úgyhogy a fáraó végül is egy olyan módszerhez folyamodott, amelyet ma népirtásnak, fajgyilkoságnak neveznénk. Először az újszülött fiúgyermeket kellett volna a parancs szerint megölni, a leányok életben maradhattak, mert azokat be lehetett osztani háremekbe, hozzá lehetett adni idegenekhez s egy-két emberöltő elég lett volna ahhoz, hogy a zsidóság vérség, nyelv, vallás tekintetében megszűnjék külön faj lenni az uralkodó egyiptomi nép veszedelmére.

Első kísérletképpen a zsidó asszonyok körül forgolódozó bábákat akarta ráveni a fáraó parancsa arra, hogy az újszülött fiúgyermeket észrevétlenül öljék meg, hiszen e gyöngye kis életeknek elég lehetett egy erőszakos mozdulat ahhoz, hogy elpusztuljanak s rájuk

lehesen fogni, hogy halva születtek. (A 16 v. sok magyarázati gondot okozó szava az 'obnajim, amelyet újabban „szülőszéknek” szokták fordítani, feltételezve, hogy Egyiptomban a szülő nőt külön e célra szolgáló ágyra szokták fektetni, amelynek két, kőből való fogódzó támlája volt. A régi fordítások nem ismerték a szó ilyen értelmét, az újabb magyarázók különféle hipotetikus értelmezéseket adnak. A korrekciópróbák közül legjobb megoldást ad a habbáním-ra változtatás, ezt alkalmazza a régi Károlyi-fordítás: „ha látándjátok, hogy fiat szülnék...”) A fáraó szándéka azonban meghiusult, mert a bábák az élet pártjára álltak, sajnálták az újszülötteket elpusztítani, azonkívül az Írás szerint „félték az Istent”. A jótettért Isten megáldotta őket – hogy mivel, az nincs megmondva. Az a mondat ugyanis, hogy Isten „építette a házukat”, más szóval megszorította házuk népét az nem rájuk, hanem Izráelre vonatkozik, a lámam hímnemű végződés legalábbis ezt mutatja. Ekkor következett a fáraó leplezetlenül gyilkos parancsa: Minden újszülött héber gyermeket a Nílusba kell dobni.

Az itt leírt népi kísérletben egy nagy élet-halál harc kezdődött meg, amelyben azonban Isten odaállott választottai mellé. Neki megvolt az üdvterve Izráellel s ezért nem hagyta idejekorán sem beolvadni sem megsemmisülni. E nagy küzdelemben úgy áll egymással szemközt Isten és Egyiptom, mint az élet Ura és az élet ellensége. Annak a – kölcsönzött – motívumnak az egyik vetülete ez, amely Isten és a megszemélyesített káosz küzdelmét vetíti elénk a Biblia egyes költői részleteiben s nyomon kísérhető egészen a Jel 12 r.-éig. Mivel pedig a kozmikus ősellenségnek az egyik neve Rahab, ez pedig Egyiptom szimbólikus elnevezése is (Zsolt 89:11; Ézs 30:7), némi gondolati kiterjesztéssel bátran nevezhetjük ezt a biblia történetet is az Isten és a sátáni erők egy összecsapásának, ahol a fajgyilkosság kísérlete – még csupán emberi szinten is – igazi sátáni gondolat és tett, azonfelül pedig Isten üdvözítő világtervét meghiusítani akaró erőfeszítés.

2 Móz. II. RÉSZ - 2 Móz. 2,1–10. Mózes születése és gyermekévei.

A Mózes születése körüli események pontosan tükrözik az 1:22 rendelkezéseit: a halálra ítélt nemzedék egy tagja volt ő is, akit azonban csodamódon megtartott Isten oltalmazó keze.

A bibliai hagyomány szerint Mózes a Lévi törzséből származott. Szülei e részben nincsenek néven nevezve, csak az Ex 6:20-ból és Num 26:59-ből tudjuk, hogy apját Amrámnak, anyját Jókébednek hívták. E helyekből úgy látszik, hogy Amrám Lévinek az unokája, Jókébed pedig egyenesen a leánya volt, ami azonban lehetetlen, ha komolyan vesszük azt, hogy az Egyiptomba beköltözéstől a kivonulásig legalább három évszázadnak (Gen 15:16 stb. még hosszabbnak mondják) el kellett telnie ahhoz, hogy a beköltözött hetven férfi családja néppé növekedhessen. Miután az idézett helyek a Papi Író nemzetségtáblázataihoz tartoznak, e származási listák pedig nem mindig teljeseek, olykor hézagosak, kiemelt nevekkal találkozunk bennük, a jelen 2:1 v. egyszerűen úgy értelmezendő, hogy egy Lévi házából, azaz törzséből való férfi elvette Lévinek egy leányát, azaz nőutódját (vö. Lk 13:16; „ő is Ábrahám leánya”). Formailag még annyit jegyezhetünk meg itt, hogy a leírás alapján azt gondolhatná az ember, hogy Mózes volt szüleinek az egyetlen, vagy legalábbis első gyermeke, holott a továbbiakból kitűnik, hogy volt egy 10–12 évvel idősebb leánytestvére, Mirjam, sőt Áron is idősebb volt nála (Ex 7:7). Történetünk azonban most csak Mózesről akar beszélni, mint aki az egész könyv legfőbb alakja lesz, testvérei ezért szorulnak itt háttérbe. A fáraó rendeletének a kibocsátása akkor történt, amikor Mózes született, ő került volna elsőnek e rendelet hatálya alá.

Mózes anyja azonban a természetes anyai szeretet félelmet nem ismerő ragaszkodásával („hit által”, Zsid 11:23) próbálta rejtegetni gyermekét, amíg lehetett. Végül egy papiruszsásból font kosárban, tulajdonképpen hajócskában tette ki a kisfiút a Nílus-parti sás közé. E sásból font kis hajó héber neve tébáh, ugyanígy hívták a Nőé bárkáját (Gen 6:14). Az egyiptomi nyelvben pedig a hasonló hangzású szó koporsót, szarkofágot jelent.

A koporsó hajóformája összefüggött azzal az egyiptomi vallásos gondolattal, hogy a halottat ez viszi a Níluson, az óceánon át Oziriszhez, a halottak birodalmába. Ha a szóhasználat eszmei rokonságát keressük, mindegyik példa a halálból az életre való átmenetelnek a reménységét fejezi ki.

Isten ugyanis ebben a reménytelennek látszó helyzetben segítségre jött, a gyermek Mózes megmentésére felhasználta magának az egyiptomi királynak a lányát. Nem „deus ex machina” ez, inkább szembetűnhet, hogy a fáraó embertelen terveit hogyan hiusítja meg az érző emberi szív humánus cselekedete; előbb az egyiptomi bábák, aztán Mózes anyja, majd meg a fáraó leánya nem csekély kockázatot vállalnak, amikor szembeszegülnek a szigorú királyi paranccsal. Egyébként éppen ez a reális ábrázolás, a humánumnak a kidomborítása az, ami Mózes e történetét megkülönbözteti a mitológikus színezetű vallástörténeti párhuzamoktól (pl. Sargon akkád király legendája). E párhuzamosnak látszó történetek általában a főhős megistenítését célozzák. Mózesnél nem ez a helyzet, sőt még az ő korának a legendaszerűségét is elveszi és reálissá teszi, hogy azoknak a szenvedélyes népi történeteknek a sorába tartozik, amelyekkel az antiszemita történetében annyiszor találkozunk. A mi korunk igen jól tudja, hogy ez nem legenda és nem mitológia.

A fáraólánynak – akinek a nevét, személyét kutatni fölösleges fáradság – nem volt nehéz kitalálni, hogy a kisgyermek a zsidók közül való. Nem gondolva a félelmes parancsra, csak az ártatlan gyermeket látta és megesett rajta a szíve. Mózesnek a rejtékhelyen álló leánytestvére előkerülvén, ugyanis felismerte a helyzetadta lehetőséget s így történhetett, hogy az édesanya visszakaphatta gyermekét, hogy táplálja, keleti szokás szerint 2–3 éves koráig.

Ennek az időnek az elteltével a királylány magához vette, sőt fiává fogadta a gyermeket. (Regényes elképzelés, hogy Mózes a királylány törvénytelen gyermeke lett volna.) Az adoptálás az ókori Keleti általános, egykori okiratokból is jól ismert szokásai közé tartozott, rendszerint velejárta az is, hogy az örökbefogadó adott nevet az adoptált gyermeknek. Így nevezi el a fáraólány is a fiút Mózesnek – a bibliai szómagyarázat szerint a vízből kihúzottnak. A Mózes névnek vannak több-kevesebb valószínűséggel bíró egyiptomi etimológiái is, történetünk azonban valószínűleg a másáh = „húzni” héber igével kapcsolja össze a nevet, a Genézisben nagy számmal látott etimológiák mintájára oly módon, hogy nem a pontos jelentés (móseh inkább azt jelentené, hogy „húzó”), inkább csak a szógyök alapértelme vagy a hangzás hasonlósága szolgál motívum gyanánt a névadáshoz.

Mózes történetét részletesen idézi az Újszövetségben István vértanú beszéde (ApCsel 7:20 skv.). Ez azonban hozzácsatolja egy-két mondatban az egykorú zsidó írásértelmezésnek, a midrásnak a bővítéseit is. Így megjegyzi, hogy Mózeset megtanították az egyiptomiak minden „tudományára” (ApCsel 7:22), ami alatt nemcsak a világi tudományt értették, hanem a papok és bölcsek által művelt szent és mágikus tudományokat is, amelyekben Mózes beavatott lehetett.

2 Móz. 2,11–25. Mózes gyilkossága és menekülése.

Mózesből az egyiptomi ráhatás és az úri életmód nem tudta kitörölni a népi hovatartozás érzését és különösen a részvétet a rabszolgasorsban tengődő honfitársai iránt. Ez vitte rá egyszer arra, hogy megöljön egy egyiptomi munkafelügyelőt, aki kegyetlenül bántalmazott egy héber munkást. Mózesnek ezzel a tettevel kezdődött meg nyílt színvallása népe mellett. „Hit által tiltakozott az ellen, hogy a fáraó leánya fiának mondják, inkább választva a népével együtt szenvedést” (Zsid 11:24–25). – Két dolgot azonban hamarosan meg kellett tapasztalnia. Egyik az volt, hogy nincs olyan titok, ami napvilágra ne jönne; ő azt hitte, hogy senki sem látta, mikor megölte az egyiptomi embert. A másik pedig az, hogy

nem olyan könnyű az emberek bizalmát megnyerni. Ő honfitársainak a pártfogója, bajaik orvoslója akart lenni, de azok természetesen csak az egyiptomi, udvari embert látták benne és gyanakodva néztek rá. Így történt, hogy mikor másnap két verekedő zsidót békített volna, durván elutasították és szemébe mondták, hogy gyilkos.

Mózesnek így nem lehetett maradása tovább Egyiptomban, menekülni volt kénytelen a midianiták között lelt menedéket. A midianiták azok közé a vándorló nomád népek közé tartoztak, amelyek a Sinai-félszigeten, vagy az Akabai-öböl ellenkező partvidékén sátoroztak. Egyes csoportjaik ismertek voltak, mint vándor kereskedők (Gen 37:28), de esetenként mint harcias beduinok is le-lecsaptak rabló szándékkal a gyengébbnek hitt településekre (Bír 6:1–5). Népi rokonságuk szerint a sémiták közé tartoztak, Gen 25:2 egyenesen Ábrahámtól eredezteti őket. E rokonság ellenére a későbbi Izráellel ellenséges viszonyban álltak (Num 31 r., Bír 6–8). Mózes azonban egyelőre menedéket talált köztük. A 16–20 v. tartalma némileg hasonlít Gen 29:9–13-hoz. Mózes bátor fellépése, amellyel megvédte „Midián papjának” a lányait a pásztorok zaklatásától, sőt megitta juhaikat, megalapozta közelebbi jövőjét. Otthont, sőt feleséget kapott e családnál.

Midián papját Re'úélnak hívták, ami kb. ugyanazt jelenti, amit a görög Theophilos = Isten barátja. A későbbiek során Jetró néven is szerepel, ami azonban nem személynév, hanem inkább hivatali cím (ő kiválósága, eminenciás). Az ő házában kezdhetett új életet Mózes, akinek a királyi udvar kényelmét fel kellett cserélnie a nomád pásztorok rideg életmódjával. Otthont talált ugyan, de mégis egy idegen nép között, ahol ő jövevénynek számított. Első fiának a nevéhez kapcsolódik ez a motívum. A Gersón nevet a bibliai szóelemzés a gér = „jövevény” és a sám = „ott” szavak összetételének veszi. (Gyakran fordul elő Gersón alakban is a név, ami a gárás = „sarjadék” alapszóval való összefüggésre mutat). Az epikai stílus sajátossága az, hogy egyes jellemző mondatokat gyakran megismétel. Ilyen ismétlődés történetünkben az, hogy Isten megszánta az Egyiptomban sínylődő Izráelt és elhatározta megszabadításukat. Ez az elhatározás döntő motívum az exodus egész történetében. Egyébként a 23–25 v. P summázás, így az a közlés, hogy közben meghalt Egyiptom királya, nem feltétlenül Mózesnek a midianitáknál való tartózkodása idejére vonatkozik, hanem az 1:8 megisméltése. Maga a helyzet változatlan, a rabtartó fáraók alatt szörnyű az elnyomott nép helyzete. De a másik oldalon ott áll az Isten, akinek már megvan a kiszemelt eszköze is a szabadításra. És hogy még valami figyelmeztessen Isten eleve elhatározott szándékaira, utalnak ezek a versek az ősatyáknak tett ígéretekre is, amelyeket nem felejtett el Isten, hanem amikor az időt alkalmasnak látja rá, akkor valóra váltja azokat.

2 Móz. III. RÉSZ - 2 Móz. 3,1–12. Mózes elhivatása és küldetése.

Mózes életében a legszélsőségesebb mozzanatok váltakoznak. Gyermekkorában a halál széléről egyenesen a királyi udvar gazdag körébe kerül. Innen számkivetésbe kell mennie, majd amikor már megszokta a családi és munkás élet egyszerű hétköznapijait, Isten egyszerre csak megragadja és elküldi, hogy legyen népvezér és vallásalapító. Ennek az utóbbi nagy változásnak az elindítója a Sinai-hegynél kapott kijelentés volt. Mózes a juhokat őrizve, újabb-újabb legelőket keresve vetődött el a „pusztán túlra”, a Hóreb-hegyhez, más elnevezéssel az Isten hegyéhez. Az utóbbi arra mutat, hogy a hegyet szentnek tartották más népek is, a tízparancsolat előtti időben is. A vallástörténet példái szerint voltak szentnek tartott hegyek, amelyeket egyes népek az istenek lakóhelyének tartottak, vagy legalábbis olyan közvetítő helynek, amelyen át az égiek leszálltak a földre. Bibliai gondolkodásban ez a gondolat úgy módosul, hogy az a föld, amelyet Isten jelenléte megszentelt, valóban lehetett Istennek és embernek a találkozó helye (Bétel, Gen 28:17), egyszersmind pedig a kijelentésadásé is. Ez a szerepe a Sinai, illetve Hóreb-hegynek

Mózes történetének a jelen epizódján kívül a tízparancsolat kiadásakor, majd később Illés történetében (1Kir 19:8 skv.).

A hegy földrajzi azonosítása vitatott. Már az is kérdés, hogy miért szerepel egyszer Hóreb, másszor Sinai néven. Föltehető, hogy az egyik elnevezés tágabb értelmű, egész hegyvidéket jelent, a másik pedig egyetlen hegycsúcsot a hegységen belül. Fekvését illetően van olyan nézet, mely szerint az Akabai-öböltől északra kell keresnünk, annak a Kádes-Barneának a közelében, ahol a zsidók a pusztai vándorlás nagyobb részét töltötték. A hagyomány (a keresztyénség korai századaitól) viszont a Sinai-félsziget déli részén tudja a kijelentés hegyét, azon a szélesen elterülő hegyvidéken, amelynek egyes gránit csúcsai kétezer méter fölé emelkednek. A hegység lábánál máig is legeltetésre alkalmas bozótos sztyeppe terül el. Egyik csúcsán pedig (arab nevén: Dsebel Musza = Mózes hegye) a Szent Katalinról elnevezett kolostor lakói őrzik azt a hagyományos emlékezést, hogy hol volt a kijelentés helye. Isten megjelenését – a leírás szerint – angyal közvetítette és lángoló tűz szemléltette. Az Úr angyala, vagy követje annyira Isten képében és megbízásában jelenik meg, hogy az ő nevében beszél (olv. Gen 16:7–16 magy.). Gyakran emberalakban jár a földön, itt azonban még ilyen alakról sincs szó, jelenlétét tűzjelenség szemlélteti, az égő „csipkebokor” csodája. Meglepő látvány volt, hogy a tűz egyáltalán nem perzselte meg azt a bokrot, amelynek a közepében lobogott. A csodás jelenséget természetrajzilag aligha lehet megmagyarázni. A bokor is valószínűleg nem csipke (= vadrózsa), hanem vadszedereféle bokor volt, amely köves, száraz vidékeken szokott tenyészni. Héber neve, szenäh láthatóan összefügg a Szinaj = Sinai hegy nevével.

A csodás látvány magához vonzotta Mózeset, aki aztán hallotta ott Istennek – vagy Isten angyalának – a hozzá szóló beszédét. A hozzá szóló kijelentésből először is megértette, hogy valóban Isten közelében „szent” földön áll. A szent szó alapjelentése annyi, mint a világi, profán élettől, használatától elkülönített, Istenhez tartozó. Ami szent volt, akár templom, oltár, vagy bármilyen tárgy, ahhoz csak illő testi-lelki tisztaságban lehetett közeledni. Elemi követelmény volt tehát a közeledő Mózesnél a saru levetése, amely az ember lábán a legtöbb piszokban jár. Ezután következett Istennek olyan magamegismertetése, mint aki a pátriarchák Istene, az ő elhívójuk, megáldójuk, ígéretadójuk. Ezzel személyesen szól Mózeshez, hiszen az ő ősei is voltak a pátriarchák, de elhatárolja magát a Mózes által is ismert egyiptomi istenektől, különösen abban az elhatározásban, hogy Ő meg akarja szabadítani Izráel népét, mert látja sorsukat, hallja jajkiáltásukat. Mindez ki akarja fejezni azt, hogy az Ábrahám, Izsák és Jákób Istene élő Isten, aki lát, hall és cselekszik. (Vö. Mt 22:32.) Isten azonban embereken keresztül cselekszik és a jelen esetben Izráel megszabadításának az eszközéül szemelte ki Mózeset. Ha csak emberi oldalról néznénk a dolgot, gondolhatnánk arra, hogy Mózeset régóta foglalkoztathatta népének sorsa, nyomorúságukból kiszabadítása. Egyszerű pszichológiai magyarázattal mégsem tudnánk megérteni, hogy hogyan érlelődött meg benne magától az elhatározás, hogy visszatérjen Egyiptomba és élére álljon népének. Maga a bibliai leírás inkább az ellenkezőt mutatja. Mózes inkább megpróbál kibújni a ráterhelt feladat alól. Magától nem indult volna el szabadító útjára, ha maga Isten nem fogta volna kényszerítő kezébe.

A kényszer mellett viszont ott van az ígéret: Én veled leszek! Egyébként is nemcsak Mózesnek adott biztatásról van itt szó, hanem az ősatyáknak tett ígéretekről, azok valóra váltásáról. Isten ígéje vonzóan írja le az ígéret földjét: „jó és tágas föld, tejjel és mézzel folyó föld” (8 v.). Alapjában véve ez még a legeltető, széles legelőket kereső, tejjel élő, vadméhek mézét élvező nomád ember eszménye. Palesztina e tekintetben is gazdag föld volt, különösen a Kr. e.-i II. évezredben, amikor még nem voltak elkarsztosodva a mészkő hegyvidékek. Ez a föld ugyan egy csomó kisebb néptörzs birtokában volt még, de éppen azért, mert sok, kicsi erőt képviselő törzs bírta az országot, lett könnyebben meghódítható Izráel számára.

E szakasz utolsó monda (12 v.) még egy jövőbe mutató kijelentést ad: Annak a jele, hogy az élő, hatalmas Isten választotta ki Mózeset és rajta keresztül végre is hajtja szabadító akaratát, az lesz, hogy ugyanannál a hegynél, amelynél Mózes a kijelentést nyerte, fogja a megszabadított nép szolgálni, tisztelni az Istent. A „jel” ígérete elsősorban Mózes félelmeinek az eloszlatására való. A „jel” szó jelent a Bibliában gyakran csodákat, lehet az értelme ismertetőjel, vagy – mint itt – emlékeztető jel. A nagy prófétáknak a száján keresztül hangzik gyakran el az a kijelentés, hogy ha majd a megjövendő események bekövetkeznek, akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr. Ilyenforma értelmű ez a jövőbe mutató szó. A most még féltő, kétségkedő Mózes emlékezzék vissza erre az órára, amikor majd népével együtt itt áll ugyanennél a hegynél, hogy a szabadító Isten fogja pártul népét és vette igénybe szolgálatára magát Mózeset.

2 Móz. 3,13–15. A Jahve név kijelentése.

Az egész fejezet legfontosabb részlete az, amikor Mózes – párbeszédben az Istennel – megkérdezi, hogy mi az ő neve? Isten eddig úgy beszélt Mózeshez, mint aki az ősatyák Istene. Az „Isten” héberül ’él, vagy ’älóhím lehet általános megnevezés, amelyen túl a sokistenhívő világban voltak az isteneknek tulajdonneveik (Marduk, Ozirisz, Dágón stb). Annak az Izráelnek a részéről, amely Egyiptomban egy tucat (olyan, amilyen) néven nevezett istent ismert, indokolt lehetett a kérdés: melyik isten nevében beszél Mózes? Maga Mózes sem állhatott népe elé egy személytelen istenfogalommal (ahogyan a keresztyén theologia sem tud mit kezdeni egy ilyen „istenfogalommal”, ha nem tudja, hogy „ki” az élő Isten, a Jézus Krisztus Atyja). Mózesnek egy nevet kellett vinnie, mert a név a régiek előtt az élő személy reprezentálója volt. A 14. v.-ben adott válasz sajátos módon nem a Jahve nevet mondja ki, hanem annak a névnek egy – részben talányos – magyarázatát, ez a nevezetes ’ähjäh ’asär ’ähjäh kijelentés. Az ’ähjä szó, amely magában is előfordul még egyszer a versben, annak a hájäh = háväh gyöknek az imperfectumi alakja, amely gyökkel függ össze a Jahväh istennév is. Mint imperfectum, fordítható jelen és jövő idővel egyaránt, tehát úgy is, hogy „Vagyok, aki vagyok”, de úgy is, hogy „Leszek, aki leszek”. A mai modern fordítások megoszlanak e tekintetben. Akik a „leszek” fordítás helyessége mellett foglalnak állást, azok főként óvni akarnak a szó (és a név) olyan helytelen értelmezése ellen, mintha a Jahväh név, a magyarázó ’ähjäh szóval együtt, a Mózesnek magát kijelentő Isten lényének legfőbb tartalmi tulajdonságaként a létezés akarná kifejezni. Ebbe a hibába esett bele már annak idején a görög szellemiségtől befolyásolt Septuaginta fordítója, amikor a fenti kifejezést így fordította: Én vagyok a létező. Holott a kijelentés azt akarja érzékeltetni, amit már a 12 v.-ben láttunk, amikor Mózesnek azt mondta Isten hogy „én veled leszek”. A hájäh igegyöknek tehát egy olyan értelmére kell gondolnunk, amely a jelen lenni, vele lenni jelentést tartalmazza. Az az ígéret fejeződik ki benne, hogy Isten mindig jelen lesz, amikor szükség lesz segítségére, szabadítására. Ebben az értelemben megáll a „Vagyok, aki vagyok” fordítás is, mert a magyar nyelvben is a „veled vagyok” kifejezi azt is hogy „veled leszek”. (Jézus búcsúszavai: „én titelek vagyok minden napon a világ végezetéig”, Mt 28:20.)

Igaz viszont, hogy az ’ähjäh szó nem azonos a Jahväh névvel. Legmagasabb szinten, de ugyanolyan névmagyarázattal van itt dolgunk, aminőt főként a Genézisben találunk sokat, de már az Exodusban is fordult elő Mózes és Gérsóm nevének a magyarázatánál (Ex 2:10.22). Hangzásbeli hasonlóság és tartalmi egyezés az, amely a nevet és a magyarázó szót összekapcsolja. Ezen túlmenően a „vagytok, aki vagyok” kijelentés bár határozott biztatást ad arról, hogy Isten velünk levő Isten, mégis a vonatkozó mondat fogalmazása bizonyos fenntartást is fejez ki, Isten szuverén szabadságát érzékelteti. Ugyanolyan kijelentés ez, mint később a „könyörülök, akin könyörülök” (Ex 33:19), figyelmeztetésnek hat ez különösen akkor, ha az ókori embernek a hitvilágát ismerjük, akinek az volt az

elképzelése, hogy ha ismerte egy istennek, démonnak, szellemnek a nevét, e név hangoztatásával azt felidézhetette, kényszeríthette. Isten nem adja így oda sem magát, sem nevét zsákmányul.

Formális megjegyzésnek fűzzük még ide azt, hogy a Jahväh név jelentése ezek szerint valószínűleg ilyen tartalmú lehetett, hogy veled vagyok, vagy ott leszek. Amikor Bibliafordításunkban „az Úr”-nak fordítjuk le, ez szükségmegoldás, követi a Septuagintát. Az pedig bizonyára már azért fordította így, mert a kései zsidóság Istennek ezt a szent tulajdonnevét nem mondta ki, hanem helyette Adónájt olvasott.

Végül még egy kérdést lehet itt fölvetni: Honnan vette Mózes a Jahve nevet, amelynek a „vagyok, aki vagyok” magyarázatát abban a lelki párbeszédben értette meg, amelyet ott az égő csipkebokornál folytatott Istennel? Abból a körülményből, hogy Mózes a midianiták papjánál talált menedéket, aki később is irányító hatással volt rá (Ex 18 r.), arra lehetne következtetni, hogy a midianiták körében volt honos Jahve tisztelete. Még tovább menve, abból, hogy Jetrónak a Mózeshez csatlakozott fiát, Hóbabot néhol kénita melléknévvel említi az Írás (Bír 1:16; vö. Num 10:29), sokan úgy gondolják, hogy a kéniták a midianita népnek egy törzsét képezték s az ő törzsi istenük lehetett eredetileg Jahve. Ez az ún. kénita-hipotézis (amelyet nem akarunk tovább komplikálni Kainnak, mint ősatyának az idevonásával). A kérdés fölvetése kapcsán nem elképzelhetetlen az, hogy a Jahve név Mózes előtt és Izráelen kívül ismert lehetett, különösen rövidebb formában (névösszetételek mutatnak erre, pl. Jókébed), nem lehetetlen a midianita-kénita kultuszkör feltételezése sem. Egy dolog azonban bizonyos. Attól kezdve, hogy Mózes megkapta e név értelmét Isten külön kijelentésében, a jahvizmus, mint Izráel vallása lelki és erkölcsi tartalmában annyira más lett, mint egy nomád néptörzs helyi érdekű kisistenének a kultusza, hogy a Jahve név eredetével ilyen értelemben nem szükséges foglalkozni. A midianiták, kéniták megmaradtak primitív hiedelmeikben, Izráel pedig lett az Ószövetség népe, az őt kiválasztó s magát Jahvének nevezető egy Isten kegyelmi körében.

2 Móz. 3,16–22. Mózes küldetésének részletezése.

Mózes tehát azt a feladatot kapta, hogy legyen végrehajtója Isten szabadító akaratának, vezesse ki népét Egyiptomból. Teendőit a következőkben részletezi az Úr kijelentése:

Először is össze kellett hívnia Izráel népe „véneit”. E vének alatt értendők azok a nemzetségfők, akik a közügyekben képviselték a rokonságukhoz tartozó családokat. A későbbiekben valóban egy összekötő kapocs lett a „presbitereknek” ez a testülete Mózes és a nép között, akikkel tanácsot tartott, akik vele mentek kockázatos küldetésében a fáraóhoz (18 v.), de akik részesültek abban a kiváltságban is, hogy Isten színe elé léphettek a szövetségkötés nagy pillanatában (Ex 24:9). A vénekkel s rajtuk keresztül a néppel kellett először közölni Isten akaratát a szabadulásra és az ígért földje odaajándékozására nézve.

Mózesnek tisztában kellett lennie kezdettől fogva, hogy az egyiptomi király nem fogja első szóra elengedni a robotmunkában tartott izráelieket. Ennek ellenére először kísérletet kellett tennie azzal a kéréssel, hogy hadd mehessenek el az egyiptomiaktól lakott földtől háromnapos járásnyira, hogy ünnepet tartsanak Istenüknek, amit az egyiptomiak nem tünnének meg maguk között. Ez az ünnepre vonulás aztán folytatódhatnék a végleges távozással. Végeredményben ez az ürügy nem vált be, így nem lehetett pia fraus sem, csak arra volt jó, hogy kiderüljön: a fáraó nem hajlandó semmi engedelményt adni Izráel népének. Ezért kellett következniük a különféle csapásoknak, hogy lassan-lassan megtörjék az uralkodó kemény szívét.

Végül mégis be fog következni, hogy a fáraó elbocsátja Izráelt. Akkor pedig kérjenek az egyiptomi szomszédoktól értéktárgyakat, meg ruhákat az útra. A 22 v. utolsó szavainak az értelmezése nehéz, de fontos. A hagyományos fordítás: „így fosszátok ki Egyiptomot!” –

alapul szolgált ahhoz, hogy könnyedén pálcát törjenek az ószövetségi istenfogalom és erkölcsiség alacsonyrendű volta fölött. A helyes értelmezés már a sá'al ige fordításánál kezdődik, ami nem kölcsönkérést jelent, a soha vissza nem adás hátsó gondolatával, hanem valósággal elkérést, segélykérést. A szolgasorsban tartott zsidóknak szükségük lehetett arra, hogy útnak indulásukkor segítséget kapjanak. A továbbiakban a „kifoszt” fordítás amúgy is komikusan hangzik: a Gósen földjén lakó zsidóság a szomszédaitól való kéréssel „kifosztja” Egyiptomot! A nácal ígének (nifalban) amúgy sem ez a jelentése, hanem az, hogy megment, megszabadít. A soron következő tíz csapásra gondolva, lehet megtalálni ezt az értelmet, hogy „így mentsetek meg Egyiptomot” (akár azt is bele lehet toldani, hogy „magatoktól”), mert amíg a fáraó nem enged el benneteket, addig csapás csapásra következik, szenvedni kénytelen az egyiptomi nép. – Az egész mondatnak az esetleges sanda beállítást egyébként kizárja az az alapmotívum, hogy Isten jó szívvel áldja meg az egyiptomi szomszédokat, ismerősöket s azok bőven adnak útravaló ajándékot a távozóknak (vö. 11:2–3). Jól érzékelteti viszont ez azt, hogy ha a fáraó, vagy az ország uralkodó rétege embertelen és rideg, maga a nép tud megértő és emberséges lenni.

2 Móz. IV. RÉSZ - 2 Móz. 4,1–9. Mózes csodás erőt kap Istentől.

Hogy Mózes mennyire nem a saját felbuzdulásából indult vissza Egyiptomba, hogy népének szabadító vezére legyen, az kitűnik a lelkében felmerülő sorozatos ellenvetésekéből. Első kérdése a név volt: kinek a nevében álljon ő népe elé? Erre kegyelmesen megfelelt Isten. A második már a lehetőségek mérlegeléséből fakad: Leghamarabb azt fogják mondani neki honfitársai, hogy mesével áztatja őket, amikor Istennel való találkozásáról, az ő kijelentéséről beszél nekik. Ekkor kezdte el Isten felruházni olyan képességekkel Mózeset, hogy csodajeleket tehetett. Ezek a „jelek” már valóban a meggyőzésre, a hit erősítésére, valók, de bár Mózes erőt kapott előidézésükre, elsősorban mégsem az ember-Mózes varázshatalmát, hanem Isten erejét vannak hivatva kifejezni.

Az első ilyen jel Mózes botjának kígyóvá válása, majd újra bottá merevedése. Ez a jel később a fáraó meggyőzésére való csodaként is előfordul (7:9 skv.), de azzal a hozzáfűzéssel, hogy ezt az egyiptomi varázslók is meg tudták tenni. Az utóbbi arra látszik utalni, mintha a pogány vallások titkos tudományának, a mágiának a határán állanánk. A jelen helyzetben azonban még Isten a jelenség előidézője, maga Mózes pedig annyira meglepődik a nem várt jelenség láttán, hogy elfut előle. Racionalista magyarázatokkal, önszuggesztíó, vagy érzékcsalódás feltételezésével itt nem jutunk közelebb ahhoz, amit a szentíró ki akar fejezni: Isten ereje magával ragadó hatalmának a jele ez éppúgy, mint a másik jel, a poklossá (kiütésessé, vö. Lev 13 r.) váló, majd ismét megtisztuló kéz látványa. Jelképesen sok mindent el lehet persze itt mondani a kígyóról, meg a tisztátalanságról, de az allegorizálás is lehet félreértése annak, amit a Biblia Isten hatalmáról akar megéreztetni. A harmadik jel már csak a jövőbe mutat a Nílus vérré válásáról szólva s utal az Egyiptomban majd bekövetkező első csapásra.

2 Móz. 4,10–17. Áront Mózes mellé rendeli az Úr.

Az Istennel lelki párbeszédben álló Mózes következő aggálya az volt, hogy ő nem tartja magát a „szavak emberének”. Ellenkezőleg, „nehéz ajkú és nehéz nyelvű”. E kifejezés körül (zsidó) legendák szövődtek, holott csupán azt akarja mondani, hogy Mózes nem tartotta magát elég menyerő szónoknak ahhoz, hogy népét kellően fel tudja tüzelni, vagy a fáraót meg tudja érveivel győzni. Hiába töltötte ifjú éveit az udvarnál, azóta a pásztorélet kevés beszédűvé és rusztikussá tette. – Az isteni válasz kategorikus: Isten adott az

embernek száját, ő tanítja meg kiválasztottját arra, hogy adott esetben mit mondjon (vö. Mt 10:19). Az aggály jogos lehetett, de Mózesnek meg kellett tanulnia, hogy ő nem a maga erejével és éksszólásával érheti el a kitűzött célt.

Mózesből, miután elfogytak kifogásai, kitört a végső ellenszegülés: Küldj, akit akarsz, akit tudsz, de én nem megyek! Isten kezéből azonban nem lehet kicsúszni sem kitérő válaszokkal, sem nyílt ellenszegüléssel. Ő legfeljebb annyit tesz meg, hogy még haragjában is segítségre késznek mutatkozik. Emlékezetbe idézi Mózesnek azt, hogy van neki egy bátyja, Áron (a külön kiemelt „lévita” szó előre mutat, Áron papi tisztére), ő majd segít, ha beszédre lesz szükség. A 16 v. jellegzetes kifejezése: „ő lesz a te szád, te pedig istene leszel” – nem valami félreértendő blaszfémia. Hasonlat jellegét akkor értjük meg, ha egybevetjük a párhuzamos tartalmú 7:1-gyel, ahol Isten és próféta szerepel együtt a mondatban. Ahogyan a próféta Isten gondolatait, kijelentéseit fogalmazza meg és mondja el, úgy fogja majd Áron a Mózes által közölteket ékesen megfogalmazni és elmondani.

2 Móz. 4,18–31. Mózes visszatér Egyiptomba.

Ez a perikopa három szakaszból áll, amelyek közül kettő, a 18–23 v. és a 27–31 v. összegező jellegű, a közbeeső 24–26 v. viszont egészen eredeti és külön jelentőségű.

Mózes az „Isten hegyétől” (3:1) visszatért apósához, hogy ama régi társadalmi rend illő módján a családfő beleegyezését kérje a maga és családja eltávozásához (vö. Gen 31:43 magy.). Ez megtörténvén, útnak indult Egyiptom felé, különös gonddal ügyelve az „Isten botjára”, arra az eredetileg talán pásztorbotra, amelyet magával hordott és amellyel a kígyócsoda történt. Ez lett később is a külső jelképes eszköze Isten verésének Egyiptomon. Ezúttal a tizedik csapást, az elsőszülöttek halálát vetíti előre Isten tanácsokat osztogató kijelentése, annak a kiválasztásra utaló, Izráelre vonatkozóan igen melegen hangzó képnek a kapcsán, hogy „Izráel az én elsőszülött fiam” (22 v.). A kijelentés felidézi mindazt, ami az elsőszülött fiúval kapcsolatban gondolatunkba kerülhet, a megkülönböztető atyai szeretetet, a kettős örökséget, a család jövőjének a méltóságát. Mindamelett Izráelnek az elsőszülöttként való megnevezése burkoltan magában foglalja azt is, hogy végső fokon a többi népek is az Úréi (Ám 9:7).

A 24–26 v. igen réginek látszó hagyománytöredéke önmagában és az összefüggésbe betagoltan egyaránt problematikus értelmezésű. A körülmétkedésről van benne szó, amelynek eredeti (primitív) értelméről mint a férfivá érés avatási szertartásáról már a Gen 17 r.-ben szóltunk. Talán ennek a régi jelentésnek az emléke él a „vérrel eljegyzett”, vagy „véren szerzett vőlegény” kifejezésben. Archaikus vonás a kőkés használata. – A 24. v.-sel kapcsolatban szoktak a magyarázók Jahve „démoni” vonásairól beszélni: „...rátámadt Mózesre és meg akarta ölni”. Hogy miért akarta megölni, azt a rövid mondatból nem lehet kivenni. A kérdést legfeljebb azzal a némileg racionálisnak tűnő magyarázattal lehet feloldani, amely egyúttal az összefüggésbe is betagozza e pár verset, hogy ti. Mózes valami hirtelen súlyos rosszullét, láz, vagy egyéb betegség fogta el útközben s felesége a keleti ember gondolkozásmódja szerint keresvén ennek, mint Isten sújtó csapásának az okát, azt abban találta meg, hogy annak idején elmulasztották fiúknak a körülmétkelését. Mózes nem mehetett a szövetséges Isten nevében népéhez úgy, hogy családjában ne legyen meg a szövetséghez való ragaszkodás, még külső formájában is. Mellőzve annak a találgatását, hogy ősi formájában mit jelenthet a „véren szerzett vőlegény” kifejezés, itt amikor az anya a fián végzi el a szertartást, a szövetségbe való felvételnek, az Úr számára történő eljegyzésnek a kifejezőjévé válik a ceremónia.

Végül a 27–31 v. Isten ígéretének a beváltásáról szól Áronnak a mellé rendeléséről, hogy ne egyedül viselje Mózes küldetésének az egész terhét. Hazatérőben találkozott testvérével s aztán kidolgozva a teendőknek a tervét, először az izráeli „véneket”, a nép képviselőit hívták össze. Az első pozitív eredmény az volt, hogy a nép hitt. Elhitte, hogy

Mózes találkozott Istennel és imádságos hálával fogadta annak az isteni gondoskodásnak a bejelentését, hogy az Úr, atyáik Istene ki akarja őket szabadítani nyomorult helyzetükből. A hitnek ezt az első megnyilvánulását ugyan később sok kétségeskedés követte a próbatételek idején, mégis jó látni azt, hogy az ember ösztönösen és alaptermészete szerint szívesen hisz.

2 Móz. V. RÉSZ - 2 Móz. 5,1–11. A fáraó keményszívűsége.

A 3:19 és 4:21 v. kijelentése már előre vetette azt a gondolatot, hogy a szép szó nem fog használni a fáraónál. Mózesnek azonban a kéréssel is meg kellett próbálkoznia. A 3:18 utasítása szerint az Úrnak, Izrael Istenének – a 3 v. változatával a héber Istenének – a nevében azt kérte Mózes, hogy ünnepelni vihesse népét a pusztába. Az uralkodó válasza a legtermészetesebben hangzik: Mi köze öneki a héber Istenéhez? Kézenfekvő a gyanú, hogy az ünneplés csak ürügy a munka abba hagyására, márpedig a kényszermunkánál nem lehetett engedni semmi lazítást a további fegyelmezetlenség és lázongás veszélye nélkül. – Az 5 v.-ben magyarázatra szorul a „most sok az ország népe” mondat. Ez nem vonatkoztatható a héberre; „az ország népe” (am há'árac) kifejezést, amely a bennszülött polgárjoggal bíró lakosságot szokta jelenteni, a Biblia nem használja pejoratív értelemben (plebs). Helyesebbnek látszik a samaritánus változat olvasása: „Most többen vannak (ti. a héber), mint az ország népe” – mert a mondat így visszautal az 1:9-re, és az ott kifejeződő félelemre. A követett eljárás is ugyanaz, mint ott: dolgoztatni kell a szolganépet még keményebben, akkor majd nem érnek rá terveket szőni, ünnepre készülni. A fáraó rendelkezése nagyon megnehezítette a munkát. Úgy látszik, eddig is meg volt szabva, hogy mennyi téglát kellett vetniük naponta, ehhez azonban rendelkezésre állt a hozzávaló anyag (tulajdonképpen nilusi iszap) és az azt megkötő, tartóssá tevő szalma. Ezután a munkásoknak maguknak kellett szalmát keresniük, a készítendő téglaszám azonban változatlan maradt. – Ezt kapták parancsul a nép „sanyargatói és felügyelői”. (A nógész szó az egyiptomi munkafelügyelőket jelenti, a sótér pedig a következőkből láthatóan a héber munkavezetőket; az utóbbiak feladata volt a norma ellenőrzése, annak teljesítéséért felelősek is voltak).

2 Móz. 5,12–23. Izrael sorsának rosszabbodása.

A parancsot végre kellett hajtani. A héber kényszermunkások idejének jó része ezután azzal telt el, hogy szalmát kerítsenek, és ha máshol nem találtak, kénytelenek voltak a learatott földek tarlóját kitépni s azt használni a téglavetéshez. Az egyiptomi felügyelők teljes szigorúsággal hajtották végre a parancsot, aminek következtében elsősorban a felelős héber munkavezetőknek jutott a korbácból. Az utóbbiak aztán küldöttséggel mentek a fáraó elé, ami (egykorú dokumentumok szerint) nem elképzelhetetlen: a fáraó a munkaügyekben is a legfőbb döntőbíró volt. Ezúttal azonban hiába panaszkodtak előtte, a válasz csak ez volt: Lusták vagytok! (A 16 v. két utolsó szavát a Septuaginta alapján így olvassuk: „Vétkezel néped ellen”, lehetetlenséget kívánsz tőlük. A „nép” szó a héberre értendő, vö. 7 v.)

Ezzel megkezdődik az Exodus könyvének igen sokszor visszatérő motívuma: Izrael részéről zúgolódás, kárhoztatás a szabadítást munkáló Mózes ellen, Mózes részéről a keserves panaszkodás az elküldő Istennel szemben, az örökös miértek. Látszólag az Úr nemcsak hogy szabadítást nem adott, hanem – ami szinte elképzelhetetlen volt – az addig is szolgasorsban élt nép helyzete még nyomorúságosabb lett. Nem értették meg, hogy a hit próbái, a szenvedések hozzátartoznak Isten eszközeihez, amikor választottait erőslelkűvé akarja edzeni a rájuk váró nehézségek elviselésére.

EXODUS 2 MÓZES 06 - 15 rész magyarázata

2 Mózés VI. RÉSZ - 2 Móz. 6,1–13. Az Úr megismétli ígéreteit.

A Genézis könyvéből is ismert dolog, hogy a Papi Író egyes pontokon, olykor az események vagy adatok párhuzamos elmondásával, összegezi az eseményeket. Egyik példája ennek a Gen 17 r., ahol az Ábrahámnak és feleségének adott ígérek vannak summázva. Az itt levő Ex 6 r. is a P elbeszélése (az 1 v. kivételével) s a 2–13 v. egészen párhuzamos a 3 r. tartalmával, megismételve a Jahve név kijelentését, az Egyiptomból való szabadulás ígértét és Mózesnek e célra igénybevetését. Az ismétlések láttán azonban jó megjegyeznünk, hogy minden ilyen összegezés a hit számára való mélyebb tudatosítás eszköze.

A 2–3 v. azt az alapvető (papi írói) theologiai tételt szögezi le, hogy az Úr a pátriarcháknak még nem jelentette ki magát Jahve néven. A „Mindenható Isten” (’él saddaj, vö. Gen 17:1 magy.), vagy egyáltalán az ’él istennév és annak jelzős alakjai voltak azok, amelyeket a pátriarchák ismertek és imádságukba foglaltak. A Papi Író (és az Elóhista) tartja is magát ehhez az alapelvhez, viszont a Pentateuchos alapirata, a Jahvista, minden különösebb aggály nélkül használja a Jahve nevet. Enóssal kapcsolatban (Gen 4:26-ban) mondja, hogy az ő idejében kezdték segítségül hívni Jahve nevét, de folyamatosan említi Gen 2:4-től kezdve. Ez a körülmény egy el nem túlozandó és „az Írás szavahihetőségével” semmiképpen össze nem keverendő kérdést vet föl: Hogyan szerepelhet a Jahve név a Mózes előtti időben? Még csak az Ex 3:13–15-nél említett kénita hipotézisre sem kell hivatkoznunk itt, vagy tágabb értelemben arra, hogy a Jahve név lehetett ismert Mózes előtt és Izráelen kívül is. A helyzet egyszerűen az, hogy a Jahvistának nevezett író – a maga korában – természetesnek tartotta azt, hogy „az Isten”, az elhívó, a szövetségkötő, vagy éppen „a menny és föld alkotója” (vö. Gen 14:19.22) nem lehet más, mint Jahve, az egy Úr. Ez a tartalmi tény a Jahvista számára éppoly dogmatikus értékű volt, mint a Papi Írónál az a formális körülmény, hogy először Mózesnek jelentette ki magát Jahve néven az Isten. A névnek a kijelentésén túl arra is utal Istennek a szava, hogy ő látja és hallja mindazt, ami Egyiptomban történik és kész népének a megszabadítására. A hozzá fűzött ígéretekben pedig benne van az, hogy Isten népévé fogadja Izráelt, kivezeti Egyiptomból és neki adja az ígért földjét. (Mindezekhez olv. a 3. r. magyarázatát.) – Az egész szakasznak a közvetlen kijelentésjellegét akarja érzékeltetni az, hogy a kezdő- és zárómondat egyaránt ez: „Én vagyok az Úr!”

A 9 v. leírása azonban már arról szól, hogy az izráeliták nem hallgattak Mózesre; ez a mozzanat a korábbi leírásban nem volt benne (vö. 4:27–31) és így inkább az 5. r. keserves tapasztalatainak az összegzése lehetne. A 10–13 v. megismétli a Mózes nehézkes beszélőkészségéről mondottakat és Áronnak a mellé rendelését (vö. 3:10.14).

2 Móz. 6,14–30. Ruben, Simeon és Lévi leszármazottai.

A P szereti nemzetségi táblázatokon át is követni a nemzedékek útját. Itt az érdeklődés középpontjában természetesen a lévita Mózes és Áron áll, ezért Lévi leszármazottjai vannak bővebben felsorolva. Ruben és Simeon, mint a két idősebb testvér kerül eléjük, de velük kapcsolatban csak a fiaik neve olvasható, szó szerint megegyezően a Gen 46:9–10 adataival.

A lévíták nemzetségtáblázatával sok helyütt foglalkozik a papi és a krónikás történetíró, mindig a hármasság Gersón, Kehát, Merári tagolódásból kiindulva. Az utódok felsorolása itt mihamar Áron és Mózes szüleihez, Amrárhoz és Jókébedhez vezet, de amint már

említettük (a 2. r. magy. elején) önmagában véve feloldhatatlan kronológiai nehézséget jelentene e szülőkből Lévinek közvetlen fiúunokáját és leányát látni. A nemzetségtáblázatnak át kellett ugornia néhány közbeeső nevet. A cél pedig az, hogy Mózes és Áron tiszta lévita vérből való származása szemlélhető legyen. – A felsorolt nevek közül oldalágon nevezetes még Kórah, Kehát unokája, az énekes lévíták egy csoportjának az őse. Ő maga ugyan a pusztai vándorlás idején lázító magatartása miatt meghalt, éppúgy mint Áron két idősebbik fia, Nádáb és Abihú (vö. Lev 10:1–2; Num 16 r.). Áron fiai közül aztán Eleázár leszármazottait tartotta a hagyomány – Cádókon keresztül – a főpapi tiszt törvényes örökösének. Itámár utódai szintén papi méltóságot viseltek, utódai közé tartoztak Nób város papjai, akiket Saul lemészároltatott (1Sám 22:16–19), a közülük megmaradt Abjátár még Dávid udvari papja volt, de miután Salamon száműzte, Áron utódainak ez az ága jelentéktelenné vált.

Mindezeknek a felsorolása azonban csak keret ahhoz, hogy a 26 v.-ben hangsúlyozottan kiemelje az író a középponti személyeket: „Ez az az Áron és Mózes” (a P Áront teszi az első helyre), akik Izráel szabadulását munkálták.

2 Móz. VII. RÉSZ - 2 Móz. 7,1–13. Mózes és Áron a fáraónál.

Ebben a szakaszban még mindig a P összefoglalás folytatódik, egyes visszautalásokkal a megelőző eseményekre. Így az 1–2 v. párhuzamos a 4:16 ígéréssel. Mózes és Áron úgy állnak majd egymás mellett, amilyen kapcsolatban van Isten a prófétával. Mózes közölni fogja gondolatait, akaratait, Áron pedig azokat szép szónoki megfogalmazásban fogja előadni a fáraó előtt.

A legszebb szó és a legszívrehatóbb beszéd sem ér azonban semmit, ha érzéketlen, keményszívű ember előtt hangzik az el, márpedig a fáraónál ez volt a helyzet. Sajátos a szóhasználat: maga az Úr teszi keménnyé a fáraó szívét, hogy ne hallgasson a szép szóra és ne engedjen még a csodás jelek láttán sem. Ennek a már előbb is olvasott (4:21) gondolatnak a theologiai értékelése nagyon nehéz. Miért lehetne hibáztatnunk a fáraót, ha maga Isten tette érzéketlenné; sőt nem igazságtalanság-e, ha emiatt a végső nagy csapás utolérte? Vagy talán azt a más népek körében ismert közmondást alkalmazzuk itt is, hogy „akit az istenek el akarnak veszíteni, annak elveszik az eszét”? A kérdést rendszerint azzal a csaknem predestinációs gondolattal szokták megválaszolni, hogy az Ószövetség szerint mindennek, még a bajnak, csapásnak is a végső okozója maga az Úr, aki bírálhatatlan akarata szerint cselekszik. Mégis a „megkeményítés” szónál talán helyesebb, ha e – különben igaz – szuverén-theologiai gondolat helyett egy demonstratív értelmet veszünk: Amikor Isten hagyja, hogy a fáraó keményszívű maradjon, igazolja azt, hogy valóban rideg és zsarnok uralkodó, aki emiatt rászolgál az ítéletre. Fokról-fokra kellett azonban haladni. Először a kéréssel szavával, aztán a megdöbbenő csodajellel kellett megpróbálkozni. A kígyóvá változó bot csodája visszamutat a 4:3–4-re, a különbség csak az, hogy a szöveg itt az egyszerű „kígyó” szó helyett a tannin nevet használja, amely a félelmes tengeri kígyónak, vagy sárkánykígyónak az elnevezése szokott lenni (Zsolt 74:13; Ézs 27:1 stb.). A csodának azonban különösebb hatása nem lett, mert az egyiptomi varázslók is tudták produkálni ugyanazt, Mózes, illetve (a P szerkesztés révén egyre jobban bekapcsolódó) Áron csodájának a többiekét felülmúló voltát csak az fejezi ki, hogy Áron kígyóvá vált botja lenyelte a varázslókéét. Már a 4 r. elején mondtuk, hogy e csodás jelenség magyarázata alig lehetséges, egyetlen feltételezhető gondolat itt a hipnotikus élmény. Egyébként ez a motívum nem ismeretlen Egyiptom szépirodalmában. Egy elbeszélés arról szól, hogy egy varázsló egy tóba dobott fát krokodilussá változtatott. (Az a racionalista magyarázat, mely szerint az Egyiptomban jól ismert ún. ureus-kígyó fejének alkalmas helyen való megszorítása olyan idegbénulást okozott, hogy az állat „bottá” merevedett, itt azért nem használható, mert éppen ellenkező dologról, botnak kígyóvá válásáról van szó.)

Bárhogy is állt a valóságban a dolog, az események leírása ettől kezdve nyíltan ábrázolja, hogy megkezdődött a nagy küzdelem Mózes és az egyiptomiak között Izráel szabadulásának kiharcolásáért, aminek a fáraó sokáig elzárkózó, konok szemlélője maradt, míg csak őt magát is szíven nem ütötte Isten lesújtó csapása.

2 Móz. 7,14–25. Az első csapás: a vizek vérré válása.

Az egyiptomi tíz csapás tárgyalásánál helytálló az az irodalomkritikai megjegyzés, hogy maga az Ószövetség nem beszél „tíz” csapásról és hogy e csapások különböző irodalmi források anyagából vannak együvé dolgozva; maga a fáraó is különböző módon reagál rájuk. Mindez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a többféle hagyománykörből eredő csapások végső összeállításukban egy összefüggő láncolatot képeznek és a maga helyén megvan mindegyiknek a megfelelő szerepe és jelentősége. (Még naptárszerű időmeghatározásuk is lehetséges).

Az első csapás szokványos elnevezése a vizek vérré válása. Mint a legtöbb esetben, úgy itt is Mózes előre figyelmezteti a fáraót, hogy ha nem bocsátja útjára Izráelt, akkor csapást mér rá Isten. (Nem cselekszik addig az Úr, amíg ki nem jelenti akaratát a prófétáknak és a prófétákon keresztül. Ám 3:7.) Magának a csapásnak a leírásában tulajdonképpen két mozzanat tevődik össze: egyik a Nílus vizének a megromlása, a halak pusztulása, emiatt a víz ihatatlanná válása, másik a víznek a „vérré” változása. A csapást, mint természeti tüneményt kapcsolatba lehet hozni a Nílus évenkénti áradásával. Az egyenlítő vidékén tavasszal beköszöntő nagy trópusi esőzések a Nílus szudáni vízgyűjtő területét roppant mértékben felduzzasztják. Ennek következtében Egyiptomban június vége felé először iszapossá, zöldes színűvé válik a víz, ilyenkor sodorja magával a víz a forrásvidék holt ágainak, posványainak romlott vizét, ami esetleg olyan mértékben tudja szennyezni a Nílust, hogy a víz ivása betegséget okoz, a halak pusztulni kezdenek, ami természetesen még tovább fertőzi a vizet. Ennek az első árhullámnak a levonulása után következik a „vörös Nílus” néven ismert jelenség, amely abban áll, hogy a trópusi homok és mikroszkopikus vörös algák tömege sodródik az áradó folyóban és vörösre változtatja annak színét. A vörös színeződés nem minden évben egyforma mértékű, ahogyan a Nílus áradása sem mindig egyforma mérvű (esetleg el is marad, vö. Gen 41 r.). A „vörös Nílus” vize már nem ihatatlan, legfeljebb gusztustalan; legegyszerűbb megszűrése úgy történik, hogy a partmentén kutakat ásnak az ott lakók és a homokon átszűrődött víz már mentes a szennyező anyagoktól (vö. 24 v.).

A vizek vérré válásának a hagyománya bizonyosan összefügg a Nílus áradásának ezzel a fázisával (a „vér” szó érthető jelképesen is). Joggal lehet azonban ezzel szemben azt mondani, hogy a Nílus áradása az egyiptomiakra nézve nem csapás, hanem egyenesen áldás volt, aminek az érkezését várva várták, naptár szerint kiszámították. Az egyiptomi tíz csapásnál azonban a helyzet általában az, hogy nem ismeretlen természeti jelenségek következnek be, de olyan rendkívüli erővel és olyan szokatlan körülmények között, hogy igazi elemi csapássá váltak. Ezért hangsúlyos itt az is, hogy az áradás megérkezteivel a víz annyira megromlott, hogy a halak tömegestül döglöttek el benne, majd meg a part mellett ásott kutakba sem tudott tisztán átszűrődni a víz. Egészen szokatlan méretű volt tehát a Nílus áradása, ami miatt sokáig nélkülözni kellett az ivóvizet: roppant csapás a trópusi égaltalatt. Befejezésül azt olvassuk, hogy az egyiptomi varázslók is meg tudták tenni a víz vérré változtatásának a csodáját. Ez vélhetőleg megint úgy értendő, hogy a Nílus áradási idejét pontosan számon tartó papok és varázslók maguk is látványos ceremóniák között szokták várni, sőt „felidézni” ezt a jelenséget. Szertartásos mozdulataik közé tartozhatott varázspálcájuk kinyújtása a Nílus fölé, vagy a víztükör megütése. – Maga a fáraó nem vette szívére a dolgot. Az első csapás csak Egyiptom népére hozott egy időre nélkülözést, a kívánt eredmény, Izráel elbocsátása elmaradt, „ahogyan megmondta az Úr”.

2 Móz. 7,26–29. A második csapás bejelentése.

A második csapást Mózes ugyanúgy megmondta előre a fáraónak, mint az elsőt. E csapás abban áll, hogy békák fogják ellepni Egyiptomot iszonyú tömegben. A Nílus sásos partvidékén, a sekélyes posványokban nagy számban éltek békák, annyira közismerten, hogy az egyiptomi képírásban a béka rajza a tízezres (= az elképzelhető legnagyobb) számot jelölte. A szokatlanul nagymérvű áradás után, a Nílus visszahúzódása idején nagy területen maradtak vissza kiöntések, pocsolyák: kitűnő tenyészhelyei a békaporontyoknak. Mózes előre megmondhatta, hogy mi lesz ennek a következménye: a rengeteg béka a víz elapadása után szárazra kerülve el fogja lepni a határt, behatol a lakott helyekre is, az ágyakba és a sütőkemencékbe, undort okozva mindenfelé.

2 Móz. VIII. RÉSZ - 2 Móz. 8,1–11. A második csapás bekövetkezése.

A békáknak az előzőekben említett rajzására az ősz kezdetén szokott sor kerülni. (A 7:25-ben említett „hét nap” az első csapás időtartamát jelenti s nem a másodiknak azonnali bekövetkezését). A sekély pocsolyák kiszáradása után tehát ezek a lármás, utálatos állatok valóban tömegestül lepték el a lakott helyeket is. Bár ehelyütt az egyiptomi varázslók ismét említve vannak, mint akik – föltehetően más-más helyen – a békák özönlését ugyanígy elő tudták idézni, a fáraónak mégis terhére volt a csapás és ekkor kérte először Mózes, hogy járjon közbe Istenénél és hárítsa el a csapást. Mózes imádságának az ereje azzal van kiemelve, hogy tetszés szerinti időben ki tudta eszközölni a békák kipusztulását. A szárazon, a forróság miatt nem is maradhattak meg sokáig ezek az állatok, rakásra pusztultak, csak úgy bűzlött tőlük az ország. – A folytonosan visszatérő alapmotívum szerint azonban a fáraó, mihelyt elmúlni látta a csapást, megmaradt régi elutasító magatartása mellett.

2 Móz. 8,12–15. A harmadik csapás: szúnyogok.

A Nílus partvidékének sásos, mocsaras környéke melegágya volt a különféle szúnyogfajoknak is. A héber kinním szóról nem tudjuk, hogy pontosan milyen szúnyogféléket jelent, lehetséges, hogy moszkítók, vagy éppen maláriaterjesztő szúnyogok voltak. Míg más országokban a tél elpusztítja őket, addig Egyiptom meleg száraz éghajlata alatt állandóan tenyésznek és olykor felhőkben rajzanak tova, elsősorban az embereknek okozva csípésükkel fájdalmat vagy éppen betegséget. A csapásokkal kapcsolatban olykor mágikusnak tűnő, tulajdonképpen „szembetűnő” jelképes mozdulatokat, vagy cselekményeket végez Mózes vagy Áron. Itt az utóbbi a homokra üt botjával, azt jelképezendő, hogy mint a por, annyi lesz a szúnyog és kínozni fogja az embereket mindenütt. De éppen azért, mivel mágikusnak tűnő cselekményről olvasunk, feltűnő, hogy itt az egyiptomi varázslók már nem tudják utána csinálni a csodát és kénytelenek bevallani, hogy Isten ujja, figyelmeztetése ez Egyiptomnak. A „titkos tudományok” ismerői és űzői hamarabb felismerték vereségüket, mint a fáraó, aki fenségében mindenek fölött állónak érezte magát és nem értette meg, hogy Isten hatalmas keze van rajta és népén.

2 Móz. 8,16–28. A negyedik csapás: bögölyök.

A következő csapás az volt, hogy ártalmas legyek lepték el az országot. Egyiptomban amúgyis rengeteg légyféle él, amelyeket az emberek is alig bírnak elhajtani magukról. Ismeretes, hogy milyen betegségeket, többek közt az „egyiptomi szembetegséget” (trachomát) terjesztik ezek. Az itt említett légyfajtát megint nem tudjuk pontosan

azonosítani, a „bögöly” csak hozzávetőleges fordítás, annyival is inkább, mert úgy látszik, hogy elsősorban az emberekre, „a népre”, a házban lakókra voltak ártalmasak. Itt olvasunk először arról a később gyakrabban ismétlődő motívumról, hogy e csapás elkerülte a zsidók tartózkodási helyét, a Gósen földjét. A fáraó is ekkor kezdett először tárgyalni Mózesékkal a zsidók ünneplésére, áldozatbemutatására nézve. A keleti emberek jellegzetes alkudozása látható nála is. Először csak azt engedte volna meg, hogy a zsidók ünnepeljenek a lakóhelyükön. Majd amikor Mózes arra hivatkozik, hogy ez lehetetlen, mert az egyiptomiak utálják az ő istentiszteletüket és vallási türelmetlenségüknek, bántalmazásuknak tennék ki magukat, akkor ígéri meg, hogy elbocsátja Mózes népét, de csak akkor, ha előbb elmúlik a csapás. – Az eredmény változatlan lett, a csapás elmúlt, a fáraó pedig szószegő módon megtiltotta a távozást.

2 Móz. IX. RÉSZ - 2 Móz. 9,1–7. Az ötödik csapás: dögvész.

Az ötödik csapás leírása rövid, sematikus. Eltekintve a bevezető és befejező közlésektől, valamint annak említésétől, hogy Izrael területét elkerülte a csapás, csupán az újabb istenverésnek a nevét tudjuk meg: dögvész (däbär) érte az állatokat. Keletkezését nem nehéz elképzelni, ha arra gondolunk, hogy pl. a döglött békákat halomra söpörték és hagyták ott rothadni, a különféle legyek, szúnyogok pedig – többek közt ezekről is – széthordták a betegség kórokozóit. Most tehát az állatállomány hullott rakásra, ami a földművelő egyiptomi népre volt nagy csapás. Maga a fáraó közönyösen nézett el fölötte.

2 Móz. 9,8–12. A hatodik csapás: hólyagos fekély.

Az újabb csapást egy mágikus jellegű cselekmény (vö. 8:12–15 magy.) vezeti be: Mózes (és Áron) egy marék kemencekormot szórt a levegőbe, ami aztán porfelhőként terjedt szét és vitte magával a ragályos betegség csíráit. A jelképes cselekmény talán azzal van összefüggésben, hogy az Egyiptomban honos sokféle bőrbetegség okozójának a mindenfelé terjengő homokot, port gondolták. Más elgondolás szerint a korom fekete színe a feketehimlő veszedelmes járványos betegségére emlékeztet. A leírásból csak az tűnik ki, hogy a járvány veszedelmes volt emberre, állatra egyaránt. Az egyiptomi varázslók pedig már csak azért sem tudtak versenyre kelni Mózesrel, mert maguk is megkapták a betegséget.

2 Móz. 9,13–35. A hetedik csapás: jégeső.

A jégverés csapása a szokottnál hosszadalmasabban van leírva. Meghirdetését még egy intő szó is követi: mentse haza mindenki az állatait a szabadból, mert amit csak elér a jégeső, azt tönkre fogja verni.

A jégeső és zivatar Egyiptomban a ritka természeti jelenségek közé tartozik. Ez az ország teljesen esőtlen zónában fekszik, kivéve a Nílus deltavidékét, ahol ha ritkán is, de az év első hónapjaiban előfordulnak heves zivatarok, amikor a jég elveri a vetéseket, a szélvihar fákat tördel és a szabadban levő embert, állatot akár életveszedelem is fenyegeti. Maga a jégeső tudvalevőleg sávokban pásztázza végig a vidéket, így teljesen elfogadható az az állítás, hogy ez a csapás is megkímélte a Gósen földjét. Viszont a fáraóra és népére olyan hatással volt, hogy kérve kérték Mózesrel a csapás elfordítására. A 31–32 v.-ek érdekes megjegyzése hónap szerint kiszámíthatóan megmondja a csapás idejét: január volt az árpa kalászosodásának és a len virágzásának az ideje, ezeket érte a száz százalékos pusztulás. – A befejező leírás sablonosságban is hosszabb a többinél: Mózes elfordítja a csapást, holott tudja, hogy az egyiptomiak még mindig nem félik igazán az Urat (29–30 v.). Egyiptom sorsának be kellett teljesednie egészen a tizedik csapásig.

2 Móz. X. RÉSZ - 2 Móz. 10,1–20. A nyolcadik csapás: sáskajárás.

A nyolcadik csapást ismét hosszasan tárgyalja a leírás. A bevezetés utal arra, hogy az Úr akarata szerint derül ki a csapások során, hogy mennyire keményszívű a fáraó (vö. 7:1–13 magy.). A soha nem látott méretű sáskajárás bejelentése után a fáraó udvari emberi nyugtalankodni kezdenek: a héberek miatt rengeteget szenved az ország, jobb volna elbocsátani őket! A fáraó alkudozni is kezd Mózesrel, hogy csak a férfiak menjenek el a kívánt áldozati ünnep megtartására, természetesen azért, hogy a családtagok visszatartása biztosítékul szolgáljon a visszajövetelükre. Mózesék a feltételt nem fogadták el, így bekövetkezett a sáskajárás.

A sáskajárás, mint igazi természeti csapás, egyáltalán nem ismeretlen a közel-keleti országokban. Még ma is előfordul: egész felhőrajokban, milliányi tömegekben lepik el a vidéket és nincs velük szemben semmi védelem. Rendszerint a puszták felől érkeztek a termékeny Nílus-völgybe és letaroltak minden zöldet, amit csak találtak, falombot, fűvet, vetést. Egy-egy erősebb szél feltámadása aztán tovasodorta őket. Így történt most is: nyolcadik csapásként bekövetkezett a roppant sáskaraj jövedele, majd a fáraó kérésére és Mózes közbenjáró könyörgésére a továbbsodródásuk.

2 Móz. 10,21–29. A kilencedik csapás: háromnapos sötétség.

Ennek a csapásnak, az ég elsötétedésének a jelenségénél magyarázatként szoktak napfogyatkozásra gondolni. Ez azonban alig valószínű, mert bár az az élőlényekre rendkívüli hatást gyakorol, csak egy-két óráig tart, ez a leírás pedig három napról szól. Inkább elfogadhatónak látszik az a feltételezés, hogy a „tapintható sötétséget” a chamszin nevű forró pusztai szél okozta, amely rengeteg homokot hord magával. A felhőrétegekké összeverődő finom homokszemek olyan tömegekben lehetnek a levegőben, hogy a nap egészen elsötétedik mögöttük. Ez az „egyiptomi sötétség” valóban több napig el eltarthat, fullasztó meleggel jár együtt, az esetleg még meglévő zöld növényzetet pedig leperzseli. Ennek a szélnek az időpontja március-április szokott lenni. Egyre közeledünk tehát a tizedik csapáshoz, amely felülmúlt minden addigit és végre megtörte a fáraó kemény szívét. Addig azonban végső elkeseredéssel folyt a küzdelem, a szóharc is, amelyben – a 24–29 v. leírása szerint – az alkudozásból fenyegetésbe csap át a fáraó és Mózes párbeszéde. A fáraó már csak azt kívánná, hogy a zsidóknak a jószága maradjon ott biztosítékul, Mózes viszont megígéri, hogy az egyiptomiak fognak nekik áldozatra való állatokat adni, amikor majd siettetik távozásukat. A fáraó végső kemény szava méltó a népe által istenként magasztalt uralkodóhoz: Meghatsz, ha még egyszer a színiem elé kerülsz! – Az irodalmi kompozíció lazaságának a következménye, hogy a 11:8 még egyszer a fáraóval szemközt mutatja Mózesrel, amint éles szavakkal távozik tőle.

2 Móz. XI. RÉSZ - 2 Móz. 11,1–10. Készülődés a kivonulásra.

A 11–13 r. hosszadalmas előadásának a középpontjában az áll, hogy Izráel népe végre kiszabadulhat Egyiptomból, miután bekövetkezik a tizedik csapás, az egyiptomi elsőszülöttek halála. Vele szoros kapcsolatban áll az, hogy az izráeliek bárányvérrel megjelölt házaikat elkerüli a halál, ez a mozzanat volna hivatva a páska etimológiáját és a páskaünnep történeti eredetét bemutatni. Az említett három fejezet legnagyobb részét a páskaáldozat végrehajtása és az ünnepnek a jövőre szóló rendtartása foglalja el. A kivonulás és a páskatradíció Mózes elhivatása után a legfontosabb az Exodus eddigi történeteiben s hagyománytörténetileg indokolt az az észrevétel, hogy az első kilenc csapás voltaképpen csak előépítménye a döntő tizedik csapásnak. Irodalmilag nézve is

egyre emelkedik az elbeszélés drámai feszültsége a csapások alatt szenvedő egyiptomi nép sorsának és a fáraó nagyúri dölyfének a leírásával.

Magában a 10 r.-ben a nagy csapás bejelentését olvashatjuk. Először csak Izráelnek mondja meg Mózes, hogy mire készüljenek fel és csak a 4–8 v. kijelentésének a vége utal arra, hogy a fáraó is megkapta az utolsó figyelmeztetést. Az utolsó csapás az elsőszülöttek halála lesz, amely sújtani fogja a királyt és a rabszolgát, embert és állatot egyaránt. Olyan megrázó ereje lesz, hogy végre mindenki megéri a „héberek Istenének” (5:3) félelmes hatalmát és akkor nemcsak, hogy elengedik, hanem szinte úgy fogják kikergetni Izráel népét Egyiptomból. Föl kell készülni tehát a gyors távozásra, és itt ismétlődik a 3:21–22 útmutatása, ezúttal azonban indokolás nélkül (vö. az id. hely magyarázatával). – Ennél a halálos csapásnál mutatkozik meg igazán az, hogy az Úr „különbséget tesz Egyiptom és Izráel között” (7 v.). Ez az átvezető motívum a páskabarány történetéhez.

2 Móz. XII. RÉSZ - 2 Móz. 12,1–20. A páskabarányra vonatkozó rendelkezés.

A következőkben tulajdonképpen kultuszi, ünnepi rendelkezésekről van szó. Izráel népének egyik legnagyobb ünnepe volt a páska a rákövetkező kovásztalan kenyerek (maccót) ünnepével együtt. Az ószövetségi ünnepeknek azonban történeti alapvetésük van s az a páskaünnepre nézve éppen itt olvasható (P fogalmazásban).

Az ünnep kettős jellegére és eredetére nézve ld. a „Régiségtani és néprajzi adalékok” c. bevezető cikk V. 4. pontját. E magyarázatban viszont a kérügmátikus-hagyományos összefüggésben nézzük az ünnepet. Kellő gonddal történő kiválasztás után az első (tavaszi) hónap 14-én, holdtölte éjszakáján vágtak le családonként egy bárányt és annak a vérével megkenték az ajtófélfákat: ez volt a jele annak, hogy ott izraeliták laktak. Az így megjelölt házakat aztán az Úr kikerülte, „átugrotta” (ez a pászah szó értelme), amikor az elsőszülöttek megölésére indult (13 v.). Az ábrázolás talán naivnak tűnik: az Urat kellett jellel figyelmeztetni arra, hogy hol laknak az ő választottai. Az ilyenfajta ábrázolásoknak azonban inkább az ellenkező, emberi vonatkozására kell figyelemmel lennünk: Izráelnek kellett hittel (Zsid 11:28), hűségesen teljesítenie a kapott utasítást abban a tudatban, hogy így ők elkerülik a veszélyt. A megsütött bárány húsát családi közösségben fogyasztották el (az áldozat communio vonatkozása) és ahogyan ez az étkezés le van írva, az érzékeltetheti velünk, hogy a kultuszban mindig valamilyen esemény kerül dramatikus kiábrázolásra. Itt a teljes úti készületben, sietve történő étkezés arra utal, hogy nemsokára jön a kiutasító parancs és az útra bármely percben készen kell lenni, sőt erőt kell gyűjteni, azért kell a húst lehetőleg az utolsó falatig elfogyasztani. Még a 8 v.-ben említett „keserű füvek” is kapcsolatba kerültek a késői hagyományban az egyiptomi környezettel: az elnyomatás keserűségére emlékeztek, amikor ették.

Ahogyan a későbbi korban a kovásztalan kenyerek ünnepe közvetlenül követte a páskaéjszakát, úgy ez az előírás is folytatja az ünnepi rendtartást – a jövőre nézve. Az idekívánczó történeti indokolást majd a 39 v. adja meg: a nagy sietség miatt az asszonyok nem értek rá a kenyeret kovással megkeleszteni. Az Újszövetség egy-két helyen visszautal a páska eseményére és a kovásztalan kenyerek ünnepére. Jn 19:33–36 azzal kapcsolatban, hogy a keresztfán meghalt Jézus lábát a katonák nem törték el, a páskarításnak arra a részletére utal, hogy a páskabarány elfogyasztásakor annak a csontját nem volt szabad eltörni. A jelképes összefüggést Pál az 1Kor 5:7–8-ban úgy fogalmazza meg, hogy „a mi páskabarányunk a Krisztus”, Pál azonban ugyanitt az ünnep kettős jellegére is gondol, amikor allegorikusan úgy fejezi ki magát, hogy „ne régi kovással ünnepeljünk..., hanem tisztaság és igazság kovásztalanságával”. – Pálnak a jelképes szavai azt példázzák, hogy amint Izráel életében új korszak kezdődött a páskaáldozattal, amelyben nemcsak a csapástól menekültek meg, hanem maguk mögött hagyhatták az „egyiptomi kovászt” is, amivel addig sütöttek kenyeret, úgy Krisztus után új

korszaknak kell kezdődnie a hozzá megtértek életében is. – Ettől eltekintve nem szükséges túlságosan belemerülnünk a páskaesemények részleteinek a krisztologikus allegóriáiba. A bárány egyébként is áldozati állat lévén, Isten Báránya a páskaünneptől eltekintve is áldozat volt a világ bűneiért. Kovászt pedig általában nem volt szabad használni az áldozatoknál (Lev 2:11), ezért lehetett általában is jelképes intés – Jézus szájában is –, hogy a megrontó gondolatoktól és szokásoktól zárkózzanak el az övéi (Mt 16:6 stb.).

2 Móz. 12,21–33. A tizedik csapás: az elsőszülöttek halála.

Az eddigi leírás szerint Isten jelentette ki parancsait Mózesnek és Áronnak. A következőkben Mózes adja tovább Izráel véneinek az utasítást a páskabárány levágására, az ajtóknak vérrel való megjelölésére nézve. Amikor ő is megismétli, hogy „örökre szóló rendelkezés ez”, akkor elmondja a páska fentebb említett etimológiai jelentését (27 v.), egyben pedig megparancsolja, hogy tanítsák meg ennek az ünnepnek az eredetére, értelmére az utódokat is. Éppen ezzel a paranccsal kapcsolatban lett a páskaünnep szinte katekhizáló családi ünneppé: a családfő kötelessége lett az oktatás, az ünnepélyes emlékeztetés az utolsó egyiptomi éjszakára. A 29 v. írja le a tizedik csapást, az elsőszülöttek halálát, ami már nemcsak anyagi kárt jelentett (az állatokra gondolva), hanem személyes gyászt is, a szülői szívre mért csapást, amelyből nem maradt ki a leírás szerint a fáraó sem. Nem kísérletezünk itt az ésszerű magyarázgatással, hogy pl. milyen járvány üthette fel a fejét, de nem törekszünk arra sem, hogy az Úr „jó hírért” mentegessük, aki „sajátmaga” ölte meg az elsőszülötteket. Ítélettartás volt ez, amelyet megelőzött egyrészt Egyiptom részéről a fajirtás kísérlete, a kényszermunka embertelensége, másrészt pedig Istennek többrendbeli – hiába történt – figyelmeztetése a kisebb csapásokon keresztül. Az Úr ítéletet tartott Egyiptom népe és istenei fölött (12:12), beleértve az istenített fáraót is. Ha másként nem volt lehetséges, az ítéletben kellett megérteni, hogy rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni.

2 Móz. 12,34–51. Izráel elindul Egyiptomból.

Az ítélet hatása az volt, amit Mózes előre látott és megmondott. Izráelnek azonnal el kellett hagynia Egyiptomot, miután mindenki belátta, hogy miattuk van a csapás az országon. A 34–42 v. többféle összegező megjegyzést fűz ehhez a tényhez. A 34 és 39 v.-ben a kovásztalan kenyér említett motívuma szerepel: a nagy sietség miatt bekovácsolatlanul vitték magukkal a kenyérnek már előkészített tésztát az asszonyok. A 35–36 v.-hez ld. a 3:21–22 magy.-át. – A 37–38 v. közlése főként földrajzi szempontból fontos, különösen a 14. r. megértéséhez. Ramszeszből indultak útnak az izráeliek; e név alatt valószínűleg nem a székvárost, hanem az azonos nevű tartományt kell értenünk, mint a Gósen földjének egy másik elnevezését, vö. Gen 47:11. Útjukat pedig Szukkót felé vették. Ez a város Egyiptom és a Sinai-félsziget határánál feküdt (a mai Szuezi csatorna közelében), annak a nagy erődítésrendszernek az egyik láncszemeként, amelyet Súr = „fal” néven építettek ki már régen az egyiptomiak védelmül az Ázsia felől érkező betörésekkel szemben. – A hatszázezers szám, amely ráadásul csak a gyalogos férfiakra értendő (37 v.), elképzelhetetlenül nagy. Feltételezhető magyarázatához olv. Num 1 r. magy.-át. Viszont érdekes közlés az, hogy „sok keverék nép is ment velük”, tehát egyéb fajú kényszermunkások is felhasználták a szabadulásra kínákozó alkalmat, akik aztán a sinai-félszigeten elmaradtak Izráeltől. – Végül a 430 esztendő egyiptomi tartózkodás dátuma nevezetes (valamivel több, mint a Gen 15:13-ban közölt kerek 400 év); periódusszám jellegére nézve olv. az „Általános történeti keret” c. bevezető cikkben belül „Az ószövetségi kor kronológiája” elejét, továbbá ugyanott „A pátriarchák kora” c. fejezet megfelelő részét.

A 43–49 v. visszatér a páskaünnep témájához. Tulajdonképpen figyelmeztető kiegészítés ez az ünnep rendtartásához. Mint családi ünnepen, részt vehetett azon a rabszolga, sőt a jövevény is, ha körülmetélkedett. Ez a rendelkezés részint tág körű, ellentétben áll minden társadalmi vagy faji vonatkozású diszkriminációs elvvel. De ugyanakkor megvan a szigorú komolysága is: aki részt akar venni az Úr ünnepén, az vállalja magára a gyülekezethez tartozás alapkövetelményét, ne csak profán kíváncsiság vigye őt oda.

2 Móz. XIII. RÉSZ

2 Móz. 13,1–16. Az elsőszülöttek az Úrnak szentelendők.

Ez a perikopa tulajdonképpen két gondolat feldolgozását tartalmazza. Egyik az, hogy minden elsőszülött az Úrnak szentelendő áldozatként (1–2. és 11–16. v.), a másik tovább folytatja a kovásztalan kenyér ünnepére vonatkozó rendelkezéseket (3–10 v.). Jellegzetes, a Mózes I–IV. könyvében ritka deuteronomista modorú, intő-tanító leírás ez, amely hivatkozik arra, hogy az Úr „erős kézzel” hozta ki népét Egyiptomból, és jelképes felszólítást ad arra, hogy „legyen ez jelül a kezeden és emlékeztetőül a két szemed között” (9. és 16. v., vö. Deut 6:8; 11:18).

Először a közbeékelte 3–10 v.-ről jegyezzük meg, hogy ez párhuzama a 12:15–20-ban leírt rendtartásnak a kovásztalan kenyér ünnep-hetéről. Jellegzetessége, hogy a 4 v. megemlíti az első tavaszi hónap régi nevét: Ábib. Azután pedig előre tekint arra az időre, amikor majd Izráel elfoglalja az ígéret földjét és int arra, hogy akkor se feledkezzenek meg erről az ünnepről, mert az Egyiptomból történt szabadításra emlékeztet.

A másik témakör az elsőszülöttek odaszentelése. Régi, más népeknél is megtalálható gondolat az, hogy embernek, állatnak az elsőszülöttjét fel kell áldozni (ahogyan a föld terméséből is az első kévét, a gyümölcsfák első évi termését áldozatul kell vinni, vö. Gen 4:3–4). Kánaánban, ahová Izráel bevonulandó volt, a gyermekáldozatot is gyakorolták. Gyakori archeológiai leletek a „fundamentum-áldozatok”, házak fundamentuma vagy küszöbe alá cserépkorsóba elásott holttestek maradványai. Ez a gondolat a kánaáni népekkel érintkezésbe került Izráelt is megkísértette (vö. 1Kir 16:34; 2Kir 21:6). Az Izsák áldozatra vitelének a története végső fokon polémia ez ellen az áldozati gondolat ellen: Isten nem kívánja, hogy a gyermekeket megöljék áldozatul (olv. Gen 22:1–14 magy.). Az ellentétet a két gondolat között, hogy ti. az elsőszülött gyermekek is az Úrnak szentelendők és hogy az Úr nem kívánja azok feláldozását, a 13b vers oldja fel: meg kell váltani állatáldozattal a gyermekeket.

14 skv. v.-ek megint a hitvalló tanítás kötelességét róják a családfőkre: az elsőszülöttek feláldozása, illetve megváltása a tizedik egyiptomi csapásra emlékeztet. – Hogy eredetileg mik voltak a kézen és a szemek közt levő emlékeztető jelek, azt nem tudjuk (bizonytalan feltételezés az, hogy tetovált jelekről volna szó). Az bizonyos, hogy a késői gyakorlatban a kézre hurkolt és homlokra csatolt imaszíj volt ennek a tényleges kifejezője (vö. Mt 23:5; a farizeusok széles homlokkötője).

2 Móz. 13,17–22. Az Úr vezeti Izráelt a pusztában.

A 12:37 megmondta az Egyiptomból kivonuló Izráel vándorlásának első állomásait. Ennek folytatásaként most az útirány van megadva, hogy Egyiptom határától merre tartottak a vándorló zsidók. A cél Kánaán földje volt, amelyet itt ismét anakronizmussal nevez a „filiszteusok földjének” az író, mert ez exodus idején a filiszteusok még nem tűntek fel ezen a területen. Mindenesetre a legrövidebb út az lett volna, ha Mózes a Földközi-tenger partja mentén húzódó útvonalon vezeti népét Gáza felé, ami nem több, mint 250 km utat jelentett volna az ígéret földje határáig. Van még egy másik rövidebb út is az előbb említettől csaknem párhuzamosan, 40–50 km-rel délebbre, amely az ún. Súr-pusztaságon

keresztül Beér-Sebánál éri el Kánaán határát. Ha ezeknek az utaknak valamelyikét választja Mózes, néhány hét alatt átvándorolhattak volna a Sinai-félszigeten. Ámde át lehetett látni annak az Istentől kapott meggondolásnak az igazságát, hogy ez a szolgáshoz szokott, hirtelen felkerekedett, egymással is alig összeforrott nép, ha néhány hét múlva a fejlett haditechnikájú kánaáni népekkel fegyveres harcba keveredik, vereséget szenved és szétszóródik, talán visszatér Egyiptomba. Ezért történt az a különös dolog, hogy a jártabb utak helyett Mózes déli irányba vezette népét azzal a gondolattal, hogy a hosszabb ideig tartó vándorlás alatt a szabad életet, az egymásra utaltságot jobban megszokják és egyé forrva majd bátran tudnak szembeszállni a kánaániakkal. És még egy gondolat vezette Mózes: el akarta vezetni népét ahhoz a hegyhez, ahol ő elhivatását nyerte s amelyről azt mondta az Úr, hogy ott fog a megszabadult nép először „szolgálni”, istentiszteleti közösségbe kerülni vele. Ezt a jelt teljesedve akarta látni Mózes (Ex 3:12).

Így történt, hogy a várható keleti irány helyett dél felé indult Mózes népével, „a Vörös-tenger pusztája felé”. Héberül jám-szúf, azaz „Nádas-tenger” a szóban forgó tenger, vélhetőleg a Szuezi-öböl északi része. A mai Szuezi-csatorna többek között az ún. Keserű-tavakon húzódik keresztül s ezek valamikor összeköttetésben állottak a Szuezi-öböl vizével. Ez a sekélyes tengerrész volt az, ahol az átkelés csodája történt (14 r.). – Étám (20. v.), az egyiptomi nyelvnek megfelelően erődöt jelent. Egyik állomása volt a már említett keleti erődrendszernek.

A vonulás rendjére nézve érdekes a 18 v. kifejezése: „hadirendben”, tulajdonképpen „öt osztagban”, azaz fegyveres férfiakból álló elő- és utóvéd, jobb- és balszárny fogta közre a vonulók zömét, főleg az asszonyokat, gyermekeket, a nyáját. Itt vitték magukkal József pátriarcha bebalzsamozott holttestét is, egykori rendelkezése szerint (olv. Gen 50:24–26).

A pusztai vándorlásnak egyik legfontosabb, hitben megtapasztalt és vallott emléke az, hogy maga az Úr vezette népét és mutatta, hogy merre menjenek. Némelykor úgy fejezi ezt ki a szentíró, hogy az Isten angyala járt a nép előtt (14:19), máshol meg úgy, hogy nappal fényes felhő, éjjel tűzoszlop vezette őket. Természetráji magyarázatát nem keressük e jelenségeknek. Tény, hogy az Isten jelenlétét az Ószövetség gyakran szemlélteti felhő, vagy tűzjelenség képében, legerőteljesebben fogjuk ezt látni a 19. részben, a Sinai-hegyi theofániánál. Legfontosabb a leírt jelenség mögött álló hittudat: Jahve nem hagyta magában bolyongani népét, hanem utat, irányt mutatott nekik, egész jövő sorsuknak, életüknek.

2 Móz. XIV. RÉSZ - 2 Móz. 14,1–14. A fáraó üldözőbe veszi Izráelt.

Az 1–2. v. ismét földrajzi neveket közöl a menekülő Izráel állomáshelyeiként. A Pi-hahirót egyiptomi helynév nem azonosítható. A Migdól viszont sémita név, azt jelenti, hogy erődítmény, ilyen nevű hellyel természetszerűleg sokfelé találkozhatunk, ez is lehet az említett erődítési övezet egy láncszeme (vö. 12:37 magy.). Végül a Baal-Cáfón nevű hely egy Baal tiszteletére épült szentély. Ezt a helyet újabban (Eissfeldt nyomán) a Földközi-tenger partján, az ún. Szirbóni-öböl környékén lokalizálják, ami annak az elméletnek kedvezne, hogy Izráel mégis a Földközi-tenger menti rövidebb utat választotta Kánaán felé. Különösebben nem kell időznünk annál a hipotézisnél, amelyhez e földrajzi azonosítás kiindulópont lehet s amely szerint a vándorló Izráel nem is járt a Sinai-hegynél, a félsziget déli részén. Az Ex 19–24 r. kitörölhetetlen hagyomány Izráel ősi történetéből s ha netalán a hagyományegységek szintézise révén került is a vándorlástörténet a mai helyére, az történetiségét meg nem semmisíti. (A pusztai vándorlás „itinerariumát”, útvonalát a Num 33. r. summázza).

Az ókor történetéből tudjuk, hogy Baal-Cáfón nevű hely sem csak egy volt. Így nem kell feltétlenül ragaszkodnunk a Földközi-tenger melletti helyhez. Viszont már a 13:18 megmondotta, hogy Mózes nem a közvetlen és legrövidebb utat választotta, hanem

„kerülőt” tett. A leírás itt különben is a szabadulás legnagyobb eseménye, a „Vörös-tengeren” való átkelés felé vezet, tehát déli irányba. Az ún. Keserű-tavak nyugati szélénél kell gondolnunk az említett helységeket, amelyek határán Izráel letáborozott.

A 3. v.-től kezdve ugyanannak a motívumnak a részletezésével találkozunk, amely a tíz csapás majd mindegyikénél szerepelt: az Úr „keményvé tette a fáraó szívét” – ismét kiderült, hogy a fáraó a legnagyobb csapás után is lelketlen, dölyfös nagyúr maradt, aki úgy érezte, hogy a dicsősége szenvedett csorbát akkor, amikor egy rabszolganép kikényszerítette a távozását. A csorbát csak azzal lehetett kiköszörölni, ha a még Egyiptom erősített határán tévelygő Izráelnek kellő haderővel utána ered és visszakényszeríti őket a szolgálatba. A földrajzi helyzet is csábító volt: mint mondtuk, a Keserű-tavak és a Szezei-öböl az ókorban összefüggött, s ha sekélyes, mocsaras volt is ez a „Nádas-tenger”, mégis útját állta az izraelitáknak. – Az Úr azonban, aki eddig is harcban állt a fáraóval, vállalta, hogy megmutatja az ő dicsőségét a fáraóval szemben. A Vörös-tengeri átkelésnél e két „dicsőség” csap össze, hogy végső küzdelemben alázódják meg a fáraó.

Az 5. skv. leírása az ószövetségi elbeszélő modor jellegzetességeit viseli. Nem a határőrök jelentéséből vette tudomásul a fáraó, hogy Izráel elmenekült, hanem tudatára jött annak, hogy mégis veszteség ennyi olcsó munkaerőnek a távozása. A leírásból arra sem kell feltétlenül következtetnünk, hogy a fáraó személyesen vezette üldöző seregét. A „fáraó” az elbeszélésben az egyiptomi sereg megszemélyesítője. Az viszont már igen jellemző, hogy az egyiptomiak harci kocsikkal indultak Izráel üldözésére és bekerítésére. E könnyű, kétkerekű harci kocsik számos ábrázolása ismert ókori festményekről, rajtuk rendszerint három ember foglalt helyet: a kocsihajtó, a harcos és a fegyverhordozó.

Amint az 5:21-nél már láttuk, az exodus történetének egyik jellemző motívuma az, hogy a bajba került Izráel azonnal kétségbeesett, átkozta Mózeset és visszakívánta előbbi szolgasorsát. Nem ok nélkül való az a gondolat, hogy Isten meg akarta edzeni ezt a könnyen megrémülő, mindjárt a haláltól féltő, szolgáléküséghez szokott népet. – Mózes biztatása tipikus: az Úr harcol értetek! Az Úr háborúja ez, amelyet folytat Izráelért, hogy választott népe, ha nem is bántatlanul, de bizonyosan elérje a kitűzött célt.

2 Móz. 14,15–31. Izráel átkelése a tengeren.

A 15–18. v. részben ismétlése a 4. és 8. v.-ben foglaltaknak, azonkívül feltételezi azt, hogy mint más esetekben is, maga Mózes is imádkozott a szabadulásért, nemcsak biztatta népét. Ami itt következik, az már válaszáadás, egy minden eddiginél csodálatosabb eseménynek a bekövetkezése, ezért van szükség a fölemelt botra, a jelképes mozdulatra, amely a tengerre mutat: ilyen látható bevezetései voltak olykor az egyiptomi csapásoknak is (7:19). Nem varázsmozdulatok, hanem rámutatások arra, hogy Isten cselekedni fog. – A bekövetkező eseménynek először a jelképes, lelkileg elképzelhető része van leírva (19–20. v.). Az Isten angyala (Elóhista jellemvonás!) vezette Izráelt, akinek jelenlétét a fényes felhő szokta képviselni; ez most Izráel és az Egyiptomiak közé állt, a felhő pedig most sötét maradt, eltakarta az üldözötteket. Isten oltalmazó gondviselésének a kifejezése mindez. A tulajdonképpen nagy csoda, a tenger kettéválása ezután következett. Már mondtuk, hogy a tenger itt egy viszonylag sekély és keskeny öbölrészt jelent. Ennek a vizét „erős keleti szél” elhajtotta, illetve dél felé visszaszorította, így találtak gázlót az izraeliek. Jelképes, de a valóságos helyzetet kifejezi az a mondat, hogy jobbról-balról falként állt mellettük a víz.

Az Izráelnek szabadulási lehetőséget nyújtott, ugyanaz az egyiptomiakra pusztulást hozott. Az utóbbiak már nem tudtak szárazon átlábolni a víz medrén. A katasztrófa leírása két mozzanatból tevődik össze, szimmetriában Izráel megmenekülésének a vázolásával. Először is az Úr jelenlétét jelképező tűz és felhőoszlop jelenik meg, ahonnan az Úr, letekintve az egyiptomiak seregére, „megzavarta azt”. Ez annak az ígéretnek a

teljesedése, hogy az Úr fog harcolni Izráelért. A zavart először az okozta, hogy az iszapos talajon a harci kocsik kereke elakadt, a lovak nehezen vonszolták terhüket. – A másik mozzanat az, hogy Mózes visszafelé fordulva, ismét kinyújtotta kezét a tenger felé, mire az eddigi szél elállván, sőt talán dagály áradása következtében a víz visszatért medrébe és elsöpörte az üldözőket.

Ez volt az a nagy szabadulás, amelynek az emléke kitörölhetetlenül megmaradt Izráel későbbi tudatában. Nemcsak az itt megmenekült izráeliek hittek igazi istenfélelemmel, hanem késői zsoltárok, sőt próféciák hivatkoztak rá, mint Isten hatalmas tetteire (Zsolt 136:13–15; Ézs 51:10 stb.). Az emlék fennmaradása a történeti emlékezésen túl két különleges változatot mutat. Az egyik a mitológia határát súrolja: Izráel érintkezésbe kerülván a föníciai-kánaáni mítoszok világával, megismerte ott a Jám (= tenger) nevű isten alakját, aki dölyfös, ellenséges alak volt, fenyegető magatartását azonban isteni ellenfele megfékezte. Az Ószövetség egyes költői részeiben a jám név tárgyasítva azt a tengeröblöt jelentette, amelynek a vizét az Úr szétválasztotta Izráel előtt, a fenyegető ellenséget pedig megsemmisítette (pl. Zsolt 89:10–11). – Az egykori történeti emlék allegorikus alakulása pedig Pál apostol kevés számú allegóriái között található 1Kor 10:1–2-ben, ahol a tengeren való átkelés mintegy az ószövetségi nép keresztségének a misztikus jelképévé vált.

2 Móz. XV. RÉSZ - 2 Móz. 15,1–21. Mózes hálaadó éneke.

Ennek a nagyszerű zsoltárnak tulajdonképpen nehéz címet adni. Hagyományos címe: Mózes éneke. Az egész hosszú ének azonban a 21 v. témájára épült, amely tömören foglalja össze a tengeren való átkelés summáját: „Énekeljete az Úrnak, mert igen felséges: lovat lovasával a tengerbe vetett!” Ennek a rövid versnek – amely csak másodlagos szerkesztésben vált refrénné – a feliratában azt olvassuk, hogy Mirjám „prófétanő”, Áronnak a nénje (tehát a Mózesé is, vélhetőleg azonos az Ex 2:4-ben említett leánnyal) énekelte szent lelkesedéssel ezt a magasztaló éneket. Az exegéták ezért szokták az ének alaptémáját Mirjám énekének nevezni. Ha azonban a zsoltárok műfajjellemzése szerint nézzük, akkor mind a rövidebb téma, mind a teljes ének az ún. kollektív hálazsoltárok közé tartozik, amelyeknek a felépítése a következő: felhívás hálaadásra, Isten szabadító tetteinek a leírása és az ujjongó öröm kifejezése. Így tehát valóban „Izráel fiaival együtt” (1 v.) énekel gyülekezeti zsoltárról van szó, amely a rövid, frappáns szövegezésű Mirjám-éneket kibővítette az öröm érzése által diktált további versszakokkal. Hogy ez a kibővülés mikor történt, az bizonytalan, mindenesetre azután, hogy a Siont az Úr szent hegyének ismerték (17 v.).

Az ének teljes egészben anak a gondolatnak a jegyében áll, amit Mózes biztatása így fejezett ki: Az Úr hadakozik értetek! (14:14). Emberi analógiáról vett vonás az, hogy „az Úr vitéz harcos” (3 v.), azokban a régi történetekben, ahol Izráel az Úr segítségével arat győzelmet ellenségein, mindig ki van hangsúlyozva az, hogy Ő valamilyen módon, akár a természet elemi erőinek a riasztó felhasználásával is, megzavarta Izráel ellenségét (pl. Ex 14:24; Józs 10:11; Bír 4:15 stb.), így ő maga volt az igazi győztes. („Kivonta kardját s megelőzött”).

A főtéma (1b v.) expozíciója után himnikus magasztaló elemek következnek, amelyekről egy-egy sor szállóige-szerűen élt Izráel szent irodalmában (2a; vö. Ézs 12:2), a 3 v. utalása pedig az Úr nevére, emlékezetünkbe idézheti a 3:14-ben kijelentett névnek a jelenléttel, szabadítással biztató tartalmát (ld. ott). A 4 v.-sel az egyiptomi sereget ért katasztrófa színes leírása következik, ahol váltakozik az Úr erejének, ellenségeit szétzúzó hatalmának a magasztalása magának a katasztrófának a leírásával. Különösen a 8–10 v. balladaszerű előadása ad mozgalmas képet: az Úr haragjának a szelétől gátként álltak meg a futó habok (vö. 14:21), aminek a révén Izráel átkelhetett a tengerből túloldalára.

Az üldözők kárörömmel sietnek utánuk a biztos zsákmány reményében, aztán Isten „rájuk fújt szelével” (a híres „Deus afflavit et dissipati sunt”, mondat alapja) és eltakarta a tenger a magabiztos üldözőket. – A 11 v. szónoki kérdésénél nem azon kell gondolkoznunk, hogy az Ószövetség monotheista vagy politheista elvi alapfelfogású volt-e, Izráel körül adva volt egy olyan világ, ahol a népek a legkülönbözőbb isteneket imádták. Az Ószövetség Ura azt bizonyította szabadító jelenlétével népének, hogy ezek az istenek semmik Őhozzá képest. Az Egyiptomból való szabadulás e végső mozzanata is hozzátartozott ahhoz a kijelentéshez, hogy az Úr ítéletet tart Egyiptom istenei fölött.

A 13. v. már továbbmutat a kivonulás és a tengeren való átkelés tényén. Izráelt úgy ábrázolja, mint egy nyáját, amelyet Ura jó pásztorként terelget. A Szentírásnak ez a még sokszor visszatérő hasonlata egyelőre a pusztán való átvándorlásra vonatkozik, ami után elérkezik Izráel az Úr „szent legelőjére”, új hazájába. A 14–16 v. Filisztea, Edóm, Móáb, majd Kánaán nevét említi, amely országok lakói rémületbe esnek, mikor az Úr által vezetett Izráel megjelenik. A Filisztea név mutatja, hogy énekünk későbbi időből való, egyébként azonban az emlékezés pontosan megjelöli azt a nagy kerülőutat, amelyet Izráelnek meg kellett tennie, hogy keletről, a Jordánon átkelve szállhassa meg Kánaánt. (Olv. Deut 1–2 r.) – A 17 v. teljessé teszi a hármasság tradíció összefonódását: az exodus és a vándorlás után a letelepedés következik az ígéret földjén, amit megint jelképes kifejezéssel mond el az ének. Az Úr „elülteti tulajdon hegyén” Izráelt. A Sion mint az Úr által adott ország központja, épp olyan „Isten hegye” lett a Dávid korától kezdve, amilyenek Mózes és népe még a Sinai hegyet ismerték. Szent helye, mintegy trónusa, amelyen láthatatlanul ott van királyként – ez a gondolat a Jahve királyi uralmához kapcsolódik, amely prófétai gondolatelemtént élt Izráelben és nyert különböző megfogalmazást az egyes zsoltárokból.

A 19–21 v. még egyszer összegezi a történeteket, hogy a csodálatos szabadulás elmondása után újra elismételje az ének alaptémáját. Együttal képet ad arról is, hogy egy-egy ünnepi alkalommal, győzelem esetén hogyan szoktak ujjongó körtáncot járni Izráel asszonyai és leányai, kézidobok ütemére.

2 Móz. 15,22–27 v. A keserű víz édessé válik.

A tengeren való átkelés éles vonalat húzott Izráel előbbi és azután következő története közé. Tulajdonképpen ettől kezdve élt igazán szabadon és önállóan a választott nép, ha egyelőre a pusztában is. A puszták természeti adottságai szerint is elhagyott hely, ahol élelem és ivóvíz is ritkán akad, primitív emberek félnek tőle, mert a démonok világának tartják. (Az utóbbinak a nyoma látható Lev 16:10-ben). Mégis a pusztai vándorlás korát egy-egy későbbi próféta úgy tekintette mint Izráel legszebb történetét: gyermekkorát (Hós 11:1), vagy menyasszonykorát (Jer 2:2), amikor az első szeretet bizalmával rábízta magát vezetőjére, az Úrra, életét pedig még nem rontotta meg a későbbi kor kánaáni vallási-erkölcsi ráhatása. Persze, van olyan prófétai hang is, amely felpanaszolja, hogy már a pusztában is hűtlenség és zúgolódás volt Izráel életének a jellemzője (Ez 20 r., ez az események egy másik oldalára van tekintettel, különösen Ex 32 r.-re).

A pusztában a legnagyobb megpróbáltatást a víz hiánya jelenti. Néha napokig kell menni, míg egy-egy oázist talál a vándor, egy forrást, melynek a vize csekély körzetben zöldelővé, élővé teszi a vidéket. Az első ilyen forrás azonban, amelyre a vándorló Izráel bukkant, keserű vízű volt, ihatatlan – roppant csalódás a fárasztó úton elcsigázott emberekre. (Keserű ásványi sókat tartalmazó források fordulnak elő ezen a vidéken; nem messze vannak a vándorlók az említett Keserű-tavaktól). A nép elkeseredetten vette tudomásul ezt a csalódást, a Mára név a keserűségnek a természetrajzi és az érzelmi jelentését egyaránt magában foglalja (vö. Ruth 1:20). Ekkor Mózes egy újabb csodás tettet vitt véghez: a vízbe dobott egy „fát”, amit az Úr mutatott neki s ettől a víz ihatóvá vált. Magyarázati kísérlet e tettel kapcsolatban az, hogy Mózes, aki a Sinai-félszigeten

hosszabb ideig lakott, ismerhetett olyan „fát” (nem fadarabot), vagy inkább cserjefélét, amelynek a nedve olyan vegyi hatású volt, hogy közömbösítette a vízben levő sókat. A hangsúly mindenesetre az Úr gondviselésén van Ő meg tudja gyógyítani a „beteg vizet” és a beteg embert, ha csapások érik. Ez utóbbival kapcsolatos az a biztató mondat, hogy „én vagyok a te gyógyítód” (26 v.), ez pedig a befejezője egy sajátos (deuteronomista jellegű) közbeiktatott részletnek: az Úr rendelkezést és törvényt adott ott a népnek, miután próbára tette azt. Nem annyira tételes törvényadásról van azonban itt szó, mint inkább tanításról, arra, hogy mi a kiválasztás és szövetségkötés alapgondolata: hallgatni kell az Úr igéjére és megtartani az Ő parancsát (vö. 19:5) – akkor Ő is megőriz, gondot visel, meggyógyít.

EXODUS 2 MÓZES 16 - 22 rész magyarázata

2 Móz. XVI. RÉSZ - 2 Móz. 16,1–15. Az Úr fűjekkel és mannával táplálja Izráelt.

A vándorlás további irányát a következő nevek adják: az Élim-oázis (15:27), azután a Szinpuszta, az utóbbi név valószínűleg összefügg a Sinai névvel. Amint egyre mélyebben hatoltak a terméketlen és lakatlan pusztába, annál mostohább körülmények közé kerültek, éhség, szomjúság gyötörte a vándorlókat. A jól ismert mozzanat megint ismétlődik: a nép gyűlölettel emlegeti vezetőit, mert éhhalálba akarják juttatni őket. Visszasírja a nép az „egyiptomi húsofazekakat”. Az utóbbi azonban inkább csak a múlt megszépítő távolságából, mint reális emlékből értékelhető. Nem voltak a szolgasorsban levő izráeliek olyan közeli kapcsolatban a húsofazekak tartalmával; de az már emberi tulajdonság, amikor a jelen mostohaságával a múltnak csak egy-két jó emlékét hasonlítja össze az elégedetlen ember.

Mózes válasza: „Nem ellenünk zúgolódtok ti, hanem az Úr ellen” (8 v.) – nem a felelősségnek az átruhítása, hanem figyelmeztetés arra, hogy Izráel nem érti meg, hogy Isten szabadító-megváltó, egyben pedig a jövő nagykorúságára nevelő munkatervében él benne. Vétek az egyiptomi szolgasors örökös visszasírása, amikor az Úr terve az, hogy népe az új élet szabad útját járja, s amellet a próbáltatások közt is lépten-nyomon megmutatja segítőkészségét. Akármilyen csodának tűnjék is, az Úr a kietlen pusztában is tud teremteni népe számára húst és kenyeret.

Csodálatos táplálékadás, melyről a Num 11 r.-e is szól, eredeti alapeírásában (13–15 v.) elképzelhető és megérthető dolog. A fűjkek megjelenésénél az Afrikában telelő vándormadarakra gondolhatunk, amelyek a hosszú repülés miatt kimerülve olykor csapatostul szállnak le a földre, ahol könnyű összefogdosni őket. A manna pedig a Sinai-félszigeten ma is ismert dolog. Egy speciális tamariskuszfa levelein egy rovarfajta szűrésére fehér cseppek képződnek, amelyek megkeményedve lehullanak a földre, egészen úgy, ahogy a 14 v. mondja: finom szemcsés dolog maradt a földön, mintha finom dara (liszt) lenne. A beduinok hajnalban szokták összegyűjteni, mert később megolvadt és használhatatlanná vált (vö. 21 v.), egyébként „olyan volt az íze, mint a mézeskalácsé” (31 v.). A vándorló izraeliták nem ismerték még ezt az „égből hullott” táplálékot, erre céloz a népies etimológia is: mán hú’ = mi ez? – ahol a mán szó a kérdőszócska régi sémi formája. A manna név valóságos etimológiája nem ismert.

2 Móz. 16,16–35. Rendelkezések a mannáról.

A mannának, mint a puszta táplálékának a rövid említése után egy hosszadalmasabb leírás következik arról, hogy hogyan kellett azt összegyűjteni és felhasználni. E leírásban vannak a praktikus valóságnak elsőrendűen megfelelő és vannak másodlagos tanítójellegű vonatkozásai. Egy ilyen utasítás volt az, hogy a reggelenként gyűjtött

mannából csak annyit szedjenek, amennyit egy ember elfogyaszthatott; ennek a mértéke, az ómer csak itt fordul elő, úrtartalma valamivel több mint három és fél liter. A 18 v. azt fejezi ki, hogy sem a kapzsiságnak, sem az aggságoskodásnak nem volt helye: mindenkinek annyi jutott, amennyire szüksége volt. Ezt a munkát azonban mindennap el kellett végezni, a manna igazán mindennapi kenyér volt. Aki fölöslegbe akarta gyűjteni, annak a készlete másnapra megromlott (19–21 v.). Elsőrendű tanítás arra, hogy az embernek mindennap rá kell bíznia magát Isten gondviselésére és mindennap meg kell dolgoznia a napi kenyérért. – Átvitt értelemben, amelynek talán az az alapja, hogy Pál ezt az Isten gondviselése által adott táplálékot lelki eledelnek mondja (1Kor 10:3), az aktuális igehirdetéshez és theologiai tanításhoz szokták hasonlítani a mannát, amelyek idejük múltán szintén válhatnak romlottá és élvezhetetlenné. Az egyház tanítóit és igehirdetőit arra figyelmezteti ez, hogy minden nap vagy minden korszakos változás idején el kell kérni az Ige lelki eledelét Istentől. Ez a munka nem egyszerű divathoz való alkalmazkodás, hanem Isten útbaigazító igéjének állhatatos kérdezése és az ige válaszában a továbbadása.

A 22–30 v. az eddigiekkel ellentétben arra tanít, hogy a nyugalom napján nem volt szükséges, illetve lehetséges mannát szedni. A hatodik napon „le lehetett dolgozni” a nyugalom napjára valót s meg volt a módja a manna másnapra való konzerválásának is. Ez az ábrázolás nyilván a papi theologia vetülete, amely a nyugalom napjának a megtartására olyan nagy súlyt fektet. A Gen 2:1–4 a teremtéstörténet befejezéseként mondja, hogy az Úr megszentelte a nyugalom napját. Emberi vonatkozásban, Izraelre nézve itt fordul elő ennek a konzekvenciája először, azzal a biztatással, hogy nem lesz abból kára senkinek, ha a hetedik napot az Úrnak szenteli nyugalomban.

A 32–34 v.-ben arról van szó, hogy a mannából egy edényrevalót el kell helyezni „az Úr színe előtt”, mint szent relikviát. Erre gondol a Zsidókhöz írt levél írója, amikor leírja, hogy mi volt a szent sátorban elhelyezve. Hogy aztán hogyan lehetett megőrizni a mannát hosszabb időn át „a jövő nemzedékeknek”, az kérdéses. Talán csak maga a mannás korsó maradt meg szent tárgyként, mint amelybe a vándorlás idején ismételtén tettek friss mannát, s a szerepe olyan lehetett, mint az Úr asztalának, amelyre hétről-hétre felrakták a szent kenyereket (Ex 25:23–30). – Az utolsó vers kihangsúlyozza az egész vándorlás idején jelenlevő tápláló gondviselést (vö. Józ 5:12), amelyre Krisztus korában csakugyan úgy emlékezett a zsidóság, mint a legnagyobb ajándékok egyikére: „A mi atyáink mannát ettek a pusztában, amint meg van írva: mennyei kenyeret adott enniük” (Jn 6:31; vö. Zsolt 78:24–25). Ha Jézus mégis azt válaszolta erre, hogy „a ti atyáitok mannát ettek és meghaltak”, az azért történt, mert a zsidók az imént látott módon kérkedtek a „tegnapi mannával”, a múlt emlékeivel, érzéketlenül állva szemben azzal a Jézussal, aki az új szövetséget hozta, aki az élet kenyérének mondta magát, önmagát adva a világ életéért, hogy aki a benne vetett hitből él, annak örök élete legyen (Jn 6:48–51).

2 Móz. XVII. RÉSZ - 2 Móz. 17,1–7. A kősziklából víz fakad.

A továbbvándorlás során ismét jelentkezett a szomjúság, az ivóvíz hiánya a Refidim nevű táborhelynél. A hely fekvése ismeretlen, csak gondolni lehet arra, hogy ha a vándorló nép a Sinai hegy felé közeledett, úgy a félsziget déli részén feküdt. Még két név fűződik a helyhez és az itt tartózkodáshoz, a Masszá és Meribá név. Ezeknek etimológiai értékük van, az első kísértést, próbára tételt jelent, az utóbbit pedig perlekedést, ahogyan e szavak szerepét együtt látjuk a 2. és a 7. v.-ben. – A víz hiánya miatt perlekedő izráelieknek végül is Mózsés vizet fakasztott botjának egy ütésével a kősziklából. Maga a csodatétel nem a kútásók varázsvesszejének a legendájával vonandó összefüggésbe. Ellenben ismert dolog mészkősziklás vidéken az, hogy a karsztvíz a hegy belsejében lassan tör utat magának s esetleg a felszínhez annyira közel kerül, hogy magától, vagy esetleg ütés következtében feltör. A csoda abban állt, hogy Isten gondviselése a döntő

szükség órájában adta ezt a lehetőséget a szomjazóknak. A történetnek két továbbágzó interpretációja jött létre az ó- és újszövetségi korban. Az egyik egy rabbinusi, részben jelképes, részben fantasztikus értelmezés, mely szerint ez a kőszikla a belőle fakadó vízzel végigkísérte útján a vándorló Izráelt. Ebből érthető meg az 1Kor 10:4 krisztologikus azonosításának a megfogalmazása: „ittak a lelki kősziklából, amely követte őket, e kőszikla pedig a Krisztus volt”. A krisztologikus azonosítás lehetőségét pedig Pál számára bizonyára az adja, hogy Jézus többször nevezte magát az élő víz forrásának (Jn 4:14; 7:37–38 stb.). – A másik továbbfejlődés a Masszá és Meribá nevekkel kapcsolatban a Zsolt 95:8–11-ben, majd ennek az értelmezésénél, Zsid 3:8 skv.-ban olvasható. E bibliai helyek Isten haragjára utalnak a zúgolódás, perlekedés miatt, s még egy olyan hagyományt is látszanak ismerni, hogy ennek a következményeként volt Izráel a negyvenéves pusztai tartózkodásra kárhóztatva. Valamivel közelebb áll ez a hagyomány történetünk párhuzamos elbeszéléséhez, a Num 20 r.-hez, bár ott a harag elsősorban Mózes és Áron ellen fordul. – E gondolatok nélkül is maga a vízfakasztás ténye, amelyben Isten irgalommal válaszolt a bosszantó zúgolódásra, méltó emlék volt arra, hogy himnikus feldolgozásban ismételten előforduljon a Szentírásban: „Sziklákat hasított meg a pusztában és inniok adott bőségesen, akárcsak a mélységes vizekből” (Zsolt 78:15).

2 Móz. 17,8–16. Izráel legyőzi Amálek népét.

A pusztában jelentkező próbáltatások közé tartozott nemcsak a fáradtság, éhség és szomjúság, hanem esetenként ellenséges csapatokkal való találkozás is. A puszta a rablónomád beduinok lakóhelye, akik jobbra abból élnek, hogy egy-egy könnyű zsákmánynak kínálkozó karavánt vagy vándorló csoportot megtámadnak és kifosztanak, olykor még a kultúrterületek szélein lakó letelepedett népek városait is megtámadják. Amálek népe, melyet a bibliai leszármaztatás Ézsauval, mint ösatyával kapcsol össze (Gen 36:12), ilyen rabló beduin törzs volt. A Refidim-beli tartózkodás idején törtek rá a gyanútlan Izráelre, s bár a bibliai ábrázolás itt is kihangsúlyozza, hogy az Úrtól jött a szabadítás, fegyvert is kellett ragadni önvédelemből. Itt találkozunk először Józsué nevével, aki már itt is hadvezérnek látszik, őrá bízta Mózes, hogy válogatott vitézekkel szálljon szembe a támadókkal. Maga Mózes egy halom tetején foglalt helyet, kezében azzal a bottal, amely volt már a kígyó-csoda eszköze, a csapások felidézője, a tenger szétválasztója, majd vizet fakasztó bot, most pedig vezéri pálca és hadijelvény lett. Az ókorban nem használtak zászlót (lobogót), hanem magas póznát, esetleg a csúcsára erősített jelképes faragványokkal (ennek a héber neve nész, 15 v.). Mózes kezében a pálca támadásra jelt adó, küzdelemre buzdító eszköz volt, egyúttal pedig a győzelemre is segítő, mert a pálcát tartó és az égre nyújtott kéznek közbenjáró, Isten segítségét hívó jelentősége is volt. Egyszerű, szinte mechanikus ábrázolás az, hogy amíg Mózes felemelte a kezét, addig az izráeliek voltak fölényben, ha fáradtan leeresztette, akkor az amálekiek kerekedtek felül. Ezért segítette Áron és Húr, hogy kezét mindvégig magasra tudja emelni, Izráel végső győzelméig. A történetnek oly sokszor hallottuk aktuális alkalmazását, hogy szükségtelen bővebben beszélni arról a tanulságról, mely szerint a legkülönb vezető is megfárad, lelki erejének huzamosabb igénybevételénél is, ezért szükséges, hogy ott álljanak mellette a segítőtársak, az egész közösség, nép vagy gyülekezet érdekében.

Az egész történetet két különálló, de értelmileg összetartozó megjegyzés zárja le. Az első a 14 v.-ben olvasható, azoknak a ritkán előforduló helyeknek az egyike, amelyekben Mózesnek az írástudásáról és feljegyzéseiről van szó. Az Amálek elleni harc írásbafoglalása nem annyira a győzelemmel végződött ütközet emlékének a dicső megörökítését célozza, mint inkább azt, amit Józsuének is az emlékezetébe kellett vésni: el ne feledkezzék az utókor sem arról, hogy Amálek népe milyen gonosz indulatú és hogy

emiatt az Úr el akarja törölni „az ég alól” ezt a népet. A bírák, majd Saul és Dávid korában még olvasunk az amáleki nép kegyetlen orvtámadásairól; e jövőbeli eseményekre is vonatkozik az Úr szándéka. (Vö. különösen 1Sám 15). – A 15–16 v. alapértelme párhuzamos az előzővel. Mózes oltárt épített, szintén maradandó emléknak szánva, és így nevezte el: „Az Úr az én hadijelvényem”. A hozzá csatlakozó ősrégi ritmikus mondás első sora fordítása bizonytalan. A radikális korrekcióróbáktól eltekintve, a hagyományos értelmezés az, hogy Amálek „kezet emelt az Úr trónjára”, ezért az Úr harca nem szűnik meg vele szemben a végső megsemmisülésig. Az Úr trónja alatt ugyan a későbbi kor a szövetség ládáját értette, amelynek az elkészültéről eddig még nem volt szó, ezért a kifejezés feloldása lehet általánosabb, szellemibb: Az Úr jelen van népe közt, legyen bár jelenlétének a kifejezője felhő vagy tűzoszlop, csodás gondviselés vagy szabadítás a fegyveres támadás esetén. Az Izráelnek, mint népnek adott harcias program helyett ez a történetnek a lelkibb értelmű végső tanítása és biztatása.

2 Móz. XVIII. RÉSZ - 2 Móz. 18,1–12. Jetró meglátogatta Mózeset.

A soron következő fejezet szerkesztésének van egy következetes vonása és van egy látszólagos következetlensége. A következetes vonás az, hogy a Sinai-hegyhez fűződő hagyomány előtérbe kerül, az 5 v. szerint Mózes népe már az „Isten-hegyénél” táborozott; ennek a környékén tartózkodott ugyanis az a midiáni törzs, amely befogadta annakidején Mózeset. Kézenfekvő tehát a gondolat, hogy Jetró, a midiáni pap-törzsfő meglátogatta vejét. – A látszólagos következetlenség az, hogy Jetró magával hozza Mózes feleségét és gyermekeit, holott a 4:18 skv. szerint Mózes magával vitte családját Egyiptomba visszatéréskor. A problémát feloldja a 2 v. egyetlen közbevetett mondata, mely szerint Mózes a fáraóval való küzdelem, a tíz csapás, a kivonulás nehéz időszakára való tekintettel visszaküldte családját Jetróhoz, hogy ne kelljen e viszontagságokat átélniök. Itt történik tehát meg újra a család találkozása, amelynek említésénél a szentíró a személynevek felsorolásánál azok etimológiáját is adja. A Gérsóm név magyarázatát lásd 2:22-nél. Az Eliézer név jelentése: „Az én Istenem segítség” – az indoklás az Egyiptomtól való szabadulásra utal; az összefüggésben tehát úgy tűnik, hogy Mózes most adta ezt a nevet fiának.

Az 5–12 v.-ben visszatér a rég látott idillikus elbeszélő hang, a családi jellegű békés találkozás szertartásos cselekményeinek és beszélgetéseinek a leírásával. A találkozásnál (7 v.) az Ószövetség emberei „békességet kívánnak” egymásnak. A csodás gondviselés hallatán pedig az Úrra volt szokás áldást mondani (10 v.). Végül az áldozatbemutatás és a velejáró vendégség – a „kenyeret enni” ősi általános kifejezéssel – a vendégbarátság asztalközösségének a bemutatása.

2 Móz. 18,13–27. Mózes Jetró tanácsára bírakat állít a nép fölé.

A magyarázók a 18. fejezet első felénél időznek túl sokat azzal kapcsolatban, hogy milyen kultuszi közösség lehetett a midianiták és az izraeliták között. A Jahve név magyarázatánál említett midianita-kénita hipotézis egy lényeges bizonyító és illusztráló pontjának tartják e szakaszt. A helyzet azonban az, hogy a 10–12 v. ellenére is az egész előbb tárgyalt részletnek igazi tartalma a családi találkozás, szerepét tekintve pedig előkészítés a 13 skv. részlethez, Jetró tanácsadásához a bíraskodás megszervezésére nézve. Jetró pap és igazságosztó törzsfő volt, az akkori társadalom jól ismert rendje szerint; természetes érdeklődéssel fordult Mózes tevékenysége felé, aki mint népvezér, szintén a bíraskodással töltötte ideje nagy részét. Régi, patriarchális rendszerű társadalmakban a nép minden szabad, teljesjogú tagja odaállhatott ügyével a fejedelem vagy a király elé. Viszont a társadalom fejlődése mindenütt magával hozta nemcsak a közigazgatás, hanem a bíraskodás decentralizálását is, mert egyrészt a fejedelem minden

idejét lefoglalta volna a törvénykezés, másrészt az ügyes-bajos emberek sok várakozás után juthattak a legmagasabb bírói fórum elé (14.18 v.). – A 15 v. egy figyelemre méltó kifejezése az, hogy Mózes szerint az emberek azért jönnek hozzá peres ügyeikkel, hogy „megkérdezzék az Istent”. Visszagondolva Gen 16:5b magyarázatára, ez a kifejezés abban nyeri magyarázatát, hogy az ókorban voltak részint kodifikált, részint a szokásjog által szentesített törvények s e törvények isteni jogvédelem alatt álltak. A bírászkodónak ismernie kellett ezeket az isteni tekintélyű „rendelkezéseket és utasításokat”, az akkori társadalmi rend írott és íratlan törvényeit, amelyek alapján igazságot oszthatott peres ügyekben.

Jetró tanácsa a már említett ésszerű decentralizáció volt: nevezzen ki Mózes bírakat a nemzetségek vagy családok élére és intézzék ezek a nép apróbb ügyeit. Maga Mózes csak a nagyobb jelentőségű ügyekben ítélkezzék. Fontos dolog e bírák munkábaállításánál személyüknek a kiválasztása: ne legyenek részrehajlók, megvesztegethető emberek. (Az Ószövetség által folyton hangsúlyozott követelmény az igazságos ítélkezés; a próféták által mégis sűrűn felpanaszolt tény a korrupció.) Egy másik fontos követelmény volt, hogy ezek az emberek tanulják meg jól az említett „rendelkezéseket és utasításokat”, amelyek alapján valóban igazságot szolgáltathatnak. Ilyen vonatkozásban a 18 r. szinte bevezetésjellegű a nemsokára következő tízparancsolat, a szövetség legegységesebb alaptörvénye és az ún. Szövetség könyve (21–23 r.) bírászkodási törvényei előtt. Egyébként a bírászkodásnak ez az egész racionalizálása példa a későbbi korok igazságszolgáltatási rendjének a megszervezéséhez, ahol általában a papi fórumok lettek az isteni útbaigazítás (tóráh) alkalmazói és kihirdetői. (Pl. Deut 16:18–20; 17:8 skv.)

2 Móz. XIX. RÉSZ - 2 Móz. 19,1–9. Isten szövetségekötő szándéka.

Az Exodus könyve középpontjában a Sinai-hegyi szövetségekötés áll. A szövetségekötés törvényadással van összekötve: az Isten akarata szerint való élet a szövetséges hűség bizonyítéka. A törvényi részeket, a 20–23 r.-t mintegy keretbe foglalja a szövetségekötésnek a leírása, a 19. és 24. r.

A bevezető 1–2 v.-ek nemcsak a vándorlás újabb állomásának a megemlézése szempontjából nevezetesek, hanem az időpont közlése tekintetében is, ami a későbbi ünnepi naptárral van összefüggésben. A szövetségekötés leírása több elemből tevődik össze, ezeknek egy része kijelentésadás, más része kultikus jellegű, középpontban a szövetségszerző Isten megjelenésével, az ún. theofániával. – az egész a Sinai hegynél történik, melynek a Hóreb névvel, az „Isten hegye” elnevezéssel való összefüggését a 3. résznél tárgyaltuk.

A 3–6 v. kijelentést tartalmaz, Istennek Izráelt kiválasztó, vele szövetséget kötni kész akaratát. Az ókori szövetségekötési szövegek bevezető része tartalmazni szokta a szerződést megelőző, említésre méltó eseményeket, ezután következik a szövetség feltétele, majd annak a tartalma. Itt a szövetségszerző az Úr. Nem mutatkozik ugyan be úgy, mint a tízparancsolat bevezető mondatában, de amire hivatkozik, azonos. Kiszabadította Izráelt Egyiptomból, azóta is hordozta őket sasszárnyon. Az utóbbi költői hasonlat az ún. Mózes énekében is előfordul (Deut 32:11), s ott látszik a hasonlat értelme: az anyamadár a fészkeből szárnyaira bocsátott fiókáira gondosan ügyel s ha fáradni látja őket, kiterjesztett szárnyára veszi. – A kötendő szövetség feltétele az, hogy állandóan és engedelmesen hallgasson Izráel az Úr ígéjére, a szövetség tartalma pedig maga a kiválasztottság. Bár az Úr az egész föld és minden nép, mégis Izráelt kiemeli üdvözítő szándéka a népek sorából, hogy benne különösképpen munkálkodjék megváltó szeretete, az egykor Ábrahámnak adott ígéret szerint (Gen 12:3). A kiválasztottságot a „papok királysága és szent nép” kifejezések jellemzik. Az első azt jelenti, hogy Izráel olyan ország

lesz, amelynek a népek élén olyan feladata lesz, mint a papoknak a gyülekezet élén. Megismerheti és végezheti az igazi istentiszteletet, akár más népekért is könyörögve és más népeket is tanítva az Úr ígéjére. – A szent nép kifejezés pedig az Úr tulajdonául elkülönítettséget, különválasztást fejez ki, de ennek az értelme végeredményben nem gögös elzárkózottságot jelent a többi népek világától, hanem a profán, az Istennek nem tetsző dolgoktól való elkülönülést. Jelenti az Isten akarata szerint való életet, ami lehet példaadó és Istenhez vonzó misszió. A kiválasztottságnak ez az ígérete olyan emelkedett lelki tartalmú, hogy visszatér rá az Újszövetség is, Isten megújuló ígéretei kapcsán (1Pt 2:9).

Az isteni kiválasztó, szövetségbe fogadó szándéokra a nép egy akarattal felelt és elkötelezte magát a kívánt engedelmességre. Ezzel a szövetségkötést előkészítő „tárgyalások” befejeződtek. Mózes abban a jövés-menésben, üzenetközvetítésben, amelyet az Úr és Izrael között folytat, úgy jelenik meg, mint valódi közvetítő-közbenjáró, az Ószövetség papjainak és prófétáinak a módján. 2 Móz. 19,10–25. Előkészület a tízparancsolat meghallgatására. A szövetség alapokmányának, a tízparancsolatnak a kihirdetése az Úr jelenlétének minden eddiginél jobban érzékelhető módján történik. Ezzel kapcsolatban előzetes rendszabályokat kellett tenni. A népnek „meg kellett szentelnie magát”, aminek a külsőségei közül itt is meg van említve a mosakodás, a tiszta ruha öltése. Hozzá tartozott még több más, általában önmegtartóztató jellegű előírás. A „szentség” állapota a kultuszi jellegű tisztaságot követelte meg, tartózkodást minden „tisztátalan” dologtól vagy tettől, ami „utálatos az Úr előtt”. Azután mintegy kordont kellett vonnia Mózesnek a hegy körül, amely az Úr jelenlétének szent területe lesz, ezt a „szent kört” embernek-állatnak tilos volt átlépni. A theofánia, Isten megjelenése a 16–21 v.-ben van leírva: „Az Úr leszállt a Sinai hegyre, a hegy csúcsára” (20 v.). Természetesen nem látható testi alakban való megjelenésről van szó, kísérő jelenségek vannak leírva, amelyek részben emlékeztetnek Illésnek ugyanezen a hegyen való találkozására az Úrral (1Kir 19:11–12). A kísérő jelenségek három csoportba oszthatók. A mennydörgés, villámlás, sűrű felhő (16 v.) egy zivatar képét idézik elénk (ilyen zivatar a Sinai-félszigeten nagyon ritka, de ha előfordul, akkor igen heves). A tűz- és füstjelenség, a földrengés vulkánikus természetűnek látszik, egy olyan direkt magyarázat azonban, mely szerint a Sinai hegynél vulkáni kitörés tanúi lettek volna az izráeliek, nem lehetséges; a Sinai hegy vulkáni eredetű ugyan, de már az ókorban is rég kialudt volt. A harmadik észlelt jelenség a kürtzengés, ami vagy emberek által természetes módon keltett kürtszó volt, vagy csak hasonlat, talán a szakadatlan mennydörgéssel kapcsolatban. – Ezeknél a jelenségeknél ne törekedjünk közvetlen és aprólékos természeti magyarázatokra. A theofánia, Isten megjelenése, az Ószövetségben kultuszi mozzanat, amelynek a részleteit azonos formában írják le a theofanikus zsoltárok (Deut 33:2; Bír 5:4–5; Zsolt 29; 50:1–3; Hab 3 stb.), ha templomi, kultuszi kijelentésről van szó, akkor tömjénfüst, kürtzengés kíséri. Ezek az elemek az Úr kijelentést adó megjelenésének a velejáróiként vannak felsorolva itt is: zivatar, földrengés, tűz és füst, kürtszó együttesen akarják érzékeltetni a leírásban az Úr érkezését. Természetesen az egésznek félelmes jellege van s bárhogy azonosítanánk is a felsoroltakat, az eredmény egyformán érthető: szörnyű félelem fogta el a jelenlevőket s szinte fölösleges volt Mózesnek az újabb és újabb intése, hogy ne közeledjenek a szent területhez (21–25 v.), úgysem mert senki „odajárulni a megtapintható hegyhez és a lángoló tűzhöz...” (Zsid 12:18–21). Csak Mózes – és a papi hagyomány kiegészítéseként Áron – mehetett fel a hegyre, hogy átvegye az Úr kijelentését, magát a tízparancsolatot.

2 Móz. XX. RÉSZ - 2 Móz. 20,1–17. A tízparancsolat.

A szövetség mindig kétoldalú szerződés, amelynek megvannak a kikötései, törvényes alapkövetelményei is. Izrael kiválasztásánál a szövetséges Úr elkötelezte magát népének

különös szeretetére és segítésére. Egyúttal azonban elvárja azt, hogy népe is engedelmesen hallgasson az Ő (mindenkori) igéjére (19:5). Alapvető törvényként adta a tízparancsolatot, amelyet neveznek „tíz igének” is (Ex 34:28), görög eredetű elnevezése az Alexandriai Kelemen óta használt Dekalogus szó. A tízes szám nem véletlen, szemmel láthatólag egy törvénycsokorról van szó, hasonló csoportosításokat ismerünk a Pentateuchos más helyein is. A tízparancsolatot a XIX. sz. ószövetségi teológiája óta szokták nevezni etikai dekalogusnak, szemben olyan törvénygyűjteményekkel, amelyek kultuszi vonatkozásúak. (A wellhauseni iskola szerint a tízparancsolat „individualista morálkódex”.) Ez a beszűkítés persze így nem helyes, mert az első négy parancsolat nem moralizál, hanem helyes istenismeretre és istentiszteletre tanít. Tökéletes viszont az a jellemzés, amely a szeretet két nagy parancsával kapcsolatban jellemzi az egészet: az első négy parancsolat Isten szeretetére, a következő hat az embertárs szeretetére tanít. A törvénytiszta kötelesség természetesen egyes emberek életében válik valóra, vagy hiúsul meg, mégsem neveznénk „individualista” törvénynek a tízparancsolatot, bárha végig egyes szám 2. személyű megfogalmazású is. Az a „te”, akihez az Úr szól e törvényekben, a bevezető formula szerint („kijoztalak téged Egyiptom földjéről”) Izráel, a választott nép, amelynek a közösségből ki kellett irtani az olyan egyént, aki vétkes magatartásával a közösségnek is megrontója lett. Egyén és közösség kölcsönösen felelős egymásért.

A tízparancsolat törvényeinek a jellemzéséhez hozzátehetjük még – hivatkozva a Pentateuchos általános bevezetésében a formatörténeti elemzésnél mondottakra –, hogy ezek ún. apodiktikus fogalmazású törvények. Kizárólagos fogalmazásukkal illusztrálják, hogy az egész életet igénylik és természetes dolognak veszik, hogy Izráel nem imád(hat) más isteneket, nem öl(het) stb. – Végül még egy formális megjegyzés kívánkozik ahhoz, hogy egyes parancsolatok (tulajdonképpen tiltások) kategórikus rövidséggel vannak megfogalmazva, mások hosszadalmasan, utólagos kibővítéssel, ami abból is látszik, hogy pl. a negyedik parancsolat indokolása más ezen a helyen és más a Deut 5 r.-ben. A tízparancsolatról köteteket lehet írni. Itt be kell érünk azzal, hogy az egyes parancsok alapértelmét jellemezzük, a továbbfejlesztés lehetséges meneténél pedig utalunk a Hegyi Beszédben foglaltakra, ahol Jézus szavai pregnánsan mutatják be, hogy mi van a törvény betűje mögött.

Az egész tízparancsolat a szövetségokmányok bemutatkozó formulájával kezdődik, a 19:4-hez hasonló hivatkozással az Egyiptomból való szabadításra. Ez az az alap, amelyre nézve az Úr megkövetelheti népétől, hogy háláját lerója iránta a törvény megtartásával.

Az első parancsolat (3 v.) megtiltja, hogy Izráel az Úron, Jahvén kívül, vagy mellett más istent is imádhasson. Ez a parancs a „mózesi monotheizmus” alaptétele, amelyet szoktak nevezni gyakorlati monotheizmusnak is, azért mert elvileg nem polemizál a tekintetben, hogy létezhetik-e más isten Jahvén kívül, csak megtiltja, hogy Izráel azokkal törődjék. Különösen fontos lett ez az alaptörvény a letelepedés után, amikor a Baal-kultusz veszedelmesen befolyásolta Jahve egyedüli tiszteletét. Csírájában mégis benne van e tiltásban az elméleti monotheizmus is, kitűnik épp a Baal-vallással való összeütközésnél az a megtapasztalt igazság, hogy egyedül az Úr az élő, az imádságot halló, a tettekben létét bizonyító Isten, a többiek nem hallanak és nem cselekszenek, mert nincsenek (1Kir 18:24 skv.). Ha igaznak vesszük azt, amit a vallástörténeti iskola mond, hogy az első parancsolat háttérében még a politheizmus áll, akkor hozzátehetjük, hogy olyan sötét háttér ez, amelyből előragyog Jahve egyedüli Isten-volta.

A második parancsolat (4–6 v.) az istenszobrok készítését és imádsát tiltja meg. Egyedülálló dolog volt ez az ókori Kelet vallásos világában, ahol a kultusz elképzelhetetlen volt istenszobor nélkül. Ez volt az a mankó, amelyre támaszkodott a láthatatlan istenvilág felé vágyódó lélek, egyúttal pedig az istenszobor jelenléte biztosíték is volt az istenség

jóakarátának a megnyerésére. Jellemző volt azután az egyes népek hitvilágára az is, hogy milyen szobrokat készítettek. Ember-, állat-, sőt fantázia kitalálta démonfigurák álltak a templomokban. Izráel számára tiltva volt ilyenek készítése, és itt mellékes az a kérdés, hogy Jahve kiábrázolására vonatkozott-e a tilalom vagy egyéb istenek képmásának a megformálására és tiszteletére. Alapjában véve azonban a parancs nem „művészetellenes”, végeredményben Salamon templomát is díszítették domborművekkel; a tiltás csak a kultuszi célra készült bálványszobrokra vonatkozott. – Ennek a parancsolatnak függeléke van: fenyegetés azzal, hogy az Úr még a gyermekek és unokák életében is megbosszulja az ilyen bálványszobor-imádást, ugyanakkor azonban ígéret is olvasható arra nézve, hogy az Úr hűséges marad az Őt szeretőkhez ezerízígen. Nem utolsó dolog felfigyelni a fenyegetés és biztatás közt levő arányok nagy különbségére. A harmadik parancsolat (7 v.) a Jahve név ismeretével való visszaélést tiltja meg. Pogány népeknél az isten nevének mágikus formulában (ez a „hiába” becsmérő értékű szónak a jelentése) való kimondása az illető isten megidézésére szolgált s azzal a hiedelemmel járt együtt, mintha az ember kényszeríthetné az istent megjelenésére és segítségére. Az Úr nem adja magát oda ilyen zsákmányul, nevének a kimondása is istentisztelet, nem önző célokra való megidézés. Még kevésbé szabad a szent nevet átokszó vagy hamis eskü kíséretében kiejteni.

A negyedik parancsolat (8–11.) a nyugalom napjának a megszentelését kívánja meg. Jellegénél, indokolásánál fogva azonban nem olyan „szerencsétlen” nap, amelyen nem volt tanácsos munkához fogni, aminőket a környező pogány világ ismert. Az indokolás a teremtés (P) történetére utal vissza, arra a paradigmára, hogy Isten is megnyugodott a hetedik napon, visszatekintve jól elvégzett munkájára. Ezzel kapcsolatban olv. a Gen 2:1–3-hoz fűzött gondolatokat. A törvénynek igen tág kiterjesztése van: emberre-állatra egyaránt, aki csak Izráel „kapuin belül” tartózkodik; az utóbbi kifejezés városkaput jelent, tehát minden lakott hely, település lakóira vonatkozott.

Az Isten ismeretére, félelmére és tiszteletére vonatkozó négy parancsolat után az emberszeretet törvényei következnek. Az ötödik parancsolat a szülők tiszteletére kötelez; más törvények, valamint a bölcsességirodalom is foglalkozik ezzel a Keleten oly szigorúan vett követelménnyel, melynek különösen a pátriarchális tekintélytiszteletben van jelentősége. Utócsengése ott található a páli levelekben a családi és társadalmi jó rend megtartásának előírásaiban. Ef 6:2 szerint ez az első olyan parancsolat, amelyhez ígéret fűződik. A kiegészítés: „hogy hosszú ideig élj azon a földön, melyet az Úr ad néked” – egyébként kollektív értékű, Izráelre vonatkozik. Nem egyes emberek magas életkorára, hanem Izráelnek az ígéret földjén való huzamos ottlakhatására céloz.

A következő egészen rövid, kategórikus tiltások közül a „ne ölj!” (hatodik parancsolat, 13.) – általánosan hangzik. Speciális értelme az önbíráskodó, bosszúállásból fakadó gyilkosság. Ez persze nem zárja ki azt, hogy ne gondoljunk arra, amit Jézus a Hegyi Beszédben mondott, célozván arra, hogy lehet ölni, lehetetlenné tenni valakit haragos, vagy hazug szóval is (Mt 5:22). Ugyanakkor nem szabad annyira egyéni jellegűvé sem tenni a gyilkolásnak ezt a tilalmát, hogy ne gondolnánk a népek és országok viszonylatában arra, hogy az önbíráskodó gyilkosság akkor is ítélet alá esik, ha hadseregek művelik szervezett háborúkban és tömegpusztító fegyverekkel.

A hetedik parancs (14.) a házasságtörés tiltása. A szeretetközösségben kötelező hűség megszegését jelenti, mert ha jogi vonatkozásban fogjuk is fel a dolgot, a házasság szerződésen alapult, házastársak szövetsége volt. A házasságtörés így egyfelől hűtlenség a házastárs ellen, másfelől erőszakos megsértése egy másik házaspár szövetségének, ahol a pátriarchális társadalomban erős hangsúlyt nyert az, hogy az asszony az úrának a tulajdona. Ezért óv a bölcsességirodalom a más asszonya után járástól, mert jogos

bosszút idéz fel a férjnél (Péld 6:24–35 stb.), maguk az ószövetségi törvények is szigorú büntetést írtak elő (Deut 22:22 stb.). Itt is megszívlelendők Jézusnak a Hegyi Beszédben mondott kiegészítései (Mt 5:27 skv.).

A nyolcadik parancs (15.) újabb értelmezés szerint eredetileg „emberlopásra” vonatkozott. Tiltás arra nézve, hogy egy embert elraboljanak és rabszolgaságba eladjanak. A tiltásnak persze később általánosabb értelme lett s a differenciálódó törvények az embertárs megkárosításának mondják a lopás mellett a hamis mérték használatát, az uzsorát stb.

A két utolsó parancsolatban sűrűn előfordul a héber ré'a szó, amit régtől fogva felebarátnak szoktunk fordítani. Alapértelme szerint Izrael népe egyes tagjait, a honfitársakat, vagy ha úgy tetszik, a hittestvéreket jelentette. Ezzel a szűkítéssel azonban nem azt akarjuk érzékeltetni, mintha az idegen népek tagjaival szemben szabad lett volna a csalás, a hamis eskü, a tulajdon elkívánása. Egyszerűen arról van szó, hogy először egy belső körben, a népi, gyülekezeti közösségben kellett megtanulni a felebaráti szeretet megélését, ahogyan pl. a család élete a társadalmi életnek a modellje. Ebbe a belső körbe azonban nem lehetett bezárkózni. Amikor Jézus az irgalmas samaritánus történetét elmondta, akkor e kérdésre adott választ, hogy „ki a felebarátunk?” A példázat helyes értelmezése az, hogy az a felebarát, aki segít a rászorulókn – az adott példában kihangsúlyozottan egy megvetett samaritánus. A kilencedik parancsolat (16.) a hamis tanúskodást tiltja. A tanúknak Izrael (és a keleti népek) jogi életében igen fontos szerepük volt: ők bizonyították a bíróság eljárásain és két tanú egybehangzó vallomása döntő volt valakinek az elítélése vagy felmentése tekintetében (Deut 17:6 stb.). A hamis tanúzás kirívó példáit Acháb és Jezabel története (1Kir 21:8 skv.), vagy Jézus pere szolgáltatja (Mt 26:60 skv.).

Végül a tizedik parancsolat a gonosz kívánságot tiltja amely ugyan érzelmi vagy gondolati mozzanat volna, amelyről talán senki sem tud, a törvény azonban többre gondol. Arra, amit Mikeás próféta mondott az erőszakos gazdagokról, hogy amit megkívánnak, azt el is veszik (Mik 2:1–2), vagy amit Jakab apostol később úgy elemzett, hogy a kívánság bűnt szül (Jak 1:13–15). A legelső bűneset figyelmeztet ennek a törvénynek a komolyan vételére.

Egyébként az erkölcsi vonatkozású törvényeknél éppen az a fenyegető veszély, hogy csábítja az embert a lehetőség akár az uralkodásra, akár a bosszúállásra, akár a gazdagodásra, miközben az ember elfelejti, hogy mindez övele is előfordulhat úgy, hogy ő maga lesz a szenvedő alany. A jézusi mondásnak a negatív fogalmazását kell meggondolnunk: amit nem kívánunk, hogy az emberek mivelünk tegyenek, azt mi se kövessük el embertársaink rovására.

2 Móz. 20,18–26. Isten egyéb kijelentései.

A 20 r.-t befejező versek két egységre bomlanak. Az egyik a 18–21 v., amely voltaképpen a 19 r. végének a folytatása, annak a konstatálása, hogy az Úr megjelenésének a természeti jelei, a 19:16–19-ben leírt mennydörgés, villámlás, füst és kürtzengés szörnyű félelmet idézett elő Izrael népe között. Nemcsak hogy közeledni nem mertek a hegyhez, hanem inkább húzódtak mind hátrább, csak maga Mózes maradt az Úr közelségében. Ebben ábrázolódik ki tovább is közbenjáró-közvetítő szerepe; a 19 v.-et a magyarázók egyenesen a kultuszi prófétaság, az Isten kijelentését közvetítő tisztség mintaképeként értelmezik.

A 22–26 v.-ben levő utasításokat a legtöbben már a következő fejezetekkel egybevonva a Szövetség könyve főcím alatt szokták tárgyalni. Az összetartozás vitatása nem ide való,

legfeljebb annyit lehet megállapítani, hogy e versekben kultuszi vonatkozású rendelkezések vannak, míg a 21 r.-szel egy bíraskodási corpus iuris kezdődik. E rövid kultuszi rendelkezések bevezetése az Úr kijelentése: „Láttátok, amint a mennyből beszéltem veletek.” A „láttátok” szó a már többször említett kísérő jelenségekre vonatkozik, a „menny” pedig ellentétben látszik lenni azzal, hogy a theofániában az Úr „leszállt” a Sinai hegyre. Voltaképpen azonban az „Isten hegye” az eget a földdel összekötő pont a régi ember gondolatvilágában. Mindenesetre külön hagyomány ez, amely a továbbiakban említi az első és második parancsolat rövid összevonását (23 v.), azután pedig az áldozati istentiszteletre nézve tartalmaz előírást. Különösen ez a részlet (24–26 v.) egészen puritán vonásokat tartalmaz, szinte éles polémia a királyság korától kezdve divatba jött díszes ércoltárokkal és nagyszabású áldozati ceremóniákkal szemben. Csak földből vagy faragatlan kőből építették e korban oltáraikat és áldozták fel rajtuk az odaszentelt állatokat. Viszont ígéretet kaptak arra nézve, hogy mindenütt, ahol az Úr tiszteletére épített oltáron áldoznak, ő jelen lesz és megáldja az Őt tisztelőket. Az egésznek az archaikus voltát mutatja, hogy nincs szó egy kiválasztott szenthelyről, kultusz-centralizációról, papi rendről. Nem látszik nyoma annak az ún. kultuszellenességnek sem, amely a nagy prófétáknál jelentkezett és amely a pusztai vándorlás korára nem azért hivatkozik, mintha akkor egyáltalán nem lett volna kultusz – e nélkül egy vallás sem képzelhető el –, hanem mert e kor egyszerű, de őszinte istentiszteletével szemben a későbbi idők látványos, gazdag, de sokszor hazug, Isten lekötelező, vagy a bűnt letudni akaró szándékból fakadó ceremóniákat látja és ítéli el (Ézs 1:11 skv.; Jer 7:21 skv.; Ám 5:21–27). Még azt sem tartja jónak ez a rendelkezés, hogy az oltárt magasra építsék, amelynek a tűzteréhez lépcsőkön kell felvinni az áldozatot (az áldozatbemutatás szakkifejezése a héber he’áláh = fölvisz), hogy az áldozó akaratán kívül ne nyújtson szemérmetlen, vagy nevetségre indító látványt, ami történt pl. egyszer a „szent táncot” járó Dávid királlyal (2Sám 6:20).

2 Móz. XXI. RÉSZ - 2 Móz. 21,1. A Szövetség Könyve jogszabályai.

Már többször mondtuk, hogy Szövetség Könyve cím alatt szokták tárgyalni a 21–23. részben foglalt törvénygyűjteményt, elsősorban annak is a bíraskodás alapjául szolgáló paragrafusait. E paragrafusok jellemző elnevezése az 1 v.-ben olvasható héber mispátim szó. A sáfat igegyök jelentése: egyenlenségeket elsimítani az Istennel való szövetség, vagy a társadalmi együttélés vonatkozásában egyaránt. Különösen akkor van szükség az ilyen egyensúlyt helyreállító, az ellentéteket kiegyenlítő tevékenységre, ha a szövetség, vagy a társadalmi együttélés rendjét az emberi bűnös magatartás megrontja. Ezért a mispát szónak sok jelentésárnyalata van. Jelent jogrendet, amelyben kell élni, jelent jogszabályt, törvényt, amelynek alapján az igazságot ki kell deríteni és jelent végül ítéletet, amelyet a sófét, a bíró kihirdet a törvénytartás végén.

A társas együttélésnek minden korban megvannak az írott vagy íratlan szabályai. Aki ezek ellen vét, azt elítéli a közmorál, vagy a bíróság. A társadalmi erkölcs, az illem korok, illetve a társadalom alakulása szerint változhatik. A tízparancsolat etikai vonatkozású törvényeit nyugodtan tekinthetjük úgy, mint amelyek minden korban munkálják az emberek javát, hiszen alapjuk a kölcsönös emberszeretet. De már az osztálytársadalom különböző szakaszaiban érvényes jogszabályok relatív értékűek, pl. a rabszolgákra vonatkozó törvényeknek ma nincs aktuális értékük, korszakonként más elbánás alá esik a kamatszédés törvénye. Az ókor sok népénél, a babilóni, asszír, hettita népnél voltak kodifikált törvénykönyvek, amelyek azt mutatják, hogy a Krisztus előtti II. évezredben meglehetősen azonos volt a társadalmi rend és annak a törvényes védelme Elő-Ázsiában. Különösen Hammurabi híres törvénygyűjteménye fejezi ki hűen a kor jogszokásait, hozzá hasonlít Izráel legrégebbi bíraskodási alaptörvénye, az itt szóban levő Szövetség Könyve is. Az egyenlőtlen társadalmi tagozódás már a Szövetség Könyvében is megtalálható, de az

őszövetségi törvények jellemzésére elmondhatjuk, hogy minden szigorúságuk mellett is humánusabbak, az ember érdekét és védelmét jobban hangsúlyozzák, mint a korabeli törvénykódexek.

Nem szükséges felvetni az irodalmi problémát a Szövetség Könyve létrejöttével kapcsolatban. Látható a törvények régies, olykor még a félnomád viszonyokat tükröző jellege, más törvényekben a letelepedett, földművelő életmód látszik háttérnek, viszont a királyság viszonyai még nem tükröződnek bennük. Mint írásba foglalt törvénykönyv, lehet, hogy csak a bírák korában készült, de az alapelvek annál kétségtelenül régebbiek, az ókeleti társadalomnak azt a képét tükrözik, amilyen volt az Mózes korában is. Az ókeleti viszonyokkal és a bíráskodás alapjául szolgáló jelleggel függ össze e törvények nagyobb részének kazuisztikus fogalmazása: hogyan kell ítélni, ha egy vagy más vétek vagy jogtalanság történik. Itt kell még megemlítenünk, hogy ezek a törvények a bírói ítélelhozatal alapját képezték, s nem adnak jogot olyan következtetésre, hogy ezek az Isten ígéjében található rendelkezések valamilyen „szemet szemért, fogat fogért” értelmű önbíráskodásra hatalmaznak fel. Az önbíráskodásnak egyetlen alaptörvénye van: szeresd felebarátodat (Lev 19:18). Ellenben az ember érdekében szükség volt mindig büntető törvényre is, hogy az erőszaknak és a felelőtlenségnek gátat lehessen vetni.

2 Móz. 21,2–11. A rabszolgák törvénye.

Az ókori kelet társadalmához hozzátartozott a rabszolgaság. Rabszolgasorba kerülhetett az, akit háborúban foglyul ejtettek, vagy aki adóssága törlesztésére eladta önmagát és hozzátartozóit. Törvényünk az utóbbiakra vonatkozik. A „héber” szó itt tágabb fogalom, mint az izraelita megjelölés. A héberek (habiruk) az ókori Keleten egy nincstelen néposztályt képeztek, melynek a tagjai beálltak napszámosnak, zsoldos katonának, vagy végszükség esetén rabszolgának. E törvény szerint hat évi munka után fel kellett szabadítani az ilyen embert. A hofsí név a felszabadult rabszolgát jelenti, aki nem volt teljes jogú tagja az országot alkotó bennszülött népességnek, de nem is volt tovább kényszeríthető rabszolgasorsra. (Sajátos dolog, hogy a Hammurabi-féle törvények rövidebb időt, három évet szabnak meg, amely után a rabszolga felszabadítható.)

A törvény alapbeállítása végeredményben humánus, nem akarja, hogy az emberek örökös rabszolgaságban éljenek. Viszont a paragrafusok között lehet kibúvókat keresni, a rabszolgatartó szeretné magához kötni a szolgáját. Ezért van az, hogy a kazuisztikus formulázásban újabb és újabb „de ha” esetek következnek. Így pl. a 4 v.-ben van adva egy megkötő lehetőség: ha a rabszolga az urától egy rabnőt kapott feleségül, akkor a hetedik évben személy szerint csak a férfi szabadul fel, az asszony és a közben esetleg született gyermekek a rabtartó úr tulajdonai maradtak. Az ilyen kapcsolat is vezethetett – a feltételezhető emberséges bánásmód mellett – arra, hogy a rabszolga nem kívánta felszabadítását, szolgálatban maradt, márcsak a családjáért is. Ezzel azonban örökös rabszolgaságra kötelezte magát, ennek a jegye volt az árral átfúrt fül.

Ha valaki adóssága miatt a leányát adta el rabszolgának, megvolt a lehetőség a kiváltására. Gyakoribb eset volt azonban, hogy a gazda vagy sajátmagának vette, vagy a fiának adta feleségül, többnyire persze másod-, vagy harmadrendű asszonynak. A törvény itt három dolgot kötött ki: az ilyen nőt idegen népből való embernek nem volt szabad eladni; nőül vétel esetén tisztességes bánásmód illette meg, mint feleséget; ha mellette más feleséget is vett el az ura, akkor is meg kellett adni az őt megillető ellátást és elbánást.

2 Móz. 21,12–27. Az emberölés és testi sértés büntetése.

A soronkövetkező, bírói eljárásra tartozó eseteknél példás, sokszor igen súlyos büntetések vannak megállapítva. A cél nyilvánvaló, hiszen minden feltételezett eset így kezdődik: ha valaki megver valakit, ha férfiak verekednek stb. Ezek a szigorú büntetések az erőszakoskodásnak akarják útját állni, valamint a haragból, összetűzésből származható szerencsétlenségeknek és haláleseteknek. A 12–14 v. mindjárt ilyen esetet említ: mi legyen a büntetése annak, aki „agyonütött” egy embert? Két lehetőség van: vagy szánt szándékkal történt a dolog, vagy nem szándékosan, pl. egy rosszul irányzott, de nem halálosnak szánt ütés következtében. Az utóbbi esetben igénybe lehetett venni az ókorban meglehetősen elterjedt lehetőséget. Voltak azilum-joggal felruházott menedékvárosok, s ha a véletlen folytán gyilkossá vált ember ilyen helyre menekült, ott mentes lett a törvény vagy a vérbosszú következményétől (vö. Num 35:9 skv.). A szándékos emberölést azonban halállal büntették. A menedékvárosokban különösen is védett hely volt a szentély; aki az oltár szarvát megfoghatta, az biztonságban érezhette magát, ha csak a törvény halálra méltónak nem találta. (Az itt elmondottakhoz illusztráló példa lehet Salamon és Adónija trónviszályának egyik-másik eseménye, pl. 1Kir 1:50 skv.; 2:28 skv.).

A következő paragrafusok konkrét kapcsolatban állnak a tízparancsolat egyes törvényeivel. A 15. és 17. v. az ötödik parancsolat legsúlyosabb megsértéséről szól: a szülőket bántalmazni, vagy akár csak gyalázó szóval illetni is egyaránt halálos ítéletre méltó dolog volt. – A 16 v. pedig az ún. emberrablásra vonatkozik, amelyre a nyolcadik parancsolatnál történt célzás. Az emberrablás célja persze az volt, hogy az illetőt eladják rabszolgának. Vad indulatok és szokások voltak mindezek, súlyukhoz mérten elrettentő volt a büntetésük is.

A testi sértések büntetésénél az alapgondolat a kártérítés. Ha pl. valaki bántalmazás következtében egy ideig fekvő beteg lett, jóvátételt kellett adni arra az időre, amíg nem tudott dolgozni (18–19 v.). Ezen a ponton egészen más megítélés alá esik, ha szabad embert, vagy ha rabszolgát ért ilyen testi sértés. A saját rabszolgáról van itt szó, akit ha a gazdája úgy megvert, hogy azonnal belehalt, a gazdájának bűnhődnie kellett (nincs megmondva, hogy mi módon), de ha csak napok múlva halt meg, akkor külön nem büntették; elég büntetésnek tartották, hogy a rabszolgáját, aki az ő „pénze”, ingyen munkása, elvesztette (20–22 v.).

„Ha férfiak verekednek”, előfordul az is, hogy asszonyok jönnek oda a látványosságra, vagy esetleg békítő közbeavatkozás szándékával. Megtörténhetett ilyenkor, hogy egy terhes asszonyt ért ütés, ennek a következménye pedig lehetett koraszülés. Ilyenkor a férj felléphetett kártérítés igényével s ezt az igényt a bírának érvényesíteni kellett. Történhetett nagyobb baj is, pl. ha a koraszülött gyermek, vagy az anyja meghalt, ilyenkor súlyosabb volt az ítélet: a bírászkodásnak az alaptétele az, hogy életért életet kell adni (22–23 v.). Ez a bevezetője a hasonlóan fogalmazott „szemet szemért...” törvényeknek (24–25 v.), amelyeket összefoglalóan lex talionis néven, a megtorlás jogszabályaként szoktak emlegetni, ellentétben a helyt nem álló ius talionis kifejezéssel, amely az önbírászkodásnak, a bosszúállásnak a jogalapja lenne. A bevezető 1 v.-ben említettük, hogy ilyen jogalap nincs. Végül az utóbb említett, „szemet szemért...” büntetésekkel kapcsolatban kiderül, hogy az is csak a szabad emberek viszonylatában volt érvényes. Rabszolgák esetében a megtorlás helyébe a rabszolga felszabadítása lép (26–27 v.). Itt is az az alapelv érvényesül, mint a 21 v.-ben, hogy elég büntetés az, ha valaki a rabszolgáját elveszíti.

2 Móz. 21,28–37. Az állatokkal kapcsolatos károk jogszabályai.

A következő előírások azokra az esetekre vonatkoznak, amelyekben állatok okoznak, vagy szenvednek kárt. A büntetés alapelve a jóvátétel, a kártérítés az okozott kár mértékének megfelelően. Az első cikkelyben az öklelős állat, bika vagy ökör által letiport és megölt

ember miatti bűnhődésről van szó (28–32 v.). Különös dolog, hogy az ilyen állatot csaknem úgy tekintik, mint egy vétkes személyt: meg kellett kövezni, akár csak egy nagy bűnt elkövetett embert. Az állat mögött azonban ott van annak a gazdája is, akit szintén felelősség terhel akkor, ha már figyelmeztették, hogy öklelős az állatja. Ez esetben a gazdája is méltó a halálos ítéletre, de megvolt a lehetőség arra, hogy az illető pénzbeli váltságot fizessen életéért. – A rabszolgát itt is úgy tekintik a törvény mint aki urának a vagyontárgya. Ha tehát egy rabszolga esett egy nekivadult szarvasmarha áldozatául, akkor csak kártérítést kellett fizetni a gazdájának, teljes értékben harminc ezüstöt. Ez az a bizonyos harminc ezüst pénz, amelynek Zak 11:12–13 nyomán részben jelképes értelemben is szerepe van Júdás árulásánál: annyira becsülték az elárult Jézust, amennyi egy rabszolga értéke.

A 33–34 v. vigyázatlanságból eredő balesetet említi. Palesztinában szokás volt vízgyűjtő kutakat, ún. ciszternákat ásni, amelyekben az esővizet tartalékolták a száraz évszakra. Az ilyen kutak mélyek, kikövezettek voltak; be kellett őket fedni, hogy beléjük ne essék valaki. Különösen egy elcsatangolt állat eshetett áldozatul, ha nyitva maradt a kút, ilyenkor a gondatlan ember kártérítésre volt kötelezve, viszont a kútbaesett, elpusztult állatot megtarthatta. Az öklelős állat egy másik jószágban is tehetett kárt (35–36 v.). A kártérítés nagysága itt is attól függött, hogy első eset volt-e ez, vagy már figyelmeztették az öklelős állat gazdáját (vö. 29 v.). A 37 v.-sel kezdők a tolvajlás és egyéb, a magántulajdon rovására elkövetett tudatos kártevések megítélése. Az állatlopásért ötszörös, illetve négyszeres kártérítés járt, a szerint, hogy milyen állatról volt szó.

2 Móz. XXII. RÉSZ - 2 Móz. 22,1–14. Lopás, gondatlanság, hűtlen kezelés büntetése.

Az 1–3 v. folytatása annak, amit az előző fejezet a tolvajlás bűnével kapcsolatban tárgyalni kezdett. A lopás tárgya a 3 v.-ből láthatóan valamilyen állat. Ha a tulajdonos tetten érte a tolvajt, természetesen védte a jószágot, eközben a tolvajt halálos ütés is érhet. Sajátos dolog, hogy az utóbbi más elbírálás alá esett, ha éjjel, vagy ha nappal történt. Éjszaka a jószágot védő gazda nem számíthatott segítségre, önvédelemből is tette, amit tett, ezért ha agyonütötte a tolvajt, az nem számított vérontásnak, gyilkosságnak. Más a helyzet nappal, amikor könnyebb volt segítséget hívni. A törvény egyébként sem akarja, hogy a vétkes azonnal halállal bűnhődjék, hanem hogy ártalmatlanná tegyék és a kártérítés kötelezettsége éreztesse meg vele, hogy „ráfizet” az ember arra, ha hamis úton akar gazdagodni. (Ősi gondolat egyébként, hogy az éjszaka sötétjében tanútlannul történhetnek dolgok, a nap viszont tanúja az elkövetett tetteknek, meglátja a vérontást.) A tolvaj büntetése tehát általában a kártérítés, egészen odáig, hogy ha nem tudja megfizetni a bírság összegét, eladják miatta rabszolgának.

A gondatlanság is okozhat kárt, nemcsak a szándékos gonosztett. A felelősséget hangsúlyozza ki a törvény, amikor az 5–6 v.-ekben leírt esetekről beszél. Ha valakinek az elbitangolt állata lelegette másnak a mezejét vagy szőlőjét, a gondatlan jószágtulajdonos a saját terménye legjavából tartozott megtéríteni a kárt. Úgy látszik, hogy már az ókorban is megtörtént, hogy vigyázatlanságból tűz támadt és elégett pl. a lábon álló, vagy esetleg aratás után a csomókba rakott gabona. A felelősségrevonás, a kártalanítás itt sem maradhatott el.

Megtörténhetett az, hogy valaki pl. hosszabb útra menvén pénzt vagy értéktárgyat adott át megőrzésre egy barátjának, aztán arra a hírre tért haza, hogy e holmit ellopták. Ha a tolvajt nem érték tetten, akkor nehéz helyzetbe került az, aki átvette megőrzésre a pénzt vagy egyéb értéket, mert őt lehetett gyanúsítani akár a lopással, akár a gondatlansággal. Az is előfordulhatott, hogy valaki ráismert egy embertársánál levő állatra, vagy tárgyra, mint sajátjára és állította, hogy azt ellopták tőle, a másik ember viszont tagadta ezt. Ilyen esetekben, amikor egyszerű emberi utánjárással az igazság nem volt kideríthető, azt

rendelte a törvény, hogy a gyanúsítottat állítsák az Isten elé. Az 'elóhim szót próbálják itt úgy is magyarázni, mint az előljárók, bírák testületét (feltűnő a 8 v.-ben a „bűnösnek talál” kifejezés héber megfelelőjének a többes számú formája: jarsi'ún), mégis valószínűbb, hogy az Isten elé állítás és a bűn dolgában való döntés alatt a szent kockákkal való sorsvetést értették. – További eseteket sorol fel a 9–15 v., amelyekben arról van szó, hogy mi történjék, ha egy megőrzésre átadott, vagy kölcsönként állat megdöglik, vagy elvész. Ha nincs tanú rá, hogy mi miatt következett be az eset, akkor az Urra tett esküt kellett elfogadni döntőnek. Ha vadállat tépte szét, akkor bizonyítékul egy megmaradt testrészt kellett megszerezni és bemutatni igazolásul. Más esetekben kártérítés járt. Mindezekben a nagyon szétágazó paragrafusokban a hűség és a felelősség hangsúlyozódik, mégpedig nemcsak az emberek, hanem Isten előtt is.

2 Móz. 22,15–30. Erőszakoskodás, pogány szokások, uzsora.

A 15 v. emlékeztet a Gen-ben olvasható Támár történetére (Gen 34:1–2), ha modern példákat nem akarunk említeni. A védtelen vagy gyanútlan lány könnyen áldozata lehetett egy erőszakos embernek. A törvény szigora elsősorban az erőszakoskodó ellen szól, kedvezése pedig elsősorban a lány apja javára intézkedik. Megkísérli a törvény előírása a legkedvezőbb esetet: vegye nőül a férfi a leányt, kivéve, ha az apa nem akar erről hallani. Mindegyik esetben meg kellett fizetnie az erőszakos embernek a házasságkötéskor szokásos jegyajándékot.

A 17–19 v. három pogány szokást említ meg, mindegyik olyan kirívó dolog volt, hogy csak halálbüntetés lehetett az ítélete. A varázslás, mint a sötét, titokzatos, démoni erővel való összeköttetésben állás és olyan dolgoknak mágikus úton való tudakolása, amelyek Isten hatalmában vannak, Izráelben szigorúan tiltva volt. A pogány népek között sokféle formában fordult elő a kehelyjósástól a halottidézésig (vö. 1Sám 28 r.), amelyek sok szemfényvesztéssel is jártak együtt. A törvény kimondottan varázsló asszonyt említ; úgy látszik, hogy az ókorban is főleg a „boszorkányok” voltak a praktizálói vagy gyanúsítottjai a varázslásnak. – A kultuszi jellegű tribádia (18 v.) szintén pogány népeknél ismert undorító dolog volt. Izráelben nem volt szabad folytatni, éppúgy mint az idegen istenek részére való áldozatbemutatást (19 v.), melynek a tartalma és módja is ellenkezett az Izráel részére előírt áldozati szertartásokkal. – A halálbüntetés körülírása sajátos fokozást mutat a felsorolt eseteknél: az elsőnél ez a kifejezés olvasható: nem maradhat életben, a másodiknál: meg kell halnia, a harmadiknál: ki kell irtani. Ez utóbbinál a héber hérem irgalmatlan törvénye érvényesül: nemcsak a vétkest, hanem a hozzátartozóit is megölték, házáat felégették, jószágát elpusztították. Háborús szokás volt egy-egy városnak vagy népnek ilyen gyökeres kipusztítása, de Izráelen belül alkalmazták egyénekekkel szemben is olyankor, amikor annak a bűne az egész népre veszedelmet hozott (Józs 7 r.).

Az utóbbi törvények speciális izráeli vonatkozásúak, átvezetnek a Szövetség Könyvének abba a második felébe, amelynek a háttere már nem az általános keleti jogrend, hanem az Úrral való szövetség. A törvények apodiktikus fogalmazásúak; nem esetek szerint adnak irányelveket az emberi igazságszolgáltatásnak, sőt e törvények mögött maga az Úr áll úgy is, mint Bíró, ha kell megtorló. A Szövetség Könyvének ez a része, különösen erkölcsi-szociális vonatkozásban, emelkedett, prófétai szellemű, a kölcsönhatás a nagy próféták hirdetésénél, társadalomkritikájánál, majd a bölcsességirodalom szentenciáinál félreismerhetetlen.

A 20–23 v. egy lélegzetre említi a jövevényeket, az özvegyeket és árvákat, mint a támasz és jogvédelem nélkül álló, s éppen ezért a hatalmaskodásnak könnyen áldozatul eshető tagjait a társadalomnak. (Vö. Régiség-tani adalékok II. 2.) Amikor a törvény védelembe veszi őket, a jövevényeknél emlékeztet Izráel elnyomott sorsára Egyiptomban, az özvegyekkel és árvákkal kapcsolatban pedig az előző törvényekben látott „hasonlóért

hasonlóval” bűnhődést helyez kilátásba az Úr. Az özvegyek és árvák gyámola az ószövetségi korban a legközelebbi rokon, a góél volt, akinek a családi, nemzetségi szolidaritás határain belül feladata volt a segítségnyújtás, ha kellett, a megtorlás. A 22–23 v.-ben maga az Úr lép fel a rokoni támasz nélkül állók védelmezőjeként (vö. Deut 10:17–19; Jer 22:3; Péld 23:11).

A 24–26 v. is emberséges magatartást követel a szegényekkel szemben, ha kölcsönre szorultak vagy ha tartozásuk fejében zálogot kellett adniuk. Az apodiktikus törvények jellegzetessége az, hogy azok Izráel népe körén belül támasztanak követelményeket (24 v.: „népemből való szegény embernek”, vagy variáns olvasás szerint „testvérednek, a melletted élő szegény embernek”), ami először a felebaráti szeretetnek egy belső körben való megélésére nevelt, s a patriarchális társadalmi rendből természetesen következett (olv. a 20:15-höz fűzött megjegyzést). – A kölcsönrel kapcsolatban tiltja a törvény az uzorát. A tőkéből élés, sőt a tőke halmozásának fékezője lehetett volna ez a törvény, amely az istenfélő élet egyik alapkövetelménye is volt; a törvény tiszteletben tartása az osztályeltolódásokat is megakadályozhatta volna (vö. Zsolt 15:5; Ez 18:8.17). – A zálogjoggal kapcsolatban az irgalmasságnak kellett volna uralkodnia a rideg jogszerűség fölött, aminek egyik példája az, hogy a szegény ember zálogba vett ruháját vissza kellett adni este, hogy a hideg éjszakában beleburkolózhassék. (Vö. Ámós prófeta panaszszavaival, Ám 2:8.)

A 27 v. parallelizmusa azt a meggondolást veti fel, hogy az 'elóhím és a nászí' szavak esetleg párhuzamos jelentésűek, mégpedig oly módon, hogy az 'elóhím magas állású személyt, fejedelmet, bírót jelentene. Az 1Kir 21:10 tartalmaz ilyen párhuzamot, ahol a jezréeli Nábót ellen emelt hamis vád olvasható, miszerint ő átkozta Istent és a királyt. Ezen a helyen azonban király helyett még „fejedelem”, pontosabban nemzetségfő szerepel, mint akinek a személye kiváltságosan tiszteletre méltó. A 28. v. rendkívül tömör fogalmazású. A vers első fele minden bizonnyal a szántóföld és a szőlő termésére vonatkozik, amelynek a legjavából kellett áldozatot hozni. – Az elsőszülöttek odaszentelését tárgyalta már a 13:11–16.

Végül a 30. v.-ben egy rituális vonatkozású tilalom olvasható: a mezőn talált, széttépett vad húsát nem volt szabad megenni (bővebben lásd Lev 7:24 és 14:15-nél). Az ilyen tisztátalannak tartott étel méltatlanná tette az embert az Istennel való közösségre, márpedig Izráel hivatása az volt, hogy megszentelt közösségben éljen Istennel. Így értendő az a felhívás, amely a külsőségekre tekintettel is megköveteli a szentséget, mint az Isten előtt tisztán álló életet. Egy mozzanat ez azokból az aprólékos rituális életszabályokból, amelyeket a Mózes III. könyvében a Szentség Törvénye cím alatt szoktunk összefoglalni (Lev. 19. skv. rész).

EXODUS 2 MÓZES 23 - 28 rész magyarázata

2 Móz. XXIII. RÉSZ - 2 Móz. 23,1–9. Intés az igaz és emberséges magatartásra.

Az apodiktikus fogalmazású törvények csoportjában az igaz szó követelményei következnek, mert az igaz szónak döntő jelentősége volt peres ügyben, tanúvallomásnál. Három kísértésre utalnak ezek a követelmények. Az első a hazug hírhordás, a pletyka, a rágalmozás, amely ártatlan emberek becsületének a megölője lehet (1a v.). A másik a hamis tanúzás, amely akár erőszakos nyomás hatására, akár kényelemből a többséghez csatlakozva árt az igaz ügynek (1b–2 v.). A harmadik a részrehajlás. Az erről szóló rövid 3

v.-ben szokatlan az, hogy a „nincstelen” szegény iránti részrehajlástól óv, hiszen ennek épp az ellenkezője szokott előfordulni (Ézs 10:2; Ám 8:6 stb.). A magyarázók úgy vélik, hogy a dal = „nincstelen” szó előtt kiesett a g betű s a teljes szó gádól lenne, a fordítás pedig ez: „A tekintélyes embernek ne kedvezél...” Az ezzel kapcsolatban hivatkozott Lev 19:15 mindamellet mind a két változatot megengedi: sem a tekintély iránti kedvezés, sem a túlzott részvét nem engedheti meg a részrehajlást.

A 4–5 v. közbeiktatott intése Mt 5:44-et juttathatja eszünkbe: „Jót tegyek azokkal, akik titeket gyűlölnék!” Sőt talán még tovább is megy ez az „emberségre” tanítás, amikor az eltévedt, vagy a teher alatt összeroskadt állaton való segítségre ösztönöz, nem nézve azt, hogy annak a gazdájával haragban van az ember. – Az 5b v.-ben az ’ázab (= ott hagy) gyök ismétlése valószínűleg elírás ’ázar (= segít) helyett. A 6–9 v. tovább folytatja a fejezet elején levő tanítást az igaz magatartásra, de a tartalomból kivehetően ez a részlet már inkább az igazságosztó bírói testületre vonatkozik. A törvényesség és pártatlanság itt is a legfőbb követelmény, amihez még hozzáfűzi a tanítás, hogy az igazságos Isten az, aki végső fokon felülbírálja az ítélethozatalt (7b v.). Különösen egy nagy kísértéstől akar óvni ez a törvény; a vesztegetésnek szánt ajándék elfogadásától, amely úgy látszik gyakran előfordult és az igazság megcsúfolásához vezetett. (Vö. Ézs 1:23; Ám 5:12; Mik 3:11; Péld 17:23 stb.) – A 9 v. tartalmát vö. 22:20-szal.

2 Móz. 23,10–13. A nyugalom éve és napja.

A „szent” hetes számnak a kalendáriumban különleges szerepe volt az Ószövetség népénél. Nemcsak a hétnapos periódus képezett egy zárt időegységet, végén a nyugalom napjával, hanem ennek mintájára a hétéves időszak is, melynek utolsó esztendje volt az ún. szombatév. (E periódus továbbfejlesztése, „négyzetre emelése” pedig egy fél évszázadot ölel fel, egy kiegészítő ötvenedik évvel, az ún. jóbél-esztendővel, amelyet neveznek jubileumi évnek, vagy az elengedés évének, vö. Lev 25:8 skv.) A periódus zárónapja vagy éve tehát a nyugalom jegyében állt, amit az ún. papi theologia a teremtés hetedik napjával, Isten megpihenésével, megnyugvásával vont szoros kapcsolatba, olv. Gen 2:1–4 és Ex 20:8–11 magy. Az idézett helyekkel kapcsolatban említettük, hogy a nyugalom napjának milyen egyetemes kiterjesztése volt, a szabad izráelitákon kívül a szolgákra, sőt az állatokra is. A szombatév még tovább tágítja ezt a kört, a művelt földekre is kiterjesztve a megpihenés gondolatát. Ebben az évben nem lett volna szabad bevetni a szántóföldet, megmetszeni a szőlőt (vö. Lev 25:4). Ennek a rendelkezésnek pedig sajátos módon nemcsak a földnek a parlagolás által történő pihentetése volt a célja, hanem az is, hogy a hetedik év magától növekvő termése legyen a szegényeké, sőt a mezei vadaké. Nemcsak egy racionális jellegű gazdálkodási elv volt ez, hanem a szociális gondoskodás széles körű alkalma is. – A törvénnyel szembeszegülő kapzsiság ítéletének mondja a krónikás a babiloni fogságot, amikor évtizedeken át maradtak műveletlenül a szántóföldek, mintegy büntetésül az elmulasztott szombatévekért. (2Krón 36:21; vö. Lev 26:34). – A nyugalom napjának vagy évének a megtartásához az az ígéret fűződik, hogy nem lesz belőle kára az embernek, ha ezeken az alkalmakon a munkától megpihen (olv. Ex 16:22–29; Lev 25:20–22), a nyugalom áldásában és az Istennek szenteltségben végeredményben „a szombat az emberért van” (Mk 2:27).

2 Móz. 23,14–19. A három főünnep.

Az ünnepi kalendárium a Pentateuchos több helyén is előfordul (Ex 34:18–23; Lev 23 r.; Num 28–29 r.; Deut 16 r.). Az évenkénti három nagy ünnep ún. zarándokünnep volt, amikor a központi szentélybe kellett elmenni, áldozatot mutatni be a föld terméséből. Az utóbbi gondolat mutatja, hogy ez az ünnepkör a letelepedés utáni földművelő életformával

függött össze, ha az Ószövetség későbbi értékelése történeti jelentőséggel ruházta is fel. (Vö. Régiség-tani adalékok V. 4.) Az itt található ünnepi kalendárium még nem tartalmaz ilyen történeti utalásokat, még az ünnepek neve is kifejezetten a földművelő munka egyes szakaszaira utal. Az első ünnep az egyhetes maccót-ünnep, a kovásztalan kenyerek ünnepe az árpaaratás kezdetén. Kiegészítésként utalás történik ugyan az egyiptomi kijövetel emlékére, feltűnő, hogy nincs vele összekapcsolva a páska-ünnep. A második nagy ünnep az aratás ünnepe, tulajdonképpen a búzaaratás befejezése idején történő hálaadás alkalma. Ennek az ünnepnek a neve későbbi szövegekben a „hetek ünnepe”, mivel hétszer hét nappal a páska után következett (Deut 16:9–10). Végül a harmadik nagy ünnep neve itt a „betakarítás ünnepe”, értve alatta a gyümölcs és szőlő szüretjét, begyűjtését. Ezt nevezték később sátoros ünnepnek (szukkót, Deut 16:13). Ebben az összefüggésben lényegtelen az, hogy az ünnepek kánaáni eredetűek lehettek, a hangsúly a hálaadason van. Majd később a prófétáknak polemikusan kellett hangsúlyozni (vö. Hós 2:10) azt, ami itt természetes: az Úr ajándéka a föld minden terménye, Ő adja hozzá az esőt, az érlelő időt, Őt illeti a hála az aratásért és a szüretért. Az új kenyérért és új borért való hálaadás ilyen régi eredetű, ha nálunk különös jelentőséget ad is neki az úrvacsorai jegyekkel való kapcsolata.

Az ünnepi rendtartást még néhány kultuszi rendelkezés egészíti ki, a 18–19 v.-ben. Az első megtiltja a vér és kovász együttes bemutatását az oltáron, amint hogy egyes speciális áldozati fajtáktól eltekintve (vö. Lev 2:12) kovászos kenyeret nem is lehetett áldozatul vinni. Az ünnepi áldozat kövérjét még az ünnep napján el kellett égetni, különben profanizálódott volna. – A hálaadás különös kifejezése volt a föld első gabona- vagy gyümölcsstermésének az áldozatként való bemutatása, ennek az „első termésnek” (héberül bikkúrím) a neve volt a régi magyar nyelvben a „zsenge”. – A 19b vers tilalma valószínűleg egy idegen, babonás hiedelemmel összefüggő szokásra vonatkozik.

2 Móz. 23,20–33. Ígéreték és intelmek.

Az itt következő versek a Szövetség Könyve záradékát képezik (akár egyidejűnek, akár későbbi kiegészítésnek vesszük). A pusztában vándorló s a honfoglalásra felkészülő Izráelhez szólnak bizonyos ígéreték és intelmek mégpedig két egymásnak párhuzamosan megfelelő szakaszban (20–26 és 27–33 v.). Az ígélet először az Úr vezetéséről szól: angyalt küld ki, hogy az vezesse útján Izráelt. Az angyal az Ószövetség régebbi írásaiban magának az Úrnak a képviselője, a 21 v. kijelentése szerint az Ő neve = segítségül hívható lénye van jelen benne. A vezetésnek engedelmessé népet ilyen módon juttatja győzelemre az Úr ellenfelei, Kánaán őslakói fölött. – A ígélet párhuzama a 27–28 v.-ben úgy szól, hogy Izráel előtt az Úr által támasztott félelem jár és megbénítja az ellenfél erejét (vö. Józ 5:1). A 28 v. elején levő ciráh szót a régi fordítások „darázs” szóval adták vissza, újabb értelmezés szerint riadalmat, „páni félelmet” (= pánikot) jelent. – Az ígéletnek mindkét vonatkozásával találkozunk már a pusztai vándorlás eddigi leírása során (vö. 14:14.19).

Az ígélet csúcspontját ismét a név szerint is felsorolt kánaáni népek országának a birtokbavétele képezi. A második szakasz e vonatkozásban terjedelmesebb (28–31 v.), indokolását adja annak, hogy miért tudja Izráel csak fokozatosan birtokba venni az országot: Az őslakók kiirtása nagy területek lakatlanná válását, a vadállatok elszaporodását hozná magával (2Kir 17:25). A 31 v.-ben megjelölt határok a dávidi-salamoni birodalomnak felelnek meg. A „Vörös-tenger” e helyütt valószínűleg az Akabai-öböl megjelölése, a „filiszteus tenger” viszont a Földközi-tengert jelenti. A (Sinai) pusztája és az Eufrátesz, mint határmegjelölés Gen 15:18 óta ismert.

Kánaán birtokba vétele azonban az ott lakó, más isteneket imádó népekkel való keveredés veszélyét is jelentette. A deuteronomista jellegű intés ezért hangzik el unos-

untalan Izráel felé: ne kössenek szövetséget a kánaániakkal, ne keveredjenek rokonságba velük, hogy ezen a réven a pogány istentisztelet törébe ne essenek. Mert valóban megejtő tör, megkötöző háló volt a kánaáni kultusz a maga ceremóniáival, sőt orgiáival a jahvizmusnak viszonylag egyszerű és erkölcsileg mindenestre puritán istentiszteletével szemben. A deuteronomista intés és a prófétai dorgálás e vonatkozásban karöltve igyekeztek megtartani Izráelt a lélekben és igazságban való Isten-imádás útján.

2 Móz. XXIV. RÉSZ - 2 Móz. 24,1–11. A szövetség megkötése.

A Pentateuchos összeállítója a Sinai-hegyi szövetségekötésre vonatkozó s a 19. r.-ben kezdődő történeti hagyomány folyamatát megszakította a tízparancsolat és a Szövetség Könyve beiktatásával, amelyek az Isten- és emberszeretet törvényeit tartalmazzák. Ennek az alaptörvénynek a bemutatása után olvashatjuk tovább a szövetségkötés leírását. Irodalmilag tekintve megengedhetőnek tartjuk, hogy a leírás többrétű, főleg a papi hagyomány kiegészítései révén, az alapmotívumok azonban tisztán kivehetők.

Mózes és kísérei – a papság képviselőjében Áron és két fia, a nép képviselőjében hetven „vén”, azaz vezető ember, presbiter – odajárultak az Úr elé, nyilván a Sinai hegyre. A kíséreknek azonban tisztas távolságban meg kellett állniuk, míg Mózes továbbhaladt az Úr „megjelenésének”, a kijelentésadásnak a helye felé (1–2 v.). – Ezután következett az Úr „igéinek és rendelkezéseinek” a kihirdetése (az „igék” a tízparancsolatot, a „rendelkezések” a Szövetség Könyve törvényeit jelölik), amire a nép, illetve annak képviselői elkötelező igennel válaszoltak. Ez az ismétlődés a leírásban (vö. 19:7–8) hangsúlyozza azt, hogy a ceremóniákat megelőzően a szövetségkötés alapja az Úr igéjének az engedelmes elfogadása. Nem maradhattak el természetesen a szövetséget külsőleg is megpecsételő szertartások, elsősorban az áldozatbemutatás. A leírás itt is, mint sok más helyen az integer Izráelt tartja szem előtt, annak tizenkét törzsével; emlékeztető jelül szolgálnak (hasonlóra példa Józs 4:5–7). Egészen sajátos az áldozat bemutatásának a módja. A két legfontosabb áldozati fajta, az égőáldozat és a békeáldozat másutt is szerepel egymás mellett (vö. Deut 27:6–7; Józs 8:30–31), szokatlan azonban az, hogy néhány „izráeli ifjú” az áldozat bemutatója, nem Áron, vagy egyes kiszemelt lévíták. Az is sajátos vonás, hogy az áldozat vérének egy részét a nép felé hintette Mózes, ami a szövetségbe vonás kétségtelen jele, hiszen egyébként minden vért az oltárra vagy annak az aljához volt szokás önteni, mert a vér Istené volt. Ez az a „szövetség vére”, amelyre Zak 9:11 utal és amelyre Zsid 9:19–20 emlékezik. Az utóbbi bibliai hely tovább is vezeti gondolatainkat az új szövetség felé, amelyet Jézus vére szentelt meg (Mt 26:28). – Ezzel a két mozzanattal vált teljessé a szövetségkötés: az Isten iránti engedelmisség vállalásával és az áldozat vérével való meghintéssel.

A szövetségkötést és áldozatbemutatást *communio* jellegű étkezés követte, amely a szövetséges felek közösségét volt hivatva kifejezni (emberi vonatkozásban vö. Gen 31:44.54). Az áldozati étkezéseknél amúgyis jelenlevőnek szokták gondolni Istent s ez a jelenlét most még azzal a szóval is szemléltetve van, hogy „látták” Mózes és társai Izráel Istenét. Ez a látvány természetesen leírhatatlan, a 10 v.-ből csak az tűnik ki, hogy valami fényjelenség tűnt e kiválasztottak szemébe, királyi trónon ülő alakot véltek látni s ami az egészről leírható, az a trón zsámolya, amely olyan volt mint valami égszinkék kő (ilyen színű téglákat ismerünk Mezopotámia régészeti emlékeiből). A leírhatatlanon túl sokkal inkább hangsúlyozódik a szövetséget kötő Isten kegyelme. A régiek hite szerint Istent, vagy Isten angyalát élő ember nem láthatta, vagy ha igen, meg kellett halnia. Itt nem ez történt, sőt Isten érezhető jelenléte igéjének a közlését, a vele való közösség kegyelmét adta. Csak a lélek komoly megszentelődésére volt szükség az Istennel találkozókról, mint mindig, amikor hittal érezzük, hogy „itt van Isten köztünk”. Ez volt az Úr és az általa kiválasztott nép közötti szövetségkötés ténye, amelyet ugyan ma már „ő” szövetségnek

nevezünk, de amely a maga korában döntően és élettelenesen meghatározta Izráel népének a létét. Minthogy pedig e szövetség alapja az volt, hogy Izráelnek engedelmesen kellett hallgatnia mindig az Úr ígéire, ez volt a kiindulópontja Isten kijelentései olyan sorozatának, amely prófétai hirdetésben, történeti emlékezésben, törvényes előírásokban, istentiszteleti énekekben fogalmazódott meg ihletett emberek ajkán. Isten valóban „sok rendben és sokféleképpen szólott az atyáknak a próféták által” (Zsid 1:1) és ez a sokféle íge mind az ó-szövetség fenntartását, elmélyítését célozta, hogy legyen az nemzedékről-nemzedékre megtartó erő és a megváltó szeretet eszköze. 2 Móz. 24,12–18. Mózes negyven napig a hegyen marad.

A tízparancsolattal kapcsolatban az a különösen hangzó hagyomány maradt fenn, hogy két kőtáblára maga az Úr írta le azt (vö. 32:16). A valóságos „szent írás” jelleget van hivatva kifejezni ez a gondolat, továbbá azt, hogy valóban az Úr adta e törvényt. Ő akarta, hogy írásban is fennmaradjon, „hogy tanítani lehessen” azt a későbbi nemzedékeknek is (12 v.). Ez az utóbbi mozzanat, mint gyakorlati cél éppoly fontos, mint az első, a leírás ténye. Benne ott van az az emberileg elég nagyra alig értékelhető isteni gondviselés, hogy Isten ígéje mint írott íge is megmaradt, hogy évezredek át tanítson Isten akaratának a megértésére.

A soron következő elbeszélés tehát előkészítő jellegű Mózesnek az Úrral való ama találkozása előtt, amikor a tízparancsolat kőtábláit átveheti, sőt tanítást kap az istentisztelet részleteire nézve. Tulajdonképpen az első mozzanat az eredeti (12–14 v.), amelynek a továbbfolytatása a 32–34 r.-ben olvasható. A jelen történetben Áront és a hetven presbitert lent hagyja Mózes a hegy tövében, maga pedig Józsué kíséretében megy fel a Sinai csúcsára. Az a felelősség, amelyet Áronra (és a 17:10 skv.-ben látott Húrra) ruházott Mózes, később nemcsak a vitás ügyek eligazítására korlátozódott, hanem az aranyborjúkészítés ügyében való döntéshez is vezetett (32:1–4).

A 15–18 v. egy más vonatkozásban bevezetés Mózesnek az Úrral való találkozásához. Zsid 8:5 a maga sajátos ábrázolási módján azt mondja, hogy Mózes mintegy mennyei „minta” (görögül typos) alapján készítette el a szent sátor és tartozékait, ahogyan az Úr e mintát a hegyen megmutatta neki (vö. Ex 25:40). A 25 r.-szel ugyanis egy terjedelmes kultuszi jellegű leírás következik a szent sátorra, az áldozatokra, a papságra vonatkozóan. Ennek a papi jellegű és érdeklődésű leírásnak a közvetlen bevezetője a 15–18 v., melynek egyik jellemzője, hogy a Sinai-hegy csúcsát fényes felhőbe borultan festi elénk. Ez a ragyogó felhő az Úr „dicsőségének” (káród) a látható jele, annak a „dicsfénynek” (görögül doxa, latinul gloria), amely földöntúli ragyogással tündöklött (és amelyet egyházi festők a szentek feje köré szoktak festeni). A fényes felhő szerepelt már a vándorlás történetében, mint útmutató, vezető (13:21), majd később ezt a funkcióját úgy tölti be, hogy a hamarosan elkészülő szent sátorra leszállva jelzi a megállást, felemelkedve pedig az elindulást (Ex 40:34–38; Num 9:15–23). – Mózesnek megadatott, hogy e félelmes látványú felhőbe behatoljon és ott találkozzék „színről-színre” az Úrral. Az az oktatás, amit ez alkalommal kapott, negyven napig tartott – a negyvenes kerek szám többek közt a megtartóztatásnak, nélkülözésnek, böjtnek a száma; a jelen esetben Izráel népe nélkülözötte nehezen vezetőjét, akiről végül is azt hitték, hogy eltűnt, holott csak a mennyei dolgokkal kellett törődnie, éppen a földön járó népe javára.

2 Móz. XXV. RÉSZ - 2 Móz. 25,1–9. Utasítások a szent sátor készítésére.

Ezzel a fejezettel az Exodus könyvének harmadik nagy részlete kezdődik el: az Egyiptomból történt szabadulás és a Sinai-hegynél kötött szövetség leírása után a kultusz szabályozása. A Papi Író történeti ábrázolása bizonyos mértékig a királyság korának a

centralizált kultuszi képét vetíti vissza a pusztai vándorlás korára. Erre mutatnak olyan vonatkozások, mint a szent sátor méretei, beosztása, a szent kenyerek asztala, a nagy áldozati oltár, amelyek a salamoni templom berendezésének felelnek meg, sőt a hétkarú lámpatartó modellje egyenesen a fogság utáni templomra utal. Ezek ellenére sem szabad azt a következtetést levonni, hogy ez a leírás csupán késői fikció. Vallás kultusz nélkül nincsen. És ha a Sinai-hegyi szövetségekötést Izráel vallása nagy történeti kiindulópontjának vesszük, kézenfekvő, hogy annak kultuszi alapvetésével is egyidejűleg kell számolnunk. A szétszedhető és újra felállítható szent sátor, mint vándorszentély, a rudakon hordozható szent láda és más kegytárgyak a vándorló nomád nép életéhez természetesen hozzátartozhattak, legfeljebb a méretek, az arany, ezüst és bíbor ragyogása az, ami a bizonyára egyszerűbb és szerényebb kivitelű hajdani tárgyakat a későbbi kor megszépítő ábrázolásában vetíti elénk. – Az egész leírás formai jellegzetessége még, hogy először „a hajléknak és egész felszerelésének a mintáját” (25:9) mutatja be (25–31 r.), amely csaknem szó szerint megismételve az elmondottakat, az elkészítés munkáját írja le (35–40 r.).

A „minta” megadása isteni rendelkezések formájában van elmondva. Mózes legelső feladata az lett, hogy gyűjtsön önkéntes adományokat a szent sátorhoz és berendezéséhez. Ezek az adományok természetbeni felajánlások voltak: nemesfémek, szövetek, állatbőrök stb. Tagadhatatlan, hogy aranyat, ezüstöt Egyiptomból is hoztak magukkal az izraeliták (12:30), ezt használhatták fel a lámpatartóhoz és a fából készült kegytárgyak borítólemezeihez, ha valóban ilyen díszes kivitelezésűnek tartjuk őket. A „kék és piros bíbor” (4 v.) a szó eredeti értelmében különlegesen drága festéket, tágabb értelemben, mint itt is, festett kelmét jelent. Ugyanígy a „karmazsin”, a 4 v. utolsó szava pedig kecskeszőrből szőtt sátorponyvát jelent. Az állatbőrök a szent sátor fölé alkalmazott védőtakaróul szolgáltak. Akácfa került a Sinai-félsziget oázisainál. Ugyanitt lehetett szert tenni az olajfa termésére (6 v.). Végül különleges értékkel bírtak azok a féldrágakövek, amelyek a főpapi öltözékhez valók voltak (7 v.). Mindezeknél, főleg a különböző színű anyagoknál a színszimbólika (koronként is változó) azonosításai révén szoktak bizonyos allegórikus értelmezéseket erőltetni. Ezeknél sokkal fontosabb az egész bevezető szakasz alapbeállítása: mindazt, amit a szent sátorhoz és az ott folyó istentisztelethez felhasználtak, önkéntes áldozathozattal adta össze a vándorló Izráel gyülekezete s ez a jó szívvel hozott áldozat szebb volt az arany és a bíbor minden ragyogásánál.

2 Móz. 25,10–22. A szövetség ládája.

A szent láda minden bizonnyal Izráel legrégebbi relikviái közé tartozott. Hogy valóban még a vándorló korszakból való volt, azt mutatja nemcsak a leírásból kitűnő hordozható jellege (12–14 v.), hanem egy-egy olyan hozzáfűződő archaikus mondás is, aminő Num 10:35–36-ban olvasható. Az utóbbiból – ahol Izráel seregeiről és ellenségeiről egyaránt szó van – következtetnek arra, hogy szorosán hozzá tartozott Izráel háborúhoz, a szent ládának ez a funkciója azonban inkább csak esetleges volt (1Sám 4:4 skv.), összefüggött azzal a gondolattal, amely az Úr jelenlétét mechanikusan hozzákapcsolta a szent ládához. Ami a szent láda szerepét illeti, világosan megkülönböztethető két alapelem. Mint láda, valaminek a benne elhelyezésére, megőrzésére szolgált. E ponton nincs értelme szélsőséges feltevések erőltetésének (egyesek József szarkofágjának tartják, mások szerint fétisek gyanánt tisztelt kövek voltak benne), sokkal egyszerűbb az az emlékezés, amely a különböző hagyományrétegekből egyöntetűen úgy tükröződik, hogy a tízparancsolat két kőtáblája volt benne, mint a szövetség alapokmánya; innen a szövetség ládája elnevezés. A Papi Író a tízparancsolatot nevezi Bizonyságnak (16 v., 31:18), ez a szó bizonyító erejű, hiteles okmányt jelent (2Kir 11:12). Mármost, ha arra gondolunk, hogy az ókori Keleten szokás volt okiratokat, szerződéseket, szent helyen, egy istenség „színe

előtt” deponálni, tehát felügyelete, védelme alá helyezni, akkor elérkezünk a szövetség ládájának másik szerepéhez is, miszerint az valamilyen formában az Úr jelenlétét is képviselte. Ennek a módját pedig a leírás úgy fejezi ki, hogy egy külön – aranyból készült – fedőlapon, két kerubalak között jelent meg esetenként az Úr, hogy láthatatlanul bár, de mint valami királyi trónról jelentse ki királyi akaratát Mózesnek és Izráelnek (22 v.).

A különálló fedőlap leírásából adódik az a kérdés, hogy vajon nem két, eredetileg külön kultuszi tárgy összetételéről van-e szó? A kérdésnek ugyan az ellenkezőjét is fel lehetne vetni: nem vált-e külön a ládától a fedőlap? Maga a szent láda a babiloni háborúk idején elpusztult (vö. Jer 3:16–17), a fogság utáni templom szentek-szentjében feltételezés szerint csak a fedőlap, a „kegyelem táblája” volt elhelyezve. Az utóbbi kifejezésnek megfelelő kapporát szó tulajdonképpen a kiengesztelődés mozzanatát, tényét fejezi ki. Ennek a kultuszi lehetőségét a nagy engesztelési ünnep rituáléja mutatja be (Lev 16:14–16). Mindenesetre a kegyelem királyi székéhez való járulás gondolatánál Zsid 4:16 valószínűleg az Úrnak e jelképes trónját veszi alapul.

A láda trónjellegét a fedőlapon helyet foglaló két kerubalak is érzékelteti. A kerubokat mennyei lényeknek mondja az Ószövetség (vö. Gen 3:24 magy.), feladatuknak pedig az örökösést tartja Isten megbízásából valamely helyen. Keverékalakjuk (vö. Ez 1:5 skv.) magasabbrendűségüket akarja érzékeltetni. Hasonló (szfinx-szerű) szobrokat Keleten sok helyütt találtak templomok, paloták, tróntermek bejáratánál, sőt a trónszék támláját is szokták hasonlóan kifaragni. A szent ládán levő kerubszobrok is az Úr trónjának őrállóiuil vannak jelképesen kiábrázolva. E jellegzetes szerepükhöz hozzátartozik egy feltűnő dolog: a „faragott képek” készítésének tilalma alól (Ex 20:4) egyedüli kivételt képeznek Izráel kultuszi világában: ott vannak Salamon templomában is (1Kir 6:23 skv.), de természetesen sehol sem voltak az imádat tárgyai. Egyszerű kísérő jelenségei voltak az egyedül imádandó Úr jelenlétének.

2 Móz. 25,23–30. A szent kenyerek asztala.

A következő kultuszi tárgy, „az Úr asztala”, szintén hordozható módon volt készítendő. Az asztal rendeltetése a 30 v. szerint az volt, hogy „az Úr elé” kenyeret helyezzenek el rajta, az ételáldozatnak egy fajtájaként (olv. Lev 24:5–9). E kenyerek lefordíthatatlan jelzője az „arc, tekintet” (páním) is az Úr szeme elé helyezést fejezi ki (Luther ismert fordítási megoldása: Schaubröte). A 29 v. azonban érdekes módon italáldozati edények készítéséről is szól, ami arra látszik utalni, hogy hajdan a kenyér mellé italt is tettek az asztalra, amit azután áldozatul a földre szoktak önteni. – Az egésznek a megértéséhez nem kell feltétlenül arra az egészen primitív elképzelésre gondolni, hogy az áldozattal eteti-itatja az ember az Istent. Sokkal lényegesebb az a másik, az áldozattal szintén összefüggő és már többször emlegetett gondolat, hogy az áldozat communio, asztalközösség magával Istennel is, ahol az Úrnak járó részt vagy elégetik az oltáron, vagy jelképesen odateszik „az Úr színe elé”. – A református templomokban az úrasztala ennek a régi ószövetségi szent tárgynak az utódja éppen az úrvacsorai communioval kapcsolatban. A különbség csupán az, hogy ez az asztal nem oltárjellegű, amelyre a gyülekezet a maga áldozatát odateszi, hanem Isten vendégszeretetének az asztala, ahonnan a sákramentális jegyeket lehet elvenni hálaadással.

2 Móz. 25,31–40. Az arany lámpatartó.

Az ablaknyílás nélkül készített, tehát belül sötét szent sátor megvilágítására való volt a lámpa- vagy mécstartó kandeláber, amelynek függőleges síkban elhelyezkedő hét karja tetején egy-egy mécses alakúra öntött edénykében égett a mécs kanóca. Ennél a szent tárgynál látszik igazán a kései, fogság utáni templom gyertyatartójának a modellje, úgy

ahogyan az pl. Titus diadalívének a domborművű ábrázolásáról ismert, a mai hasonló kegytárgyaknak is a típusa, Izráel államának emblémája. A salamoni templomban még öt-öt egyszerű lámpatartó volt szimmetrikusan elhelyezve (1Kir 7:49). Zakariás látomásában már hét mécses foglal helyet a kandeláberen, de vízszintes síkban, körben elhelyezve (Zak 4:2). A hétkarú lámpatartó tehát késői forma, elkészítése pedig rendkívüli hozzáértést igényelt: egyetlen öntvénynek kellett lennie, az ágakon gömb alakú díszítésekkel és mandulavirágszerű kiképzéssel a tulajdonképpeni mécseseknél. Kellott még a lámpatartóhoz készíteni ún. koppantót, amivel az elégett kanócvéget szokták lecsípni és egy „hamutartót”, amibe az ilyen hulladékot gyűjtötték. A lámpának racionális egyszerűséggel kifejezve az a rendeltetése, hogy világítson: a 37 v. végének nehézkesen körülírt fogalmazása talán azt jelenti, hogy mind a hét mécses kanóca egy irányba, előre volt fordítva. Nem lehet tagadni azonban azt sem, hogy a lámpatartónak volt valami allegorikus, lelki jelentősége is. A hetes szám egy világító szerkezetnél önkéntelenül is planetáris gondolati összefüggésre enged következtetni (az ókorban ismert hét „bolygó”), aminek átvitt értelmű lelki jelentését adja Zakariás már említett látomása: a szenthely világító mécsesei az Úrnak a mindenséget áttekintő szeméit jelképezik (Zak 4:10b; vö. 2Krón 16:9).

2 Móz. XXVI. RÉSZ - 2 Móz. 26,1–37. A szent hajlék leírása.

A szent sátor megszokott elnevezése 'ohäl mó'éd, amely kifejezésben a második szó a találkozás lehetőségét fejezi ki Isten és az ember között. A szent sátor itt látható leírásánál a Papi Író a miskán = „hajlék, lakás” szót használja. Egy sátor (vagy ház) természetesen lakásul szolgál, az Isten házában azonban állandó dilemmát jelentett az, hogy aki a mindenségben mindenütt ott van, s akit az egek sem fogadhatnak be, azt hogyan lehet sátorban vagy házban lakónak elgondolni (1Kir 8:27). Ahogyan tehát a szent láda csak jelképes és feltételes trónja volt az Úrnak, ahonnan Ő esetenként közölte kijelentéseit, ugyanúgy a szent sátor, vagy később a templom is csak ilyen jelképes és feltételes lakás volt, amelyhez állandóan hozzáköttni nem lehetett az Istent – tudta ezt már az Ószövetség tisztult lelkisége is –, inkább csak a földön járó emberi gondolatokat segítette annak érzékelésére, hogy Istent tisztelni és kijelentését meghallani lehet egy meghatározott helyen. Isten kegyelmi tette az, hogy Ő hajlandó találkozni a benne hívőkkel s e kegyelemre adott emberi válasz az, amikor a gyülekezet e találkozás színhelyéül igyekszik díszes hajlékot építeni.

Mármost, ami a pusztai vándorlás korának szent hajlékát illeti, annak a részletes leírásához nemcsak az tartozik hozzá, amit a 25. rész elején mondtunk, hogy méreteiben és ragyogó pompájában idealizált képet mutat ahhoz a bizonyosnak mondható tényhez képest, hogy a vándorló Izráel egy sátorszentélyt hordozott magával. A leírás során kiderül, hogy ez az összeállítható hajlék több rétegből van összetéve; stabil deszkafalakra, különböző anyagú sátorszövetek, illetve bőrök vannak ráhelyezve. – Meg kell itt jegyeznünk, hogy egyes nehéz versekben vannak olyan szakkifejezések, amelyek miatt csak hozzávetőlegesen pontos rekonstrukció adható e sátormodellről.

Fontosság szempontjából először a sátorszövetek vannak leírva. Az első és legdrágább volt a négyféle színű finom fonálból összeszőtt, valódi iparművészeti munka: tíz hatalmas sátorlap, kb. 14×2 m darabok, kerubalakok beleszővésével díszítve. (A kerubokra nézve olv. 25:18–22 magy. – E motívum a salamoni templom díszítő elemeihez tartozik, 1Kir 6:23 skv.). A sátorlapokat egymásnak megfelelő hurkokba kapcsolt arany karikákkal erősítették egymáshoz (1–6 v.).

E fölé a drága és díszes sátor fölé került egy másik, kecskebőrből szőtt, valamivel nagyobb méretű sátor (7–13 v.), bizonyára védőtakarónak szánva. Még efölé is borítottak

két állatbortakarót (14 v.), melyeknek a mérete már nincs megadva, talán csak a mennyezeti részt borították. A sátorzövegetek azonban – a nagy méretek és a nagy súly következtében is – nem rudak tartották, mint az egyszerű lakósátraknál volt szokás, hanem erős deszkapalánk (15–30 v.). Ezüst talpakon álló, függőlegesen felállított és csapokkal összeilleszthető akácdeszkák alkották e palánkot, a deszkákat még külön reteszrudak is biztosították. A deszkák méreteiből lehet megállapítani, hogy mekkorának gondolták e vándortemplomot: kb. 15×5 m alapterületű volt az egész, amelynek a belső harmada azonban különválasztott szent terület volt. Méretarányaiban tehát ez a sátor felényi volt a salamoni templomhoz képest (1Kir 6:16–17). A deszkafalak felállításából látható aztán, hogy a szent hajléknak csak három, a fent leírt módon kiképezett oldala volt. A bejárati oldal kelet felől nyitott maradt, a profán tekintetektől csak egy díszes függöny takarta el a szentélyt (36–37 v.).

A szent hajléknak már említett belső harmadát ugyancsak egy iparművészi remekbe szőtt függöny választotta el a külső szentélytől. E függönynek külön neve is van (párókat), ez az a „kárpit”, amely a későbbi templomokban is elválasztotta a szentek-szentjét a templom többi részétől s amely mögé csak a főpapak volt szabad belépni. Jézus halálakor a kárpit végighasadt (Mt 27:51), amit a Zsidókhöz írt levél írója szimbolikus jelként fog fel arra nézve, hogy Krisztus által mindannyian beléphetünk az igazi szentélybe (Zsid 10:19–20). A szent hajlék elkészítésére vonatkozó utasítások után már csak a berendezésre szóló útmutatás következik: a szentek-szentjébe került a szövetség ládája, a külső szentélybe pedig az úrasztala és az arany lámpatartó, az előbbi észak, az utóbbi dél felől (34–35 v.). Eltekintve az arany és a bíbor színek ragyogásától, ez a sátor végeredményben elég egyszerű berendezésű volt és talán ez az egyszerűség tükrözi igazán az egykori történeti valóságot. – A 30:1–10-ben említett illatáldozati oltár másodlagosan kerül a szentély felszerelésének a leírásába.

2 Móz. XXVII. RÉSZ - 2 Móz. 27,1–8. Az égőáldozati oltár.

Az eddig leírt hajlék annyiban hasonló a jeruzsálemi templom későbbi épületéhez, hogy két fő részre oszlik, a szentélyre és a szentek-szentjére. Hiányzik a templomnál meglevő bejárati előcsarnok (vö. 1Kir 6:3), viszont a sátor építményét itt is körülveszi egy szent terület, melynek legfőbb kultuszi tárgya az égőáldozati oltár. Bent a sátor (vagy a templom) belsejében nem lehetett volna a sok vérrel, füsttel együttjáró égőáldozatokat bemutatni, ehhez szabad tér kellett. Így volt elkészítendő a szabadban álló oltár akácfa deszkákból, amit természetesen rézzel kellett bevonni, hogy égőáldozatot lehessen rajta végezni. Az oltár modellje azonos a jeruzsálemi temploméval, bár a 2Krán 4:1 adataihoz mérve jóval kisebb. Az anyaga viszont más, mint az archaikusabb Ex 20:24–26-ban említett, alkalmasszerűen készíthető föld- vagy kőoltároké, ami abból következik, hogy a P alapbeállítása más: vándorjellege mellett is állandó szentélyről és állandó oltárról van szó.

Az oltár négy sarkára kiképezett szarvak általános keleti motívumként szerepelnek. Alkalmazásuk eredete nagyon messze időbe és gondolatkörbe nyúlik vissza. Elég annyit mondanunk róluk, hogy bikaszarvokról van szó, amelyek mint pars pro toto vannak ott s az erőt jelképezik. Primitívebb vallástörténeti magyarázatokba itt nem szükség bocsátkoznunk, mert Izráel vallásában már csak az isteni erő látható jelképeivé váltak az oltár szarvai. Mint az oltárnak különlegesen szent részét, e szarvakat kente meg esetenként a vétekáldozat vérével a pap (Lev 4:25 stb.), az oltár szarvát ragadta meg az Úrnál menedéket kereső üldözött ember (1Kir 2:28). – A 3 v. az áldozatbemutatáshoz, illetve az oltár tisztántartásához való különböző eszközök készítésére ad utasítást. A 4. v. pedig arról szól, hogy egy réz dróthálával kellett körülvenni az egész oltárt, e hálóra

alkalmazták azokat a karikákat, amelyekbe illesztett rudakkal éppúgy lehetett hordozni az oltárt, mint a szent ládát.

Az oltár jelentősége az ószövetségi istentiszteletben egyedülálló volt, hiszen az istentisztelet legdrágább és szemmel is láthatóan legfontosabb alkotórésze az áldozat volt. Az újszövetség gyülekezetének templomában nincs szükség rá, jelképes formájú megtartása is az ismétlődő miseáldozat gondolatához vezethet, gyökeres ellenkezésben Krisztusnak egyszersmindenkorra elégséges áldozatával (olv. Zsid 9:25–28; 10:10–18).

2 Móz. 27,9–19. A szent sátor udvara.

A szentélybe csak a papságnak lehetett bejárása, az istentiszteletre jövő emberek csak a sátrat körülvevő, egyébként szintén szent területnek tekintett „udvaron” lehettek tanúi a szertartásoknak. A kőből épült templomok körül szintén ott volt ez a fallal elkerített udvar, a fogság utáni időben, különösen a Heródes-féle templomban több részre osztva, külön a férfiak, külön a nők számára, sőt volt még „pogányok udvara” is. A leírás lényege itt az, hogy e szent terület egy bekerített, a profán világtól elkülönített helyet képezett. Az alapterület egy kb. 50×25 m nagyságú téglalap volt, amelynek – bár nincs megmondva – a nyugati oldalához közel lehetett a sátonak a helye, tehát nem a középpontban, ami a keletre eső bejáratról nézve bizonyos távlatot biztosított a sátor látványának, azonfelül elegendő tér maradt az égőáldozati oltárnak a sátor előtt.

A szent udvar kerítése oszlopok közé aggatott fehér sátorponyvából állt. Amennyire a szakkifejezéseket meg tudjuk érteni, réztalpatzatra állított faoszlopok alkották az egésznek a vázát, az oszlopokon levő ezüstkampókra akasztották az egyes sátorlapokat, amelyek egyvégtében egész sátorfalat képeztek. Az egésznek a stabilitását nemcsak az oszlopok talpazata biztosította, hanem az oszlopokat összekötő ezüsthuzalok is, továbbá a 19 v.-ből láthatóan az is, hogy sátorcövekhez volt kikötve nemcsak a szent hajlék, hanem az udvart körülvevő kerítés is. – Az egyszínű sátorfalból csak a keleti oldalra eső bejárat szőnyegajtaja vált ki, több színű bíbor- és karmazsinfonálból összeszöve.

Jóllehet a gyülekezet tagjainak csak a szentély körül levő udvarba volt belépése, mégis az Istenhez való közellétnek, az áhítatnak olyan érzését keltette még ez is, aminek a zsoltárok legszebb sorai adnak hangot (Zsolt 84:3.11; 100:4; 116:17–19 stb.). Igaz, hogy ezek a zsoltárok a jeruzsálemi templom udvarára vonatkoznak, de visszavetíthetők a régebbi kor egyszerűbb viszonyaira is. (Csak mellékesen jegyzendő meg, hogy a sátor, illetve később a templom körül szabad ég alatti udvarról van szó, ezért nem helyes a pitvar vagy tornác fordítás. Más dolog, ha a heródesi templomnál beszélünk fedett oszlopcsarnokokról).

2 Móz. 27,20–21. A mécseshez való olaj.

A szent sátonak és tartozékainak a felsorolása végén van még egy rövid intézkedés arról, hogy a hétkarú lámpatartó mécsesei számára tiszta olajat kellett állandóan készen tartani. A héber szöveg értelmezése nem könnyű, a 20 v. „örökmécsesre” látszik utalni, a 21 v. szerint viszont csak éjszaka égtek a mécsesek. Valószínűbb az utóbbi értelem, a 20 v. csak arra utal, hogy mindig, bármikor meg lehessen gyújtani a mécseset a rendelkezésre álló olaj révén. A szóhasználat is szokatlan az eddigi szöveghez képest (menórah = „lámpatartó” helyett má'ór = „lámpás”, miskán = „hajlék” helyett 'óhál mó'éd = „kijelentés sátra”, vö. 26:1 magy.). Az eltérő sajátosságoknak az oka abban keresendő, hogy e két vers egy más, szintén kultuszi rendelkezéseket tartalmazó szövegösszefüggésből, Lev 24:2–3-ból került ide.

2 Móz. XXVIII. RÉSZ - 2 Móz. 28,1–5. Utasítás a papi ruházat elkészítésére.

A szent hely és a hozzá tartozó szent tárgyak bemutatása után a szent személyek következnek, elsősorban azoknak a ruháknak a leírásával, amelyeket a papi szolgálat végzése során viselni kellett. A Pentateuchos valamennyi hagyományrétege úgy ismeri Áront, mint aki Mózes mellett elsőrendű szerepet töltött be; a papi hagyomány különösen is részletesen foglalkozik főpapi tisztével, amelyben segítségére voltak fiai, mint áldozópapok. Áron családjában öröklődött a papi tisztség később is. Az 1 v. bevezető felsorolása még nincs tekintettel Nádáb és Abíhú ítéletes halálára (Lev 10:1–2), sem arra a rivalizálásra, ami századokkal később Eleázár és Ítámár utódai között bekövetkezett.

Isten színe elé járulni csak tisztán volt szabad, bárkinek is, ami egyéb testi alkalmaságtól való mentességen kívül egyszerűen azt jelentette, hogy meg kellett mosakodni és tiszta ruhát kellett öltetni (vö. Ex 19:10 skv.). Fokozottan kellett ügyelni a papoknak arra, hogy tiszták legyenek, amikor a szent helyre belépnek, hogy ott szolgálatukat végezzék. E célból többek közt a mindannapi ruhájuk helyett föl kellett venniük a papi ruhákat, amiket viszont csak a szent helyen használhattak. „Ékesek és díszesek” (2 v.) voltak ezek a ruhák, hogy külsőleg is az istentisztelethez méltó látványt nyújtsanak. (Az újszövetség egyházaiban sokszor vetődik fel a kérdés, hogy van-e szükség liturgiai ruházatra, palástra, talárra, hosszú kabátra vagy miseruhára. Természetesen nem a ruha teszi a papot. De ahogyan nehézkes törvényeskedés volna azon vitázni, hogy egy vagy más formájú papi ornátus méltó-e csak az istentisztelet végzéséhez, ugyanúgy túl könnyű fajsúlyú megoldás volna „utcai ruhában” odaállni Isten és a gyülekezet elé. A „palást” súlyát vállalni kell, de még inkább azt az előírást, hogy a papi szolgálatba állónak meg kell „tisztálkodnia”, mert nem igaz az, hogy a palást mindent eltakar). – A 4 v. sorolja fel az ószövetségi papi ruhákat, melyeknek egyes darabjait csak a főpap viselhette.

2 Móz. 28,6–14. Az efód.

Az efódnak, mint papi öltözéknek volt egy egyszerűbb válfaja, a „gyolcs efód” (1Sám 2:18; 2Sám 6:14), az itt leírt díszes ruhadarab azonban kimondottan a főpap számára készült, aki azt különleges alkalmakkor, különösen pl. az Úr akaratának, döntésének a megkérdésezésekor öltötte magára. Ősrégi és még a (teráfim nevű) házibálványok tiszteletéhez fűződő ruha volt ez (vö. Bír 8:26–27; 17:5), amely azután a bálványtól elválva csak főpapi öltözék lett.

A főpapi efód rövid, csípőig érő ujjatlan ruha volt, melynek a mell- és hátrészét vállszalagokkal, illetve derékövvel kötötték össze. A ruha anyagául ugyanazokat a drága színes fonalakat használták, mint a szent sátor szövetének a készítéséhez. Különleges tartozéka volt a vállkötőkre erősített két „ónixkő”. A héber sóham-kő (vö. Gen 2:12) egy kvarcféleséget jelent. Féldrágakő, amelyet különböző elnevezésekkel fordítanak, a Septuaginta smaragdnek írja, újabb fordítások chrysoprasnak. A két kőre rá kellett vésetni Izráel hat-hat törzsének a nevét, hogy az Úr előtt megjelenő főpap e neveken keresztül magát Izráel gyülekezetét vigye oda Isten elé: ez az „emlékeztető kövek” kifejezés értelme. A papi szolgálat mindig a gyülekezetet hordozza. A mennybe tért Krisztus érettünk jelent meg Isten előtt (Zsid 9:24). – Az aranyfoglatokban levő drágaköveket aranyláncocskák csatolták az efód vállrészeire.

2 Móz. 28,15–30. A hósän.

Ahogyan az efód szót nehéz lefordítani, úgy a hósännek is nehéz magyar nevet adni. Leírásából két dolog tűnik ki. Egyik a szembetűnően díszes volta: tizenkétféle drágakő ékesítette. A másik az, hogy zsebszerű készítmény volt, melybe a papi kijelentésadásnak az eszközeit, a szent sorsvetés kockáit tették. Az egész négyzet alakú volt, egy arasznyi

volt a széle-hossza, és a sarkaira alkalmazott aranykarikákon áthúzott aranyláncokkal, illetve bíborszínű zsinórral volt szorosan az efódhoz hozzákötve (23–28 v.).

A hősän előlapján tehát négy sorban tizenkét drágakő foglalt helyet, mindegyikre Izráel egy-egy törzsének a neve volt rávésve. A drágakövek azonosítása ismét nem könnyű feladat, a magyar fordítás túlnyomórészt a Septuagintát követi. Fontosabb ennél ismét az, hogy a főpap Izráel törzseinek a nevével együtt „a szíven hordozta” e törzseknek, a gyülekezetnek az ügyét, amikor Isten akaratát kellett meg tudakolnia és kijelentenie. (A tizenkét drágakő motívuma a mennyei Jeruzsálem kőfalának alapköveinél fordul elő a Jelenések könyvében, Jel 21:19–20).

A hősän teljes neve a 15 v.-ben „az ítélethirdetés hosenja”, értvén ítélet alatt Isten döntését, amikor ő igent vagy nemet mond valamire. Igen régi, mechanikus módnak tűnik a szent sorskockákkal, az úrímmal és tummímmal való kijelentésközlés (30 v.). Egészen bizonyosan nem mondható meg, hogy e szavak két kockát jelentenek-e vagy egynek a két oldalát; az sem, hogy a szavak jelentésének megfelelően az egyik (kocka vagy oldal) világos, a másik sötét volt-e, vagy esetleg a két szó kezdőbetűje volt-e felírva rájuk, mint az ábécé első és utolsó betűje ('aláf és táv). Abból a néhány bibliai helyből, ahol minden valószínűség szerint ilyen módon történt az Úr „megkérdezése” (1Sám 30:7–8; 2Sám 5:19 stb.), az tűnik ki, hogy igen vagy nem választ igénylő kérdéseket lehetett feltenni. Más esetekben a sorsvetés két személy közül, vagy egy nagyobb csoportból fokozatos felezéssel választotta ki azt, akit az Úr kegyelme vagy ítélete kiemelt (vö. Józs 7:14 skv.; 1Sám 10:20–22; 14:40–42). Mechanikus kijelentésnyerési mód volt ez valóban, de hozzáfűződött az a hit, hogy a sorsvetésben az Úr ad igaz útmutatást (Péld 16:33). A sorskockák használatáról Dávid kora után nem is olvasunk. A hősän azonban megmaradt azzal a rendeltetéssel, hogy a főpap hordozza a szíven Izráel ügyét és hirdesse neki Isten „ítéleteit, döntéseit” (mispátím) útmutatásul. Egy-egy olyan bibliai hely, mint Hag 2:11–13 mutatja, hogy az Úr törvényeinek ismeretéből fakadó „tanítás” (tóráh) lett a papi kijelentésadás szellemibb módja.

2 Móz. 28,31–38. Palást és homlokdísz.

Az efód fölé kékszínű palástot vett a főpap, amikor bement a szentélybe szolgálatának ellátására. A palást elnevezésnél egy köröskörül teljesen zárt ruhára kell gondolni, melynek a nyakkivágását gondos munkával kellett beszegni, hogy be ne szakadjon. Alsó peremére gránátalmát ábrázoló (piros) bojtok és aranycsengettyűk voltak varrva, amelyek csilingelve jelezték a főpap útját. – Két kérdés vetődik fel a főpapi palásttal kapcsolatban. Egyik az, hogy mi lehetett a jelképes jelentése az utóbb említett díszeknek, mert hogy ilyenek kellett lennie, arra mutat ez a fogalmazás: „...hogy hallható legyen a csengése, amikor bemegy a szentélybe az Úr színe elé és amikor kijön onnan, hogy meg ne haljon.” Elhárító jelentősége volt tehát e díszeknek, ami egészen régi időbe és az amulettek világába mutat vissza. A piros szín és a csengőszó egyaránt ilyen elhárító jelentőségű. Persze a Papi Író démontalanított gondolatvilágában ez a primitív értelem már nem kerülhet elemzésre, ezért magyarázat nélküli a „hogy meg ne haljon” kifejezés, csupán az ősi szokás maradt meg. Ellenben sajnos alapnélküliek azok az allegorikus magyarázatok, melyek a gránátalmák és csengettyűk képét valamilyen módon az igével vagy a gyülekezettel akarják összekapcsolni. – A másik jogosan felvetődő kérdés az, hogy egy teljesen zárt palást eltakarta a díszes efódot és a drágakövekkel kirakott hősänt, magát a főpapot is akadályozta a szent cselekmények végzésében, mire való volt tehát? Ha nem akarjuk azt mondani, hogy különböző hagyományok révén halmozódnak itt a különféle papi ruhák, azt az egyszerű, racionális magyarázatot vehetjük megoldásnak, hogy szó szerint vesszük a 35 v.-ben mondottakat: akkor viselte e palástot a főpap, amikor bement

a szentélybe és amikor kijött onnan, közben azonban a szent szolgálat végzéséhez levetette.

A 36–38 v. a főpapi öltözékhez tartozó újabb ékszert mutat be. Egy virág alakú aranydíszt volt ez, amely a főpapi süvegre volt felkötve, s a következő felirat volt rajta: „Az Úrnak szentelt.” Uralkodók szoktak ilyen fejdíszet, diadémot viselni, a főpapot mint az egész gyülekezet élén járó személyt illette meg ez a homlokdísz. Az uralkodói koronáknak különféle formái nemcsak a méltóságot fejezik ki, hanem rendszerint jelképes jelentésük is van. Az előző versekben látott csengőkkel párhuzamba hozva van olyan feltételezés is, amely szerint e főpapi homlokdísznek is veszélyt elhárító amulettjellege van: védelmet nyújt, hogy a főpap ne bűnhődjék ama bűnök miatt, amelyeket a nép helyett hordoz. Ez az elhárítójelleg legalább is kétséges. Az Úrnak szenteltség a kiemelés, az elkülönítettséget jelentette, amely, ha kiváltság volt is, megvolt a terhe: ugyanaz a közbenjáró, a gyülekezet vétkeiért engesztelést végző papi szolgálat kötelessége, amelyről többek közt 28:12-nél már volt szó

. 2 Móz. 28,39–43. Egyéb papi ruhák.

A 39 v. három kiegészítő ruhadarabot említ meg a főpapi öltözethez tartozóan. Az ún. „köntös” a mindenki által viselt alsóruha. A főpapi „süveg”, amelyre került a 36 v.-ben említett aranyékszer, turbánszerű főveg volt. Elnevezése (micnäfät, vö. Ez 21:31) mutatja, hogy ez is fejedelmi méltóságot jelentett. Végül az „öv” a csipőre simuló díszes ruhadarab, amelynek művészi hímzése van. (Vö. Régiségtani adalékok I. 2.) – A 40–42 v. viszont „Áron fiainak”, tehát a többi papoknak a ruházatát írja le röviden. Csak ezeket a szent ruhákat volt szabad viselni az istentisztelet végzése során; ami profán, utcai volt rajtuk, azt le kellett vetni magukról, ha a szent helyre bementek.

EXODUS 2 MÓZES 29 - 40 rész magyarázata

2 Móz. XXIX. RÉSZ - 2 Móz. 29,1–28. A papok felszentelése.

A 28:41 v.-ben a papi ruhák leírása sorában van egy közbevetett mondat, amely így szól Mózeshez: „Kend fel őket, avasd fel tisztükbe és szenteld fel őket a papi szolgálatra!” Ez a mondat mintegy előrevetíti a 29. rész tartalmát, amely a papszentelésről szól. E rész irodalmi helyzete vitatott, az a kérdés ti., hogy szerves folytatása-e ez az eddigi instrukcióknak, vagy pedig a Lev 8 r. előrevetítése, amely utóbbi mellett szóhasználati jellegzetességek szólnak. A helyzet valóban az, hogy míg a 35 skv. részek pontosan követik a szent sátornak és berendezésének, a papi ruháknak az elkészítésére vonatkozó előírásokat, addig a papszentelés végrehajtása részletesen nincs leírva, csak a 40:12–16 említi röviden a kultuszi berendezés felszentelésének az összefüggésében. Az a harmónia tehát, amely e kultuszi vonatkozású fejezetekben a parancs és annak végrehajtása leírásában mutatkozik, a papszentelésnél az Ex 29 r. és Lev 8 r. összetartozásában van meg. – Egy másik formális kérdés az, hogy a papszentelés eredetileg csak a főpapi tiszthez tartozott-e hozzá s ha igen, mikor terjeszthették azt ki az egész áldozópapságra? A kérdés megválaszolása kultusztörténeti jellegű; itt és a Lev 8 r.-ben mindenesetre „Áron és fiai”, tehát az egész papság részese a szent ceremóniának.

A papszentelési szertartás máig is a papi tiszt betöltéséhez szükséges lelki erőnek, az arra való alkalmasságnak a kérése és közvetítése. Ez fejeződik ki ma a Lélek erejének a kérdésében, az imádságban, a kézzrátételben, az áldásban, a felhatalmazásban. Mindez

az ószövetségi papszentelésnél sokkal inkább látható szertartásokban fejeződött ki. Különleges szerepe van itt is Mózesnek, aki ugyan maga nem pap, de az Úrtól kapott közvetlen felhatalmazást ő ruházta rá Áronra és az első áldozatot is ő mutatja be.

Sorban haladva, az 1–3 v. áldozati előkészületekről szól. A bika, a két kos és a különböző minőségű kovásztalan kenyerek különféle fajta áldozatokhoz valók (14.22.25.28 v.). Az áldozatok fajtáit és rendeltetését lásd a Leviticus megfelelő részeiben. – A 4–9 v. Áronnak és fiainak a papi ruhákba való felöltöztetéséről rendelkezik. Ez a papi hivatal külső jeleivel való felruházás, amihez hozzájárul még a 7 v.-ben a főpap felkenése a szentelt olajjal. A szertartás felemelő látványáról tanúskodik a Zsolt 133. – A hivatalba való beiktatás különleges kifejezése az, hogy „megtölteni a kezét valakinek” (9 v.). Állandó szólásforma ez, használt volt Izráelen kívül is, bár a jelentése nem egészen tisztázott. Eredetileg talán hivatali jelvényeknek a kézbeadását jelentette, vagy a papi fizetés megadását (vö. Bír 17:10–12).

A 10 v.-sel kezdődik a papszentelés áldozati ceremóniáinak a leírása. Az áldozatnak különleges része a vér, ennek van döntő szerepe a szentelési szertartásban is. A 10–14 v. ún. vétkeáldozat, amely részint az oltár felszentelésére történik (12 v.), részint „áron és fiai” vétkeiért történő engesztelésül. Ez utóbbit fejezi ki a kéznek az állat fejére tétele, amely jelképezi a vétkek átruházását a helyettesítő áldozatra, valamint az azonosulást: ahogyan az áldozati állatot levágják, úgy érdemelné meg az áldozó ember vétkeiért a halált. – A bikának és az egyik kosnak (15–18 v.) a feláldozása a szokásos áldozati ritusok szerint van elrendelve. Külön papszentelési ceremónia fűződik azonban a második kos feláldozásához (19 skv.). Ennek az áldozati állatnak a vérével kell megkenni a felszentelendő pap fülét, a keze és lába hüvelykét, sőt az áldozati vér és a felkenési olaj keverékéből néhány cseppet ráhintettek a papi ruhára is. Mindez – mivel a vér az Istené, s egyébként kizárólag az oltárhoz tartozik, a papságnak valóságos eljegyzését jelentette az oltári szolgálat számára. És ha a jelkép feloldása helyes, a fül, a kéz, a láb vérral való megérintése kifejezi azt, hogy a papnak az Úrra kell hallgatnia, az Ő szolgálatában kell járnia és tevékenykednie.

A 22–28 v. az áldozati szertartásnak és az instállációnak a befejező része. Először az oltáron elégetendő áldozatról van szó, ennek az előzetes „felmutatása” (24 v.) egy jelképes papi cselekmény, jelentőségét lásd Lev 7:30 skv.-nál. A 26 v. összhangban áll azzal a rendtartással, hogy az áldozati állat meghatározott darabjai az áldozó papot – ebben a kivételes esetben magát Mózeset – illetik meg. A 27–28 v. azonban kiegészítésként hozzáfűzi, hogy ez a rész különben „Áronnak és fiainak” a járandósága. (Vö. Lev 7:33.)

2 Móz. 29,29–46. A felszentelt papok jogai és kötelességei.

A papszentelési szertartások leírása után még néhány kiegészítő részlet következik a papság teendőivel kapcsolatban. A 29–30 v. arról szól, hogy a főpapi ruhák a szentély tulajdonát képezik s azokat a hivatallal együtt örökli mindig az új főpap. A 30 v.-ben említett hét nap Lev 8:33-ra nézve érthető meg, annak felel meg itt a 35 v.

A 31–34 v. az áldozattal együtt járó communio-jellegű étkezést írja le, amely itt egészen szűkkörű. Csak a felszentelésnél jelen volt papság vehetett részt benne, „idegen”, azaz illetéktelen, kívülálló (héberül zár) nem részesülhetett belőle. Sőt az étkezés is csak a felszentelés napján történhetett, másnap már nem volt szabad a maradékot megenni. A szent jelleg teljes helyi, idői és személyi korlátozást követelt meg.

A 35–42 v. szól arról, hogy a papszentelés áldozati ceremóniái hét napon át tartottak, s hogy ez egyúttal, illetve párhuzamosan az oltár felszentelésének is számított. (Más változatot ad az utóbbira nézve Ex 40:10). Az utóbbival kapcsolatban az állandó reggeli és esteli áldozatok prototípusa is látható, a későbbi rendtartásnak megfelelően (vö. Num

28:1–8). A befejező 43–46 v. emelkedett hangú, ígéretes kijelentés arról, hogy maga az Úr lesz Izraelnek, a papságnak, a szent sáornak és oltárnak a megszentelője. Egy ilyen fejezet végén, amely tele van ceremóniális cselekményekkel, nagyon helyénvaló ez a kijelentés, mert helyes irányt ad gondolatainknak az olvasottak értelmezésénél. Bár egy ember – Mózes – a felszentelés végzője, bár nagy jelentőségű szertartások történnek, aminők a felkenés, a vérrel megérintés, a helyettesítő áldozatok bemutatása, mindezek nem a szent cselekményeknek valami magától ható erejével válnak hatályosakká, hanem úgy, hogy jelen van a megszentelő Úr. Ő határozta el az emberekhez lehajló kegyelmével azt is, hogy egy találkozási ponton, a szent sátorban ott lakozik, azaz kijelentést ad és a neki adott tiszteletet elfogadja.

2 Móz. XXX. RÉSZ - 2 Móz. 30,1–10. Az illatáldozati oltár.

Minden figyelmes olvasónak feltűnhetik, hogy miután a 25–26 r. leírta a szent sáort és annak berendezését, csak jóval később kerül sor egy fontos kultuszi tárgynak, az illatáldozati oltárnak a leírására, amely szintén a sátor belsejében foglalt helyet. Úgy tűnik, mintha a Papi Író „tervrajzában” ez az oltár eredetileg nem szerepelt volna s csak a 30 r. többi kiegészítésével együtt utólag került volna leírásra. Feltűnő dolog ez, annyival is inkább, mert a salamoni templomban ugyanúgy megvolt (1Kir 7:48), mint a fogság utániban (1Makk 1:21; vö. Zsid 9:4), a tömjénáldozat amúgyis a legáltalánosabb szertartások közé tartozott. A Palesztinában talált – kőből készült – illatáldozati oltárok méreteikben, formájukban hasonlítanak az itt leírthoz. Magyarázatot azonban nehéz találni arra, hogy miért hagyta ki a P író, továbbá, hogy ki és mikor pótolta ennek az oltárnak a leírását (a 40:5 már besorolja a többi kultuszi tárgyak közé). Legvalószínűbb az, hogy a papszentelés leírása után a papi teendők felsorolása kapcsán került erre a helyre ennek a kisebb „aranyoltárnak” (szemben a nagy áldozati „rézoltárral”) a leírása. Nevezetesen ezen az oltáron kellett naponta kétszer illatáldozatot bemutatni a főpapnak. Ezzel együtt a főpapnak arról a feladatáról is olvasunk, hogy reggelenként rendbe kellett raknia a hétkarú lámpatartó mécseseit, este pedig felkészíteni, olajjal feltölteni és meggyújtani azokat (7–8 v.). Egyébként ugyanolyan hordozható oltár volt ez is, mint a nagy égőáldozati oltár, de ennek a helye bent volt a szentélyben, a szentek szentjét elválasztó kárpit előtt. A naponkénti áldozatokon kívül különleges szerepe volt ennek az oltárnak az évente egyszer tartott nagy engesztelési ünnep szertartásai között (Lev 16:15–19).

2 Móz. 30,11–16. Adó a szentély javára.

Izrael történetében többször esik szó népszámlálásról, ezek közül a 2Sám 24 r.-ben olyan megvilágításban, mintha az ilyen népszámlálás nem egyeznék az Úr tetszésével. Az említett, amúgyis nehéz értelmezésű bibliai fejezetnek bizonyosan van egyfajta társadalomtörténeti háttere is, kapcsolatban azzal, hogy a királyi uralom a szabad izraelitákat az adófizetés vagy a hadkötelezettség terhe alá vonta. Viszont máshelyütt, pl. a Num 1:1–3-ban isteni parancsra történik népszámlálás. Az utóbbi késői leírás lévén, már természetesnek veszi a királyság korától kezdve általánossá vált népszámlálást, amellyel aztán szolgálat és adófizetés együttjárt. A fogság utáni korban azonban az adó elsősorban templomadó volt, aminthogy az ország népe is a főpap vezetése alatt állt. – A jelen leírás ezeket a motívumokat a következő módon egyezteteti össze: azok, akik a népszámlálásköteles kort elérik és nyilvántartásba sorolják őket, ezen a réven ki vannak téve az isteni harag csapásának. Adjanak tehát az így besoroltak egy fél sekelt „váltságdíj” az Úr szentélyének, s akkor nem éri őket veszedelem. Ez a váltságdíj egyszer s mindenkorra szóló adónak látszik, amit azonban nyilván követett később az évenkénti templomadó is (vö. Mt 17:24–27). Az itt említett „váltságdíj”, adó a szó valódi értelmében, sőt feltűnő, hogy szegényre és gazdagra egyforma összeg fizetése hárul. Az

adójellegét szelídebbé teszi az, hogy a vele kapcsolatban használt szó (terúmáh) általában önként felajánlott áldozatot jelent. Az áldozathozatal kegyelmesen emlékeztette az Urat az adakozókra. Az egyenlő összegű áldozat pedig azt fejezte ki, hogy a gyülekezetben egyenlő jog illet meg mindenkit.

2 Móz. 30,17–21. A mosdómedence.

A papi szolgálattal kapcsolatban kerül leírásra az ószövetségi kultuszban nélkülözhetetlen mosdómedence is. A salamoni templomban a „réz-tenger” és a kerekeken tolható mosdómedencék szolgálták a tisztálkodás céljára. Az itt leírt medence jóval egyszerűbb. – A kultuszi szolgálatot csak teljes rituális tisztaságban lehetett végezni, ennek a nélkülözhetetlen külsősége volt a mosakodás. Aki nem tisztán lépett az Úr elé, az magára vonhatta haragját, akár halálos büntetését is. A rituális tisztaságnak természetesen a belső tisztaságot is kellett jelképeznie. „Imádkozzanak a férfiak... tiszta kezeket emelvén fel, harag és versengés nélkül!” (1Tim 2:8).

2 Móz. 30,22–23. A szent olaj.

A „fölkénésre való szent olaj” (25 v.) részint a papság felkenésére, részint a kultuszi tárgyak megszentelésére szolgált. Készítése egy szabályos, „végy...” kezdetű recept alapján történt; drága keleti fűszerféléket kevertek össze tiszta olajjal. Előttünk nem egészen ismertek a felhasznált anyagok, de a mennyiségek és a keverés aránya sem. A „végy” szó nem vásárlást jelent ugyan, mégis a 23–24 v.-ben levő számokat ki kell egészítenünk a pénz (valószínűleg sekel) megnevezésével. A keverési mód és arány említése különben azért nevezetes, mert ilyen módon készített kenetet profán célra nem volt szabad használni. A bőrt puhító, a hajat illatosító olajat, kenőcsöt sokfélével használtak Keleten mindenütt; a kenőcskészítők, drogisták jövedelmező ipart folytattak. Ezzel kapcsolatos a tiltás, amely nem ismer alkut: ami szent, ami az Úr szolgálatához tartozik, azt hétköznapi illatszert vagy kence formájában nem szabad használni.

2 Móz. 30,34–38. Az illatáldozat anyaga.

Az előzőhöz hasonló előírást és a profán használatától tiltó rendelkezést olvasunk a következő versekben. Az illatáldozatot szoktuk egyszerűen „tömjénezésnek” is nevezni, az itt adott recept azonban a tömjén mellett még más átható illatú anyagokat is említ, ezeknek a keverékét használták az aranyoltáron való áldozásra (1–10 v.), magát az illatos keveréket is bent tartották a szentélyben, hogy kéznél legyen, amikor a főpap este-reggel néhány morzsányit az oltárra dobott. Ennek az áldozatnak a jó illata töltötte be a szentélyt, hogy az Úrnak kedve teljék benne és a gyülekezetben. Ilyen átvitt értelemben mondja az apostol, hogy „Krisztus jó illatja vagyunk Istennek” (2Kor 2:15).

2 Móz. XXXI. RÉSZ - 2 Móz. 31,1–11. A kultuszi tárgyak elkészítői.

A mérnöki leírások, ruhaminták, vegyítési receptek után következik még azoknak a személyeknek a kijelölése, akik e terveket majd meg tudják valósítani. Elsőrendű szerep jut ezen a téren a júdai Becalélnek, aki a leírás szerint meg van áldva mindazon képességekkel, amelyek a munkák irányításához szükségesek. A 3–5 v.-ek úgy mutatják be, mint aki igazi iparművészeti szakértő, persze nem maga végzi a munkák nagyobb részét, de teljes hozzáértéssel tudja vezetni azokat. A 6 v.-ben említett Oholiáb inkább alárendelt segítőtársnak látszik. (Dán törzséből való, így a két munkavezető és tervező a legdélőbb és legészakibb törzs képviselője.) A 6b v. további mesteremberekről is szól, akik a különféle munkák elvégzői lesznek. A kultuszi berendezés szent jellegének

ábrázolásához hozzá tartozik az, hogy mindezek az emberek Istentől nyert „bölcsséggel” = hozzáértéssel hajtják végre feladatukat. A szent tárgyak nem lehetnek selejtes munkával készült, rosszul kidolgozott bútorok, szövetek vagy ötvösmunkák, hanem a maguk nemében remekműveknek kell lenniük. – A 7–11 v. felsorolása figyelemmel van mindarra, amit az előző fejezetek bemutatnak, méghozzá a sátor berendezésének megfelelőbb sorrendben, mint ahogyan először említve voltak.

2 Móz. 31,12–18. A szombat törvénye.

Amikor ebben a részben nyugvóponthoz érkeznek a kultuszi előírások expozíciója, betetőzésül a legfontosabb ószövetségi ünnepnek, a szombatnak a törvénye következik. A szombat jellegéről, jelentőségéről, a hozzá fűződő ígéretekéről és tilalmakról már többször volt szó az Exodus könyvében (16:22–29; 20:8–11; 23:10–13). E vonatkozásokban újat nem mond az itteni kijelentés, csupán kihangsúlyozza azt, hogy ez az Úrral való szövetség „örök jele” (13.17 v.). A „jel” szó itt ismertető és megkülönböztető jel gyanánt értendő. A szombatnak, a hét utolsó napjának nyugalma és megszentelése az Ószövetség népének a sajátja volt más népekkel és vallásokkal szemben. Az maradt még később is, amikor a kereszténység Krisztus feltámadására nézve a hét első napját tette az Úr napjává (olv. Gen 2:1–3 magy.).

Az utolsó, 18 v. képezi az átmenetet a következőkhöz. Mózes a hegyen töltött idő szerint áhítatával szívében, kezében pedig a tízparancsolat kőtábláival indult vissza övéi közé, hogy folytassa a gyülekezetszervezés szent munkáját s aztán egy olyan jelenetre érkezett meg Izráel körébe, amely az áhítatból a harag és gyötrődés iszonyú lelkiállapotába sodorta.

2 Móz. XXXII. RÉSZ - 2 Móz. 32,1–14. Áron aranyborjút készít.

Az Ex 32–34 r.-ben a Panteteuchos elbeszélő alapszövege folytatódik a 25–31 r. kultusztörténeti közbevetése után. A bibliai szöveg felveszi a 24 r. végén elejtett fonalat. Mózes ott eltűnt a nép szeme elől s Áronra bízta a vezetést, a gyámkodást. A hosszú várakozás, a negyvennapos időperiódus (lásd 24:18 magy.) aztán sok jellegzetes dolgot dobott a felszínre.

A legelső az volt, hogy a táborozó Izráelt valami nagy magárahagyatottság érzése fogta el. Mózes nélkül nem jól érezték magukat. Jóllehet a megelőzőkben Mózes a szükséghez képest gyakran szigorú kezű és szavú vezető volt, aki ellen olykor zúgolódtak is, mégis eddig minden nehéz helyzetben adott megoldást. A nagy vezetőemberek sorsa volt az övé is: inkább félték, mint szerették, de jelenléte mégis bizonyos fokú nyugodtságot kölcsönzött az ismeretlen jövő felé vándorló népnek. Most az az érzésük támadt, hogy vezetőjük cserben hagyta őket, erre utal a becsmérlő kijelentésnek szánt mondat: „Nem tudjuk, mi történt ezzel a Mózessel” (iste homo). Az a láthatatlan Úr pedig, akiről Mózes beszélt nekik, megfoghatatlan volt számukra; nekik szemmel látható és kézzel megfogható istenalak kellett, hogy ne érezzék magukat vezetés nélkül. Áront kényszerítették tehát arra, hogy aranyborjú képében bálványszobrot készítsen nekik. Áronnak ugyan nehéz lett volna kitérni a követelés elől, mégis az látszik, hogy hiába volt Áron az „ékesen szóló”, a nagyobb szuggesztív erőt mégis Mózes képviselte népével szemben, aki határozottan vezetett és nem hagyta félrevezetni magát.

Az aranyborjú készítésének a módja valószínűleg az volt, hogy fából kifaragott szobrot aranylemezzel vontak be, így érthető, hogy később Mózes elégette, illetve porrá zúzta (20 v.). Hogy miért éppen bikaborjú formájában készítették istenszobrot, annak nemcsak egyiptomi háttere lehet, ahol a szent apis-bika tisztelete elterjedt volt, hanem általános

össémi vallásos gondolatok fűződhetnek hozzá: Mezopotámiától Szíriáig a főisten állatrepresentánsa a bika, az erő és a termékenység jelképezője. Ras-Samrában is az Él nevű isten jelzője „a bika”. – Távlabbi kérdés az, hogy milyen mértékben függ össze ez a pusztai történet a Jeroboám király által készíttetett aranyborjú szobrok kultuszával s az az ellen támadt prófétai reakcióval. A magyarázóknál kísért az a gondolat, hogy a Jeroboám-féle kultusz van visszavetítve a pusztai vándorlás idejére, amit a 4b vers szó szerint egyezése támogatni látszik az 1Kir 12:28 szövegével: „Ezek a te isteneid, Izráel, akik felhoztak Egyiptom országából” – mert a többes szám használata a pusztai egyetlen borjúnál helytelennek látszik. Az egyszerű azonosítás, illetve visszavetítés gondolatát mégis túlzásnak tartjuk. Ami a nyelvtani következetlenséget illeti, tudnunk kell, hogy ritkán ugyan, de előfordul az 'élóhim név látszólagos többes számú formájával kapcsolatban többes számú vonzatok használata (pl. 1Sám 4:8), itt tehát helyes ez a fordítás: „Ez a te istened, Izráel, aki felhozott...” – A visszavetítési elméletben zavart keltő momentum azután az, hogy Áron, a jeruzsálemi papság őse és megszemélyesítője készíti a bálványiszobrot, ami ki nem magyarázható ellentmondást jelent a Jeroboám által meghonosított kultusz „ősképénél”. E vonatkozásban inkább ellenkező irányú hatásra gondolhatnánk.

A Szentírás kendőzetlenül mutat be személyeket és eseményeket. Itt is úgy állítja elénk a vezető nélkül maradt Izráelt, mint amely a bálványimádás mankóját kereste, Áront pedig mint aki – ha megfélemlítve vagy félrevezetve is – egy bálványiszobor előtt végzi első papi funkcióját. Mert a bálványnak oltárt is állítottak, tiszteletére ünnepet is ünnepeltek, amely áldozattal kezdődött ugyan, de a pogányoknál szokásos orgasztikus „kultuszi multságba” csapott át (6 v.).

Az elbeszélés további része úgy beszél Mózesről, mint aki Istennel folytatott párbeszédben veszi tudomásul és szenved el a történeteket. Ennek során külön is figyelemre méltó Mózesnek az az állandó prófétai közbenjárása, amellyel az Úr haragját akarta elfordítani vétkes népéről.

Az Úr ítélete először úgy hangzott, hogy a bálványozó Izráelt mindenestől kiirtja és majd a hozzá hűséges Mózes utódait növeli nagy néppé. De Mózes nem szédítette meg a kiváltságnak ez az ígérete, ő nem a maga, hanem népe dicsőséges jövőjét akarta hitben látni. Ezért imádságában minden olyan gondolatot felidéz, amellyel megindíthatná Istent: Ha már egyszer kiszabadította Izráelt az egyiptomi nyomorúságból, ne akarja Ő maga elpusztítani. Ne mondhassák a pogányok, hogy az Úr nem szabadító, hanem veszedelembé vívő Isten. Emlékezzék vissza az Úr a pátriarcháknak tett esküjére, amelyben megígérte, hogy utódaik sokasága birtokba veheti majd Kánaán földjét. – Olyan imádságos tusakodás ez, amilyenre csak az Istennel igazi lelki közösségben élő ember képes, önzetlen szívvel és nagy emberszeretettel, ahogyan könyörgött egyszer Sodoma népéért is az „Isten barátja”, Ábrahám (Gen 18:23 skv.).

2 Móz. 32,15–29. Mózes haragja és ítélettartása.

Abból, hogy Mózes közbenjáró imádsággal igyekezett elfordítani az Úr ítéletét Izráel fölül, még nem következett, hogy ő maga is szemet hunyt volna a bálványimádás vétke fölött. Nem Isten helyett ugyan, de a maga felelős vezető helyzetéből következően meg kellett torolnia a vétket. Az erről szóló leírás első fele (15–18 v.) párhuzamos a 31:18 és a 32:7–8 tartalmával. Az Istentől kapott kőtáblákkal a kezében (vö. 24:12 magy.) lefelé jövet a hegyről Józsué volt a kísérője (24:13). Az aranyborjú körüli orgia hangja felhallatszott hozzájuk, amiről Józsué, a hadvezér (17:8–13) először azt hitte, hogy harci zaj, talán megint megtámadták Izráelt. Mózes azonban már tudta, hogy „danolás hangja” az. Az a

rettenetes harag fogta el, amely dühében tör-zúz. Először összetörte a drága erekélyét, a törvénytáblákat, ami a szövetség hamari felbomlásának a jele volt. Azután az aranyborjút égette el, illetve zúzta porrá s vízbe szórva, ezt a vizet itatta az izráeliakkal. Az utóbbi tett nemcsak a dühkitörés következménye, hanem egyfajta „istenítélet”. Hasonlóra példa Num 5:11–31 szertartása: az „átokhozó víz” kideríti a bűnöst, betegséget hoz rá.

Közben nemcsak a vízpróbával kereste Mózes a vétkeket, hanem felelősségre vonta magát Áront, aki távollétében vezetője volt a népnek (21 skv.). Áron válasza, magamentegetése elég gyatra: a népre hárít minden felelősséget, a saját bálványkészítő munkáját pedig ezzel a semleges hangzó mondattal akarja közömbössé tenni: a tűzbe dobtam az aranyat és ez a borjú lett belőle. Annyi biztos, hogy az ábrázolás tökéletes emberi, akárcsak az édenkerti primitív mentegetőzést olvasná az ember. Az igazán ítéletes 25–29 v. szerint a léviták készek voltak Mózes mellé állni úgy is, hogy karddal a kezükben rontsanak a vétkes népre. A táboron keresztül-kasul járó léviták gyilkolásának a leírásánál nem világos, hogy milyen alapon ölték le azokat, akiket levágtak; talán azért, mivel azok nyíltan pártot ütöttek Mózes ellen bálványozásuk védelmében. Mindenesetre egy csomó ember áldozatul esett, típusaként a későbbi vallásháborúk buzgóságának. E szakasznak kétségtelenül okadatoló jellege is van a lévitáknak kiemelt, a későbbi korban az istentiszteleti ténykedésére méltatott szerepével kapcsolatban: ők azok a rettenthetetlen Jahve-hívők, akik nem ismernek testvért és rokont sem, ha az Úr ügyéről van szó. Maga Mózes elismeri, hogy ezzel „avatták fel magukat” (a kifejezés értelméhez olv. 29:9 magy.) az Úr szolgáláivá.

Az aranyborjú imáadásában közönségessé vált azonosítással a pénz, a mammon imádatának a jelképét szokták látni. Tagadhatatlan, hogy az arany csillogása, a vagyon hajhászása sok emberből kiöl minden Isten és emberszeretet (1Tim 6:9–10), de ezenkívül még sok minden odakerülhet az aranyborjú talapzatára és sok minden lehet Istent helyettesíteni akaró bálvány, lehetnek akár olyan emberek is, akiknek a hasuk az istenük (Fil 3:19). Izraelnek ebben a példájában mindenesetre egy vallásos közösség van előttünk, amelyet a bálványimádás megrontott és megosztott, felidéztek magukra Isten haragját, a testvérharcot és oda jutottak, hogy széttörve hevert előttük Isten szövetségének az okmánya. Mindez azért, mert kevés volt nekik a láthatatlan Istenről kapott kijelentés és maguk akartak csillogó bálványt készíteni, hogy rámondhassák: ez a mi istenünk, akit mi teremtettünk és aki elnézi kis játékainkat.

2 Móz. 32,30–35. Mózes könyörséges népéért.

Mózesnek ez az újbóli közbenjárása az Úrnál párhuzamos a 11–14 v.-ben leírttal, csak más módon van megfogalmazva. Kérdéses lehet, hogy miért van rá újból szükség, ha a 14 v. kimondotta, hogy „az Úr szánalomra indult és nem hozta rá népére azt a rosszat, amit megmondott”. A magyarázatot a szövetség okmányának az összetört kőtáblái adják meg. Az Úr nem irtotta ki ugyan népét, de a szövetséget egyelőre felfüggesztette a bálványkészítés miatt. Mózesnek „vissza kellett mennie” az Úrhoz, hogy újra elkérje a törvénytáblákat s velük együtt Istennek a szövetségbe visszafogadó kegyelmét. Mint közbenjáró, először is megvallja népének bűnét és úgy kér bocsánatot. E nélkül a bocsánat és a szövetség megújítása nélkül nem akar élni ő maga sem, életét csak a gondjára bízott néppel együtt tudja elképzelni és elviselni. „Törölj ki engem könyvedből!” – mondja Mózes, ami egy igen régi képet idéz fel. E szerint az élők nevei fel vannak írva Isten előtt egy könyvbe s egy-egy névnek a kihúzása az illetőnek a halálát jelenti (vö. Zsolt 69:29; Ézs 4:3; Jel 3:5).

Az isteni válasz rövid, sőt bizonyos fokig rendreutasító; aki vétkezett, annak kell meghalnia (vö. Ez 18:4.20). Majd eljön a számonkérés ideje, addig pedig tegye mindenki a

kötelességét. Mózes se legyen életunt, hanem vezesse tovább a népét, az Úr pedig megtartja ígéretét és majd angyalával mutatja az utat, amerre menni kell (vö. 23:23). A befejező vers mégis arra mutat, hogy nem maradt egészen büntetlen Izráel ezután a hitbeli kilengés után, bár a szűkszavú mondatból nem tudjuk meg, hogy az „átokhozó víz” hatására (20 v.), vagy a léviták által végrehajtott öldöklésre (28 v.) történik-e célzás. Egy intő részleges csapás után Isten megengesztelődve folytatja tovább megkezdett munkáját szövetségbe fogadott népével, példát adva már itt a pusztában a szövetségmegújítás lehetőségére.

2 Móz. XXXIII. RÉSZ - 2 Móz. 33,1–11. Az Úr sátora Izráel táborán kívül.

A bálványimádás után a szövetség és a szövetséges Isten jelenléte Izráel körében nem maradt valami magától értetődő dolog. E fejezetben ugyan az Úr megújítja ígéreteit, de bizonyos fokig el is határolja magát Izráel táborától. Régi és új motívumok szövődnek itt össze, amelyek végső egyszerűsítésben az Úr szent voltát és a „kemény-nyakú Izráel” gyarlóságát mutatják be, úgy, hogy kettőjük közt ott áll a közvetítő Mózes.

Az 1–2 v.-ben ugyan az Úr megújítja ígéretét arra, hogy elvezeti népét Kánaán földjére, de el is határolja magát tőlük akkor, amikor azt mondja, hogy angyal lesz a vezetőjük, nem Ő maga személyesen. Bár e kijelentésben ítéletesen kevésnek látszik az, hogy az Úr „csak” angyalt küld népe vezetésére, mégis ez az ígéret az Úr gondviselésének a kifejezője marad. Alig valószínű az a racionalista megoldást kereső azonosítás, hogy ez a vezető angyal nem más, mint a Num 10:29 skv.-ben említett Hóbab, aki Izráel vezetője lett, mint a pusztai utak, források, pihenőhelyek jó ismerője. A 4–6 v. annak a kijelentésnek a visszhangja, hogy az Úr nem akar együtt lenni és együtt vonulni Izráellel. A megszorodás jeleként az emberek lerakták ékszereiket, a hivalkodás divatos drágaságait. A 7–11 v. egy önálló hagyományegység, amely az összefüggésbe oly módon tagolódik bele, hogy mivel az Úr nem akar népe között maradni, viszont Mózesrel fenntartja az érintkezést, ezért a táboron kívül felállított sátorban adott lehetőséget arra, hogy Mózes beszélhessen vele, elkérhesse kijelentését. Ezért a sátornak a neve kijelentés, vagy találkozás sátra (olv. 26:1 magy.), ahol a találkozás pillanatában Isten szent jelenlétét egy felhőoszlop jelezte. Ezekkel a találkozásokkal kapcsolatban van elmondva az, hogy nem volt soha senki, akivel úgy beszélt volna az Úr „szemtől szembe”, mint Mózes, amiben az egyébként is nagy lelki élményt jelentő prófétai kijelentésnyerés maximuma hangsúlyozódik (vö. Num 12:8; Deut 34:10). Mózes mellett egyedül Józsuének volt szabad belépni e sátorba, ha vége volt az Úrral való találkozásnak; az ő feladata volt, hogy mint katonaember, őrködjék e sátor fölött (11b v.). A többi emberek csak messziről lehettek szemlélői a sátornak (8 v.). Aki „kereste Urat”, akinek az ügyét tehát Mózes az Úr elé vitte, annak ki kellett mennie a táborból, de persze illő távolságban is kellett maradnia a kijelentés sátrától (7b v.).

Magától értetődően vetődik fel a kérdés, hogy miféle sátor ez, hiszen a szent sátor és tartozékainak eddig csak a modellje volt leírva, az elkészítéséről csak a 35 skv. részben lesz szó. A válasz egyszerű irodalomkritikai úton megadható: egy más forrásból vagy hagyományból való ez az aranyborjú-történethez csatolt leírás, amely az Úrnak bizonyos fokú elzárkózását akarja következményként érzékeltetni. Sőt talán azt mondhatnánk, hogy az egykori történeti valóságnak jobban megfelel egy ilyen egyszerű sátornak a kijelentés helyeként való ábrázolása, mint a Papi forrás nagyszabásúra méretezett, az istentiszteleti ceremóniálék későbbi templomi rendjéhez alkalmazott leírása. Az ’óhál mo’éd elnevezés is helyénvalóbb itt, Mózesnek az Úrral való találkozásainak színhelyeként, mint ama „hajléknál” (26:1), amely az Úrnak és az istentiszteleteknek az otthonául szolgált. Problémát jelent természetesen a 7 v. fogalmazása: Mózes fogta „a” sátrat és felvonta azt a táboron kívül, mert ebből az a következtetés volna levonható, hogy ilyen szent sátor már

eddig is volt, holott erről említés nem történt (a 16:34 későbbi időre vonatkozhatik). Az eredeti szöveg megengedi ezt a fordítást: „Mózes fogott egy sátrat...” – s az esetben itt van az eredeti szent sátonnak, mint vándorszentélynek a felállításáról, használatba vételéről először szó. Ebben a sátorban kerül majd elhelyezésre a szövetség alapja, a két új kőtáblára vésett tízparancsolat, és ennek a sátonnak az eredeti rendeltetése alakult át a későbbi papi hagyomány leírásában úgy, hogy az a jeruzsálemi nagytemplom típusává lett.

2 Móz. 33,12–23. Mózes az Úr dicsőségét kívánja látni.

A következő részletek szinte illusztrálják a 11 v.-ben mondottakat, hogy ti. Mózes az Istennel való találkozás pillanataiban milyen közvetlenséggel, szinte merészséggel beszélt vele. Mózes itt afölött alkudozik, hogy az Úr valamilyen közvetlenebb, személyesebb formában jöjjön az Ő népével, mint amilyent az előbb mondott. Amikor Mózes nyugtalanságot mutat amiatt, hogy az Úr csak általánosságban beszélt arról, aki vezetni fogja őket, de nem ismertette meg vele, hogy ki az, az Úr azzal nyugtatja meg, hogy az Ő „orcája” lesz az, aki velük megy. És ez valóban teljes megnyugvást jelent Mózesnek és népének. – Ez a beszélgetés nekünk szokatlan, elvont és sajátosan ószövetségi theologiai jellegű. Az Úr „orcája”, vagy „színe” a szó alapformájában antropomorfizmus (de nem bálványszobor-analógia alapján értendő meg). Az Úr orcája az ő kegyelmes odafordulásának az egyik kifejezése (Num 6:25–26), mint gondolati vagy szemléleti hasonlathoz egyaránt hozzátartozik az uralkodói kegy és a napnak a fénye. Mindenesetre az Úr orcájának a vezetése az Úr kegyelmes és személyes gondviselő jelenlétét ószövetségi gondolkörben jobban kifejezi, mint az Úr angyaláról mondott ígélet.

Az Úr orcája mellett személyes jelenlétének egy másik szemléletes theologiai kifejezése az ő dicsősége. Szemléletes, mert ahogyan a kábód szó fordításai mutatják (doxa, gloria, dicsfény) valami rendkívüli fényjelenségre, napnál vakítóbb mennyei fényességre gondoltak vele kapcsolatban. A dicsőség tehát nemcsak a maiestas elvont értelmű megnevezésére szolgál, hanem az Úr jelenlétének a közvetett kifejezésére is. Mindkettőnek – az Úr orcájának és dicsőségének – különös jelentősége van a kultuszi theofániák leírásában.

Mózesből különös merészség volt azt kérni, hogy megláthassa ezt a dicsőséget. Az Úr orcáját vagy dicsőségét szemtől-szembe élő ember nem láthatta, az említett rendkívüli fényességet el nem viselhette – ez volt az ószövetségi kor embereinek a meggyőződése. Mózes kérése egyébként nem merő kíváncsiság, ő annak a bizonyítékát akarta látni, hogy valóban jelen van és vezetni fogja őket az Úr. Az Úrnak Mózes iránti rendkívüli jóindulatát szemlélteti az, hogy közvetve ugyan, de teljesítette kérését. Kész volt elvonulni előtte s amint a leírás mondja egy kőszikla hasadékába állította addig, hogy bántódása ne legyen, sőt „kezével betakarta”, óvta, azután pedig megengedte, hogy utána tekinthessen. Ennek az ígéletnek és teljesedésének racionálisan elképzelhető leegyszerűsítését nehéz megadni. A Sinai-hegyhez fűződő theofániák hagyományköréből ismerjük Illés próféta találkozását az Úrral ugyanezen a hegyen (1Kir 19:11 skv.). Itt olvasunk olyan természeti tüneményekről, mint kísérőjelenségekről, amelyek elől a kőszikla hasadékába kellett húzódnia, hogy el ne sodorják az embert. E jelenségek részbeni magyarázatul szolgálnak az Úrral való találkozás szent élményéhez, amely utóbbi azonban pusztán fizikai vagy lélektani elemzéssel nem magyarázható.

Abban a párbeszédben, amelyet az Úr itt Mózesrel folytat, legkiemelkedőbb mondat a 19b v., az a kijelentés, hogy „kegyelmezek, akinek kegyelmezek, és irgalmazok, akinek irgalmazok”. Az Úr nevének a „kikiáltásával” kapcsolatban hangzik el ez a mondatpár, s szerkezetük önkéntelenül is emlékeztetünkbe idézi Ex 3:14-et, a Jahve név kijelentését,

illetve etimológiáját. Ahogyan a „vagyok” kijelentés magában hordozza azt a gondolatot, hogy az Úr ott van mindig, ahol szükség van rá, és vele van azokkal, akik Őt segítségül hívják, ugyanúgy e mondatpár is tartalmazza azt, hogy az Úr megjelenéseiben, cselekvéseiben mindig kész a kegyelemre és irgalomra. Igaz, hogy a vonatkozó névmás közbeiktatása itt is jelent bizonyos tartózkodást, az isteni szuverenitás kifejezését és annak a jognak a fenntartását, hogy Ő akkor és ott akar kegyelmet gyakorolni, amikor és ahol az Ő szerinte helyénvaló. Erről az isteni szuverenitásról még sokszor beszél a Szentírás, különösen amikor arra akar megtanítani, hogy Isten nem idézhető meg mechanikusan vagy konfidens módon, és hogy Ő nem mindig a nekünk tetsző módon gyakorolja kegyelmét. El kell fogadnunk, hogy akik az Istent szeretik, azoknak minden javukra van. – Visszatérve azonban e bibliai részlet szituációjához, Mózesrel szemben valóban rendkívüli, kivételes kegyelmet gyakorolt az Úr, amikor kérésére elvonult előtte dicsőségével, hogy meggyőzze jelenlétéről és továbbvezető szándékáról.

2 Móz. XXXIV. RÉSZ - 2 Móz. 34,1–9. Mózes újból felmegy a Sinai-hegyre.

A tízparancsolat kőtábláinak összetörése a szövetség felfüggesztését példázta, az új kőtáblák előkészítése és az Úr parancsainak újbóli kijelentése viszont a szövetség érvényesítését jelenti. Annak az igének az illusztrációja ez, amely szerint „az Úr irgalmas és kegyelmes Isten, hosszútűrő, hűsége és igazsága nagy” (6 v.). Az Ószövetségnek egyik leggyakrabban előforduló aranymondása ez, amelynek az a legörvendetesebb tartalmi igazsága, hogyha mi hitetlenkedünk is, az Isten hű marad. Hű marad ti. üdvözítő szándékához, amelynek egyik eszköze a szövetség is. Az 1–7 v. az események továbbfűzésében ugyan, de párhuzamos a 19:10–25-ben foglaltakkal. Itt is maga elé szólítja Mózes az Úr, a népnek viszont megtiltja, hogy a Sinai-hegyhez közel menjen. Itt is felhőben száll le az Úr a hegyre, de továbbvivő mozzanat az, hogy ez a leszállás, megjelenés Mózes kérésének a teljesítése is. Dicsőséges megjelenéséből a 33:19 tartalma emelkedik ki: az Úr nevének a kikiáltása mindazokkal a jelzőkkel együtt, amelyeket már fentebb idéztünk, kiegészítve a 2. parancsolathoz fűzött ígérettel és fenyegetéssel: hűséges marad ezerízíg, de a bűnt megbünteti harmad- és negyedízíg. Ez a kettős kiegészítés okozza azt, hogy a 6b v. aranymondását – a helyzetnek megfelelően – majd az irgalmasság, majd az ítéletes komolyság jegyében idézi az Írás (Zsolt 103:8 skv.; Náh 1:3). – A 8–9 v. ismét Mózesnek a népéért közbenjáró könyörgését írja le. Nem hiányzik itt sem az őszinte bűnbánat, de az Úr irgalmához való fellebbezés sem, a szövetség fenntartása érdekében: „Tégy tulajdonoddá (= választott népeddé) bennünket!”

2 Móz. 34,10–28. A szövetséghez fűződő újabb törvények.

Amilyen szerepe volt az alapvető szövetségekötésben a tízparancsolatnak és a Szövetség Könyve törvényeinek (20–23 r.), olyan helyzete van az újra érvényesített szövetségnél a soronkövetkező törvényeknek (10–26 v.). Ezt a gyűjteményt egy időben nevezték „jahvista dekalógusnak” is, szemben a 20 r. „elóhista tízparancsolatával” s így részben az utóbbinál régebbinek is tartották. Ez így magában véve túlzott feltételezés, mert csak bizonyos szelektálással lehet tíz alaptörvényt kiválogatni, amelyek szemmel láthatóan (részben deuteronomista) kibővítéssel vannak ellátva. Elég legyen megállapítani annyit, hogy itt is egy törvénycsoport van együtt, mégpedig kultuszi törvények gyűjteménye, amelyek szintén szemléltetik azt, hogy a szövetség kétoldalú kötelezés, annak hatályosságához, tehát a belőle fakadó áldásokhoz az ember hűsége is megköveteltetik. Talán nem véletlen, hogy épp az aranyborjú-történet után következik egy olyan törvénygyűjtemény, amely kultuszi követelményeket támaszt a szövetségbe fogadott Izráellel szemben. Végül jegyezzük meg, hogy e törvények részben – esetleg más összefüggésben – már előfordultak az Exodus könyve törvényadó részleteiben.

A 10–11 v. bevezetése a szövetségen kívül olyan csodákat ígér Izraelnek, aminőket még nem látott a világ. E csodák mibenléte a kánaáni népek legyőzésében, az ígéret földjének birtokbavételében válik láthatóvá. Ez a kiválasztó ígéretnak különben is egyik legfontosabb része: Izrael nálánál erősebb népeket fog legyőzni s ez nem történhetik meg az Úr csodás beavatkozása nélkül (vö. Deut 7:7.16–21). A soronkövetkező kultuszi törvények a honfoglalás és letelepedés utáni időre szólnak és mindeneelőtt óva intenek azzal a veszéllyel szemben, amit az őslakókkal való összekeveredés hozhat magával. A velük való szövetkezés, barátkozás tilalmát lásd 23:32–33-ban. – Oltáraikat és egyéb kultuszi tárgyaikat ki kellett volna pusztítaniuk a honfoglalóknak (13 v.). Legitim oltár (a kultuszi központosítás előtt) csak az lehetett, amelyen az Úrnak áldoztak az általa adott rendtartás szerint. A szent oszlopok, eltérőleg az azonos nevű emlékkövektől, aminőket a pátriarchák, sőt a vándorló és honfoglaló nép is állított fel (Gen 28:18; Ex 24:4; Józs 4:5–9), Baal – vagy más férfi – isten tiszteletére voltak állítva, a bálványfák pedig Kánaán legnépszerűbb istennőjének, Aserának a kultuszát szolgálták, összekapcsolva Kánaán termékenységvallásának orgiáival. Ezeket is ki kellett volna irtani, mert a kánaáni kultusz erkölcsi lazasága vonzó lehetett az izráéli istentisztelet viszonylagos puritánságával szemben; ez a kánaáni kultusz sokszor lett csapda, megejtő háló, amely törbe csalta Izraelt (vö. Jer 3:6–9; Hós 4:13–14 stb.). A 14 v. a 2. parancsolat rövidebb változata, a 15–16 v. pedig e törvénnyel összefüggésben a kánaániakkal való összeházasodást azért tiltja, mert ezen a réven az izráéli házaspár pogány élettársával együtt esetleg részt vehetett a pogány áldozati ünnepeken. Ez az összeházasodási tilalom pesszimistább az apostoli reménységnél (1Kor 7:12–14), de hogy a veszélyt reálisan látja, azt olyan példák illusztrálják, mint Num 25:1–3; 1Kir 11:1–8; Jer 7:17–18 stb. Végül a 17 v. a teljes kiegészítője a 2. parancsolat tilalmának, a szóhasználat annyiban más, hogy „faragott” bálványok helyett fémből „öntött” szobrokat említ.

Az ünnepek sorában egészen sajtáságos az, hogy a 18 v. a kovásztalan kenyerek ünnepét írja elő, amely a földműveléssel összefüggő hálaünnep (vö. 23:15), viszont a 19–20 v. kiegészítése az elsőszülöttek odaszenteléséről szól, ami a páskához tartozik (vö. 13:12–15), a páskát azonban e törvény nem említi. A 21 v. a szombati nyugalmi nap megtartását írja elő (vö. legutóbb 31:12–17). A 22 v. a „hetek ünnepét” rendeli el, a páskától számított hétszer hét nap elteltével, vö. 23:16 magy.

A 23–24 v. az évenkénti három zarándokünnep megtartását írja elő (vö. 23:14), kiegészítésében megnyugtatót akar adni az embereknek arra nézve, hogy az ünnepre zarándoklás ideje alatt nem fogja senki erőszakkal kisajátítani a távollevőnek a birtokát, mert bőven lesz földje mindenkinek.

A 25–26 v. megegyezik a 23:18–19 v.-sel, magyarázatát lásd ott.

A 27–28 v. a szövetség újbóli érvényesítéséről ír, ami egyben az elbeszélő keret kiegészítő része. Kérdéses csak az, hogy mire vonatkozik ez a felhívás: „Írd le ezeket az ígéket!” A folyamatos szövegösszefüggés az éppen felsorolt kultuszi jellegű törvényekre utalna vissza, a 28 v. viszont azzal zárja e szakaszt, hogy (Mózes) „felírta a táblákra a szövetség ígét, a tíz ígét”, amely utóbbi a tízparancsolat eredeti elnevezésének számít. – Talán nem kellene túlzottan kihangsúlyozni az „ezeket” szónak a közvetlen maga mögé utaló jellegét, inkább arra kellene gondolni, hogy Mózes az összetört táblák helyett újakat vitt magával azért, hogy a tízparancsolat ígét még egyszer leírassanak. Van ugyanis bizonyos következetlenség abban, hogy az 1 v. szerint újból „maga az Úr” akarja felírni a törvényeket a kőtáblákra, itt viszont mégis Mózessel végezteti el azt. Ha nem irodalomkritikai úton akarjuk a problémát megoldani, tehetnénk egy olyan megfigyelést, hogy az első nagy ünnepélyes szövetségkötéshez képest (19; 24 r.) itt egyszerűbb, szerényebb formák közt történnek a dolgok. Egyszerűbb volt a leírás az 1–7 v.-ekben is, a

szövetségekötést itt nem kíséri ünnepi áldozati vendégség, mint 24:9–11-ben, ellenkezőleg Mózes maga is böjtöl. (A böjt jellegzetes 40-es számához vö. 1Kir 19:8; Mt 4:2). Végül a tíz ige felírása is Mózes feladatává vált ehelyütt, ami persze azoknak az isteni parancs értékéből semmit sem von le. (Más a deuteronomista hagyomány, vö. Deut 10:3–4).

2 Móz. 34,29–35. Mózes arcának ragyogása.

A befejező részlet egy rendkívüli tüneményt ír le, amit röviden úgy jellemezhetünk, hogy az a „dicsőség” (vö. 33:18), amelynek a fénykörében Mózes tartózkodott, viszatükröződött az arcán, amikor újra megjelent népe között. Valamilyen „riasztó szép” látvány lehetett ez a sugárzó arc, annyira, hogy az emberek féltek közel menni hozzá. – Ennek a sugárzásnak a héber szava a qārān = „szarv” szó igei megfelelője, amely a sugárzó nap rajzos ábrázolásáról van véve, mintha a napkorongot szarvak vennék körül. A Vulgata azonban a qārān gyöknek a „szarv” szóval való kapcsolatát megtartva szarvakkal látta el Mózes arcát (cornuta est), innen vannak az olyan különös Mózes-portrék, amilyen Michelangelo közismert szobra. – Helytelen ez az ábrázolás éppúgy, mint az a magyarázat, hogy Mózes talán valamilyen álarcot (bikamaszket) viselt.

A Mózes ragyogó arcához fűződő hagyomány azután még úgy bővült, hogy valahányszor Mózes az Úr színe elé ment (a 33:7–11-ben látott sátorba), utána mindig ez a földöntúli fény sugárzott róla. Hogy tehát elviselhető legyen arcának a látványa, egy fátyolt borított magára s úgy beszélt népéhez. Ez a fátyol, illetve lepel jelképezte azt, hogy az izráeliek nem bírtak szembenézni az Úr dicsőségének még a visszfényével sem, ami ugyan Mózes magasra emeli honfitársai fölé, egyben azonban az utóbbiaknak a félelmét, gyengeségét szemlélteti. Ezt a kapcsolódó pontot Pál apostol arra használja fel, hogy az ószövetség meg nem értésének a lepléről, azután pedig az Úr Lelkétől kapott erőről beszéljen, melynek a révén fedetlen arccal szemlélhetjük az Úrnak dicsőségét (2Kor 3:7–18).

Bármiként voltak is ezek a részletek, a döntő nagy tett, a szövetséges kegyelembe való visszafogadás megtörtént és Mózes, ha parancsok kíséretében is, de örömhírt hirdethetett a Sinai-hegyről való visszatértekor népének.

2 Móz. XXXV–XL. RÉSZ

Az Exodus könyvének a hátralevő fejezetei mindazoknak a végrehajtását írják le, amelyekre nézve a 25–31 r.-ben Mózes utasítást kapott. A leírás csaknem szó szerint követi a párhuzamos szakaszok tartalmát, legfeljebb néhány helyen van eltérés, többlet vagy hiány a parancsokhoz képest. Feltűnő, hogy a kultuszi berendezés leírásánál ezek a fejezetek következetesebb sorrendet mutatnak mint az expozíció (pl. 37:25–29). Azt a körülményt pedig már a 29 r.-nél említettük, hogy a papszentelés parancsának megfelelő igazi részletes leírás a Lev 8 r.-ben található.

Az egyes kultuszi tárgyak elkészítésénél a leírásból általában hiányzik az expozíciónak az a néhány verse, amely e tárgyak használatbavételére vonatkozik (pl. 26:30.33–35). Erről ugyanis a 40 r. szól bővebben, amely száraznak tűnő felsorolásjellege ellenére is a tetőpontra emeli ezt a hosszú kultusztörténetinek szánt ábrázolást. Miután Mózes a 39:33–43 szerint mindent megszemlélt és jónak nyilvánított, felállította a szent sátor és helyükre tette a kultuszi tárgyakat. Végül a szentelt olajjal való megkenés révén véglegesen átadta Mózes rendeltetésüknek a szent tárgyakat, felavatta hivatásuk végzésére a papokat is. – A 35–40 r. hosszadalmas ismétlésének a fő jelentősége az, hogy megmutassa: minden az Isten kijelentett akaratának való engedelmisségben történt a kultusz terén és amit az Ószövetség népe kultuszában gyakorolt, az feleletadás Isten előzetesen megmutatott kegyelmes akaratára.

Az egész leírásban a csúcspontot a 40:34 v. képezi, amely elmondja, hogy az Úr jelenlétét jelképező felhő hogyan szállt le a szent hajlékra és hogyan töltötte be azt az Úr dicsősége. Az utolsó versekben a felhő- és fényjelenség leírásának továbbfejlesztésében az Úr kegyelmes jelenléte és oltalma fejeződik ki, amely a kiválasztáshitben, a jeruzsálemi templommal kapcsolatos Sion-próféciaik némelyikében is visszatükröződik és hirdeti a választottak gyülekezetének az Úr örökkévaló szeretetét (Ézs 4:4).

LEVITICUS 3 MÓZES 01 - 14 rész magyarázata

MÓZES HARMADIK KÖNYVE (LEVITICUS)

Bevezetés

Mózes harmadik könyvének a latin elnevezése jelzőből vált önálló címmé (az eredeti „Liber Leviticus”-ból, azaz a „Lévítákra vonatkozó könyv”-ből). Jól fejezi ki a könyv tartalmát, ha ti. a „lévita” szót tágabb értelemben vesszük és Lévi törzsét úgy tekintjük, mint amelynek a tagjai voltak Izráel népe közt az istentisztelet végzésére kiválasztott emberek. Egyébként a lévíták tisztéről, valamint a társadalomban és a kultuszban elfoglalt állásáról más-más képet festenek a régebbi történeti könyvek, továbbá a Deuteronomium, majd Ezékiel 44. része és a Krónikák könyvei (pl. Bír 17:7 skv.; Deut 14:29; 16:11; 1Krón 23. r.). Kitűnik ezekből, hogy a közrendű lévítáknak régebben inkább esetleges papi állásuk, későbbben pedig a hierarchia rendjébe betagolt, de a kultuszi teendők végzésében alsóbbrendű szerepük volt. Ezért van néha külön kiemelve a „lévita papok” elnevezésben a magasabb rang (Deut 17:9 stb.), egyébként azonban a papok és a lévíták rang szerint meg vannak egymástól különböztetve. Az áldozó papokat csak végső leszármazás szerint nevezik „Lévi fiainak” (Deut 21:5), egyébként az „Áron fiai” megkülönböztető jelző illette meg őket.

A Leviticus könyve kifejezetten az áldozó papság tisztével, kultuszi és egyéb teendőivel foglalkozik. A könyv tartalmát jól jellemezhetjük a „Mózes áldásai” néven ismert orákulum-gyűjtemények a Lévi törzsére vonatkozó részletével: „Tanítják végzéseidre Jákobot és törvényeidre Izráelt. Illatáldozatot tesznek eléd és teljes áldozatot oltárodra”, (Deut 33:10). A papoknak kiváltságuk volt az áldozatok bemutatása, kötelességük pedig az, hogy tórát = tanítást, eligazítást nyújtsanak népüknek, a mind jobban differenciálódó törvények és rendelkezések ismerete alapján. Részben az utóbbival volt kapcsolatos a rituális értelmű szentség eszményére való nevelés, a szent és profán, a tiszta és tisztátalan dolgok és állapotok tudatos megkülönböztetésével (Lev 10:10–11). Ezeknek az alapvető szempontoknak a figyelembevételével a következőképpen tagolhatjuk a Leviticus tartalmát:

1–7. rész: Az áldozatok bemutatásának rendje.

8–10. rész: A papok felszentelése.

11–15. rész: A rituális tisztasággal kapcsolatos előírások

16. rész: A nagy engesztelési ünnep szertartásai.

17–26. rész: A „Szentség Törvénye” c. gyűjtemény.

27.rész: Függlék.

A könyv tartalmának az átolvasásánál kiderül, hogy először is nem tartalmaz történeti elbeszéléseket, legfeljebb helyenként kultusztörténeti ábrázolást ad, azután az, hogy a túlnyomórészt törvényi anyag bizonyos csoportosításokban áll előttünk. A hasonló tartalmú tövényeknek ez a csoportosítása azután olyan sematikus jellegű, a formulázás olyan

jellegzetes, hogy az egész Leviticus stilisztikailag a Pentateuchos bevezetésében említett Papi Irathoz sorolható. E magyarázat írója szerint ma is el lehet mondani Bertholet Leviticus-kommentárja bevezető soraiból a következőket: „A Leviticus eredetének kérdésére az elképzelhető legegyszerűbb válasz adható: Az egész Leviticus a Papi Irathoz tartozik... Nem új dolog azonban az, hogy a Papi Irat esetében nem egyetlen szerzőre gondolunk, hanem egy tágabb írói körre”. Annyiban változott ugyan a helyzet, hogy a magyarázók ma már az „eredet” kérdésénél nem az egésznek az írásba foglalására vannak tekintettel, hanem messzebbre visszanyúlva azt a tradicionális háttérrel elemzik, amelyből kinőtt a kultuszi-rituális törvények szövevénye. Mindenekelőtt el kell ismernünk, hogy bár a papi irodalmi feldolgozás a fogság utáni korba teendő, ez az írói kör régi szokásokat és elveket kodifikálhatott. Hiszen pl. az áldozati kultusz is igen régi, szakkifejezései pedig megtalálhatók nemcsak az Ósz-ben, hanem más sémita népek nyelvében is. Alapjában véve régi anyag átdolgozásáról van tehát itt szó, amely átdolgozás azonban tekintettel volt a fogság utáni templomban folyó istentiszteletre.

Azt mondhatjuk, hogy végeredményben az egész könyv, annak mindegyik része valamilyen módon az istentisztelettel foglalkozik, akár az áldozatok, akár az áldozó személyek, akár az ünnepek, akár a rituális tisztaság témája (egészen a gyülekezetbe való bebocsátást vagy onnan kizárást feltételező betegségekig) álljanak is a középpontban. Az istentisztelet minden vallásban, az Ósz népénél is, az a nagy esemény, amelyben az ember a kijelentésben magát megismertető Isten elé lép hódolatával. Az istentiszteletnek, a kultusznak a theologiai jelentőségét e helyütt hosszadalmasan nem tárgyalva, elég hangsúlyozni, hogy a kultuszra nem Istennek van szüksége, hanem az embereknek, Isten csak a kegyelmes elfogadója az ember tiszteletének, ilyenkor válik pl. az áldozat „kedves illattá” Isten előtt (1:9.13.17 stb.). Kain és Ábel áldozata óta azonban látható, hogy Isten valóban kegyelme és lélekbe látó igazsága szerint fogadja kedvesen az istentiszteletet. Az istentisztelet látható vagy hallható külsőségek mellett megy végbe, de e külsőségekhez hozzátartozik az ember teljes odaadása. Ezt példázzák egyébként az egyes szimbolikus cselekmények is.

Irodalom.

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: A. Bertholet 1901, A. Noordtjij 1955 (2. kiad.), W. H. Gispen 1950, M. Noth 1962, N. H. Snaith (Peake) 1962.

3 Móz. I. RÉSZ - 3 Móz. 1,1–17. Az égőáldozat bemutatásának rendje.

Az 1 v. emlékeztet azokra az ígéretekre, melyek szerint az Úr a kijelentés sátrából közli időnként utasításait Mózesen keresztül (Ex 29:43; 34:7–11). Ezzel tagolja be a P író, illetve szerkesztő a Leviticus áldozati törvényeit a Sinai-hegy körüli táborozás kultusztörténeti eseményei közé. Az alapgondolat az, hogy ha az Úr kegyelmesen elfogadja az istentiszteletet, akkor utasításokat is ad annak a jó rendjére nézve, hogy ne forduljon elő sem Isten rosszállását kihívó, sem az emberek botránkozására szolgáló dolog.

Az ószöv.-i istentiszteleti cselekményekben középponti jelentőségű volt az áldozat, elsősorban az állatáldozat. Ezeknek is több fajtájuk volt aszerint, hogy milyen szándék indította áldozatra az embert vagy a gyülekezetet. Ennek megfelelően más-más az áldozatoknak az elnevezése is. A legfőbb, legértékesebb az égőáldozat, amelynél az állatot mindenestől elégették az oltáron, tehát odaadták az Úrnak. Áldozati állat lehetett – a többi áldozatoknál is – szarvasmarha, juh (vagy kecske), szegény emberek részéről egy pár gerlice. Fő követelmény volt az, hogy hím és teljesen „hibátlan”, tehát nem beteg vagy nyomorék állatot kellett bemutatni. Az áldozat akkor igazi, ha az érték, nem pedig másra már nem használható, eldobni való, filléres holmi. (Olv. Mal 1:7–8.13).

Az áldozat bemutatásánál külön szerepe volt a laikus áldozó embernek, aki a szent helyre „odavitte” (hiqríb, összefügg vele a qorbán = áldozati vagy fogadalmi adomány, vö. Mt 27:6) az áldozati állatot, sőt le is vágta azt, továbbá elvégezte a szertartásos mozdulatot: a kéznek az állat fejére helyezését, végül néhány közönséges munkát, az állat lenyúzását és feldarabolását. Külön szerepe van azután a papságnak, „Áron fiainak”, akik az oltár körüli szertartásokat végezték. Csak ők nyúlhattak a vérhez, amelyet az oltárra kellett hinteni (a vér jelentőségét ld. Lev 17:11-nél), ők gyújtották meg az áldozati tüzet és ők égették el az áldozati állatnak az oltárra sorba rakott darabjait. Mert a régiek gondolata szerint az így füstté vált áldozat testetlenül szállt fel az égbe, hogy Istené legyen az, amit neki szántak.

Az áldozati rítus e szertartásos végrehajtásánál tehát egyaránt tevőleges részt vett a laikus áldozó és a hivatásos papság. Ez a leírás egy olyan korszakra utal vissza, amikor még nem volt kisajátítva az áldozatbemutatás minden részlete a papságnak, illetve a közrendű lévítáknak. Az áldozati szertartások közül egyik legnevezetesebb mozzanat az, amikor az áldozó ember jelképes mozdulattal a levágandó állat fejére teszi a kezét. A kézzel való érintés mindig valamilyen átvitelt fejez ki. Emberek esetében áldásnak, kharizmatikus erőknak a továbbadását jelentette (Deut 34:9; ApCsel 6:6 stb.), állatok esetében olykor a bűnök átruházását (Lev 16:21), annak a kifejezését, hogy az áldozati állat az áldozó ember helyett hal meg. Ez azonban csak speciális eset. Az égőáldozat nem feltétlenül bűnért való áldozat, a kézzel való érintés jelentősége tehát sokszor csak az, hogy vele az áldozó ember kifejezi, hogy az áldozat az övé, ő az, aki Isten elé állítja magát az áldozatban.

A juh- és kecske-áldozat szertartása azonos a szarvasmarha feldolgozásáéval, kivétel az, hogy elmarad a kézzel való érintés mozdulata. A galambfélék feláldozását egészen a pap végezte, megfelelő szertartásos eljárással. Mindezek „kedves illatul” szolgáltak az Úrnak: antropomorfisztikus kifejezés ez egy ősrégi, Izrael előtti gondolkozásmódból (vö. Gen 8:21), de amelyet megőrzött még az ÚSz is (vö. 2Kor 2:15 „Krisztus jó illatja vagytok”).

3 Móz. II. RÉSZ - 3 Móz. 2,1–16. Az ételáldozat bemutatásának rendje.

Az ételáldozat héber nevének (minháh) a jelentéstartalmáról van szó a Régiség-tani bevezetésben is (V. 3.), de itt is megemlíthető, hogy az eredetileg általános „adomány, ajándék, adó” jelentés a fogság utáni kor kultuszi nyelvén lett speciálisan ételáldozattá. Pontosabban növényi, vagy termés-áldozatnak kellene neveznünk, hiszen az állatáldozatok elfogyasztásra kerülő része is étel, Luther óta azonban az ételáldozat elnevezés e termés-áldozat szakkifejezése lett a modern nyelvekben. Ez áldozatfajta jellegét a hálás tartozás szabja meg: a föld terméséből a földművelő ember valamit visszaad a termést adó Istennek. Az áldozat anyaga háromféle: finom liszt, az abból sült kenyér, vagy pörkölt gabona. Az áldozat bemutatásánál „Áron és fiai”, a papok teljes közvetítő szerepet vittek, mivel csak ők léphettek az oltárhoz, ennek ellenében az áldozatra vitt ételből megvolt a részesedésük. A lisztből, kenyérből, gabonából egyaránt csak egy maroknyit égettek el az oltáron, ennek a neve 'azkaráh, amit általában „emlékeztető résznek” szoktak fordítani (Vulgata: memoriale). A zákar igegyökben benne van a „megemlékezés” valakiről vagy valamiről (Gen 19:29; Ex 20:8), az ÚSz-nek egyik klasszikus helye pedig azt mutatja, hogy mindvégig megmaradt az a hit, miszerint az Istennek szentelt áldozat, továbbá az imádság és jótékonyág „emlékeztető” szereppel bírt Istennél (ApCsel 10:31).

Az áldozatul vitt ételnemű többi része a papságé lett ugyanúgy, mint egyes állatáldozatoknál. Papi javadalom volt ez, amely a hagyomány szerint azt volt hivatva pótolni, hogy Lévi törzse nem kapott földbirtokot Kánaán felosztásakor. E javadalomban, az áldozati hús, vagy liszt és kenyér juttatásában az a lelki ígéret fejeződött ki, hogy „az Úr

lesz az ő örökségük” (Deut 18:1–2). A papságnak ily módon jutott élelem azonban „igen szent” volt. A héber qodás qodásím felsőfok, amelyet a templommal vagy a szent sátorral kapcsolatban szentek szentjének szoktunk fordítani, itt a különösképpen szent jelleget fejezi ki, mivel ez az eledel is az istentisztelet körébe került. Maguk a papok is csak „magukat megszentelve”, tehát Istennek tetsző tiszta állapotban fogyaszthatták, illetéktelen személyek pedig egyáltalán nem ehettek belőle.

Az ételáldozathoz, akár liszt, akár a belőle bármilyen sütési móddal (4–7 v.) készült kenyér volt az, olajat és tömjént kellett tenni. Az utóbbi az egyszerű illatáldozat anyaga volt, egyfajta illatos gyanta, amelyet a szentélyben álló oltár tűzébe szoktak szórni.

Az áldozati rendtartáshoz a 11–16 v.-ben néhány megjegyzés fűződik. Egy-két rendkívüli esettől eltekintve nem volt szabad pl. kovással készült kenyeret áldozatul vinni, mézet sem volt szabad a sütésnél használni, lévén az utóbbinak is erjesztő hatása. A tilalom oka bizonyára ősrégi hiedelmekkel függ össze, amikor féltő tartózkodással észlelték a kovász erjesztő, bomlasztó hatását, amely a tészta eredeti állapotát megváltoztatta (hosszabb idő múltán romlottá tette). Ez az idegenkedés még egészen késői korban is kifejeződött közmondás-szerű, ominózus értelmű hasonlatokban (olv. Mt 16:6; 1Kor 5:6).

Annál fontosabb volt viszont az, hogy sót kellett tenni az áldozati ételhez: ez volt „az Istennel való szövetség sója”. Az ételt megízesítő só a szövetség jelképeként jelenik itt meg: a kiválasztottság, a tanítvánnyá létele kötelezésének a képe (Mt 5:13). Abból, hogy a sónak a kultuszban ilyen fontos szerepe volt, kitűnik, hogy az Istennel való szövetség egyik leglényegesebb dokumentálója maga az istentisztelet (vö. még Num 18:19; Ez 43:24).

3 Móz. III. RÉSZ - 3 Móz. 3,1–17. A békeáldozat

Az ószöv.-i istentiszteletben az áldozatok túlnyomórésze állatáldozat volt, a célnak és a jellegnek megfelelően különböző elnevezésekkel. Legegyszerűbb név a zäbah, amely magába véve csak az állat-levágást fejezi ki. Az 1 r.-ben tárgyalt „egészen égő áldozattal” szemben itt, a 3 r.-ben, olyan áldozatfajtaról van szó, amelynél, az állatnak csak egy részét égették el az oltáron, a hús többi részét az istentiszteleten résztvevők közösségben elfogyasztották. Ennek az áldozatnak a teljes neve zäbah selámím, vagy egyebütt csak egyszerűen selámím. Az utóbbi szó fordításánál, különböző megoldásokkal találkozunk (már a Septuagintában is). Tagadhatatlan, hogy gyakran hálaadó, örvendező jellege van, előfordul azonban, hogy gyászban, szorongatott helyzetben került bemutatásra (Bír 20:26; 1Sám 13:9), ezért nem fordítható egyszerűen hálaáldozatnak. A közösségi áldozat elnevezés arra a mozzanatra van tekintettel, hogy a szertartást ünnepi étkezés követte. Legegyszerűbben megérthető fordítása és magyarázata a szónak a selámím-ban benne levő sálém tő, amely kifejezi a békességet, vagy annak helyreállítását. A békeáldozatban kifejeződik az Istennel való megbékélés, csak ennek az alapján lehettek az áldozatban résztvevők „asztalközösségben” Istennel. Az áldozati ceremóniák általában azonosak az égőáldozatnál látottakkal. A véren kívül az oltárra viendő volt az állat hája és veséje, ezek az Urat illették (a vesék külön említése ősrégi animisztikus gondolattal függ össze, mely szerint a vese is lélekhordozó, az élet fennmaradásának különleges szerve. Hasonló jelentőségű pl. Zsolt 7:10; 16:7-ben stb.). Az állat többi húsát az áldozók közössége fogyasztotta el. A békeáldozatban lehetnek olyan mozzanatok, amelyek emlékeztetnek az Újszövetségben Krisztusnak a megbékéltető áldozatára (Kol 1:20) és az arra emlékeztető úrvacsorai közösségre. A részleteket illetően azonban nem volna helyes messzemenő azonosításokhoz fogni és az egésznek a sákramentális jellegét keresni, mert az ószöv.-i istentiszteletben az ember hozza az áldozatot, keresve a békességet és közösséget Istennel. Az úrvacsoránál viszont maga Isten az, aki az úrasztalához hívogatva felkínálja Jézus teste és vére jegyeit azoknak, akik megigazolást és hit által békességet nyernek tőle (Róm 5:1). E kétféle vendégségben a kiindulópont és az irányvonal tehát ellenkező.

Az azonban bizonyos, hogy az ószöv.-i áldozati vendégséghez nem tartozott hozzá valami különleges mágikus erőnyerés gondolata, ellenben kifejezése volt az Istennel és emberekkel való megbékülésnek (az utóbbival kapcsolatban még él a régi gondolat és szóhasználat Mt 5:23–24-ben).

3 Móz. IV. RÉSZ - 3 Móz. 4,1–35. A vétekáldozatok.

Az előző fejezetek az áldozat alapformáit, a bemutatás módját írták le. A következő 4–5. részben további állatáldozatokról van szó, amelyek azonban speciális jelentőségűek, amit a név és a bemutatás módja jellemez. Más-más az eljárás aszerint is, hogy ki és milyen okból tartozik bemutatni az áldozatot. A vétekáldozat (hattá't) héber neve ugyanaz, mint magáé a véteké. A héber szó alapjelentése érdekes módon hasonlít a magyar vétek szó etimológiájához: a cél elhibázása, elvétele, ami erkölcsi vonatkozásban helytelen, a törvénnyel ellenkező magatartás. Mint ilyen, Isten vagy ember elleni bűn, s ezt vétekáldozattal kellett jóvátenni. – Feltűnő, hogy a 4. részben csupa olyan vétségekről van szó, amelyeket egy személy, vagy a közösség nem szándékosan követett el, hanem „történetesen”, a vétkes tudtán vagy akaratán kívül esett meg vele, ennek a jelzője a héber bisegágáh (2 v.), hasonlóakról van szó a Num 15:22–31-ben is.

Négy különböző esetet sorol fel a törvény. Az első eset a „felkent pap”-ra, azaz a főpapra vonatkozik (1–12 v.), ami azért a legsúlyosabb, mert a főpap az Úr előtt nemcsak önmagában, hanem népének-gyülekezetének a képviselőjében is állt, így tette által „népét is vétkessé tette” (3 v.). A gondolat valamivel súlyosabb a mi egyházi felfogásunknál, mert az ószöv.-i főpap, éppen mint áldozó és közbenjáró, népe bűnét hordozta, funkciója pedig az volt, hogy e bűnt levegye népéről, nem pedig az, hogy maga is nagyobbá tegye népe vétkét.

A második eset Izráel egészére vonatkozik (13–21 v.), valamilyen kollektív vétekre, a sokféle törvényes rendelkezés valamelyikének az ignorálásával. A vétek akkor tudódott ki, amikor egy, az egész népet ért csapásnak, mint büntetésnek az okát nyomozták. Feltűnő, hogy a 13 v.-ben a kollektív Izráelre két kifejezés is használatos: „az cédáh, amely a népi közösséget szokta jelölni, és a qáhál, amely meg a gyülekezeti közösség neve. Ha tudatos a szóhasználat variálása, akkor ez annak a komolyan vételére figyelmeztet, hogy a választott nép gyülekezet-jellegét rontja meg, ha mint népi közösség profán nemtörődömséggel éli életét.

E két esetben egy fiatal bikát kellett feláldozni engesztelésül. A szertartásos kézrátétel ezúttal valóban a vétek átruházását jelentette, az áldozat teljes mértékben helyettesítő jellegű volt. A további ceremóniák közül jellegzetes az, hogy a főpap a vérből hétszer hintett a kárpit felé, illetve megkenté az illatáldozati oltár szarvait. Az első mozzanat hasonlít a nagy engesztelési nap szertartásához (Lev 16:15). Az eddig látott áldozati szokásokkal viszont ellentétben áll az, hogy csak a vér és a kövér részek kerülhettek az oltárra, egyébként az egész állatot ki kellett vinni a táboron kívülre és ott elégetni. Krisztusnak a „táboron kívül” való szenvedése és a vele való közösség vállalása jelképes áttételben olvasható Zsid 13:12–13-ban.

A harmadik eset a „fejedelem” (nászí') vétkére vonatkozik. A „fejedelem” szó a tizenkét törzs (amfiktionikus jellegűnek feltételezett) rendszerében törzsfőt jelentett, vö. Num 2. rész, majd később Ezékiel szóhasználatában az egész nép világi előljáróját, uralkodóját (Ez 45–46 r., valamint Ez 34:24; 37:25). Bármelyik értelemben fogjuk is fel a szót, az esetnek az előzőkhöz képest kisebb súlyát szemlélteti a kisebb értékű áldozat.

Végül az egyes személyek vétkét és engesztelő áldozatát adja elő a rendtartás (27–35 v.). Sajátos a 27 v. szóhasználat: „egy lélek a föld népe közül”. A lélek (näfäs) szó igen sokszor az embernek, mint személynek a megjelölésére használt. A „föld népe” (cam há'árac) pedig a Kánaán területén lakó, polgárjoggal bíró szabad népességet jelentette az

Ósz-ben. A szóhasználat különös módon Mózesnél későbbi, a Papi Író koránál viszont régebbi időre utal és illusztrálja azt, hogy a Leviticusban a papi törvényadás régebbi hagyományanyagot dolgozott fel. Az áldozati szertartás hasonló volt a „fejedelem” áldozatánál végzetthez.

3 Móz. V. RÉSZ - 3 Móz. 5,1–26. A jóvátételi áldozatok.

Már a 4. részben gyakran szerepelt egy héber szó az *cásém* = bűnössé válik (13.22.27 v.). A szó speciális jelentése: „adóssá lesz”, éppen ezért kellett a tévedésből elkövetett hibát, mint adósságot megfizetni a vétékért hozott áldozattal. Az 5. részben még gyakrabban fordul elő ez a szó és az annak megfelelő főnévi forma: *'ásám*, amely a fentebbi értelemben látott bűn-adósságot jelentette, ugyanakkor azonban az adósság letörlesztésére, a jóvátételi áldozatra is használatos volt a szó.

Az 5. részt úgy is jellemezhetnénk, mint amely folytatása, illetve részletes kifejtése a megelőző fejezetnek. Míg a 4. rész inkább az áldozati rendtartást adja elő, addig az 5. rész kazuisztikus módon, főként azokat az eseteket sorolja fel, amelyek révén vétkéssé válhatik az ember vagy a közösség. Rituális jellegű és erkölcsi jelentőségű vétkek egyaránt elő vannak itt számlálva, főként az 1–4 v.-ben. Az 1 és 4 v. a meggondolatlan – esetleg hamis – esküre vonatkozik, az 1 v.-ben levő különösen is súlyos, mert az ún. átokesküt (*'áláh*) említi, amelyben az ember önmagára mond átkot (ez, vagy az történéjék velem, ha nem igazat mondok!). Az ÚSz. felől nézve legmegszívlelendőbb itt persze az, amire Jézus tanított: egyáltalán ne esküdjete, hanem legyen a szavatok igaz szó! (Mt 5:34–37). A 2–3 v. a rituálisan tisztátalannak tartott állatok vagy dolgok érintésének óhatatlanul előforduló eseteit említi fel (vö. 11–15 r.), amelyek beszenyyezik a vigyázatlan ember is.

A 4 v. azzal végződik, hogy a véletlenül vagy tudatlanságból elkövetett vétékre maga az ember is rájön, mert rákényszeríti Isten ítélete. A teher, az adósság kiegyenlítése ezért szükségszerű követelmény, amelynek csak egyik része az áldozat, van azonban ennek egy megelőző mozzanata: a bűnvallás (5 v.). Csak ezután következik az áldozat útján történő engesztelés-szerzés, ahol a rendtartás különböző lehetőségeket ad az embereknek, anyagi helyzetükhöz mérten (6–13 v.).

A kazuisztikus felsorolásban a 14 v.-től kezdve a „hűtlen kezelés” vétségének esetei következnek. Első helyen az Úrnak szentelendő dolgok más célra történő felhasználását említi a törvény, ahol enyhítő körülmény lehetett, ha egy laikus ember tudatlanságból követett el ilyen vétséget. Az „elsikkadt” dolgokért kétféle módon lehetett elégtételt adni: vagy pénzürtékben, vagy természetbeni áldozatban (14–19 v.).

A befejező szakasz (20–26 v.) az embertársak iránt elkövetett hűtlen eljárás eseteit sorolja fel, kezdve a jóhiszeműleg megőrzésre átadott holmi letagadásától a zsarolásig, a rablástól a hamis esküvel sajátjának állított jószágig. Ez a vétség a felebarát iránti szeretet súlyos és tudatos (itt már nem véletlen megsértése). Épp ezért a büntetése is súlyosabb: nemcsak jóvátételi áldozatot kellett vinni a templomba, nemcsak az elsikkasztott értéket kellett megfizetni, hanem még külön kártérítést is. Az ilyen „bűnadósság” keletkezése persze nemcsak az emberek jóhiszeműségével való visszaélés következménye lehetett, hanem egyes foglalkozások velejárója is; ezt bizonyítja még az újszöv.-i korban is Zákeus esete, aki a törvényes előírást messze túlhaladó módon kész volt kárpótlás adására (Lk 19:8).

3 Móz. VI. RÉSZ - 3 Móz. 6,1–23. Áldozati rendelkezések a papok számára.

A 6–7. részben levő áldozati rendelkezéseket a megelőzőktől megkülönbözteti a bevezető formula. Az 1:2 megszólítása „Izrael fiaihoz” szól, s egyes papi funkciókon túl az egész

gyülekezetet tanította. A 6:2-ben viszont „Áronhoz és fiaihoz” hangzik a parancs, kifejezetten papi teendőkre vonatkozóan. Az 1–6 v. rendelkezései (különösen a 6 v.-ben előforduló támid = „állandó” szó) emlékeztet az Ex 29:38–46 kultuszi előírására, közelebbről az állandóan, azaz minden reggel és minden este bemutatandó égőáldozatra. Itt azonban elsősorban nem az áldozatról van szó, hanem az áldozati oltárnak és a rajta állandóan égő tűznek a gondozásáról. A szolgálatban álló papnak minden reggel az volt az első feladata, hogy az oltárról a hamut letakarítsa, majd pedig kihordja azt „a táboron kívülre”. E műveletnél különös gondot kellett fordítania arra, hogy míg a szent helyen tevékenykedik, addig a papi ruházatot viselje, mikor azonban onnan távozik, felcserélje azokat közönséges ruháival. Ez a szigorú előírás megtalálható Ezékiel kultuszi rendtartás-vázlatában is (Ez 44:17–19).

Az itt említett ételáldozat rendtartása (7–11 v.) abban különbözik a 2. rész szertartásától, hogy csak maguk a papok a fungensek. Feltehetően itt is naponkénti „állandó” és az egész népért bemutatott áldozatról van szó, az előző versekben látott égőáldozat kiegészítőjeként. (Vö. Ex 29:40–41 és Num 28:1–8). A főhangsúly nem is annyira az áldozat bemutatásán, hanem azon van, hogy az „emlékeztető rész” (ld. 2:9-nél) kivételével az ároni papság eledele lett az étel, mégpedig a férfiaké. (A nőknek az áldozati vendégségben való részvételére nézve többféle hagyomány van. Itt pl. ki vannak belőle rekesztve, a 9:14 szerint viszont résztvehettek abban, ld. még 22:13). Az istentisztelet révén megszentelt ételt csak a szent helyen, kultuszi tisztaságban fogyaszthatták el a papok.

Külön szakasz foglalkozik a papoknak a felkenésekor, tehát hivatalba lépésükkor bemutatandó állandó áldozatával. Egyetlen eltérő és kiemelendő vonás az eddigiekhez képest az, hogy ez az áldozat teljes egészében elégetendő volt (12–16 v.).

A befejező részlet (17–23 v.) foglalkozik a vétekáldozattal, amiről a 4. részben volt szó. A 25 v. kivételével ez sem a szertartás elvégzéséről beszél, hanem a vele kapcsolatos, igen szigorú szabályokról. Az utóbbiak abból a magától értetődő tényből következnek, hogy az áldozati állatot a szent területen kellett levágni. Az el nem égetett hús a szolgálatban álló áldozó papot illette, amit a szent területen belül (vö. Ez 42:13) fogyasztatott csak el. Egy másik szigorúan vett szabály volt az, hogy ha valamihez az áldozati hús hozzáért, különösen, ha vér csöppent ruhára vagy edényre, akkor az a szentség körébe került. Hogy tehát az ilyen holmi ki ne kerüljön a profán világba, az ilyen ruhát ki kellett mosni, a cserépedényt össze kellett törni, a fémedényt ki kellett sikálni. A szent és profán keveredésének a gondos kerülését akarták mindezzel biztosítani. (Ítélet következett akkor, amikor Belsazar tivornyáján a jeruzsálemi templom kelyheiből itták a bort, Dán 5:2 skv.).

3 Móz. VII. RÉSZ - 3 Móz. 7,1–38. További áldozati rendelkezések.

Ez a fejezet is az 1–5 részben látott áldozatokhoz fűz kiegészítő szabályokat. A 1–10 v. az 5. részben tárgyalt jóvátételi áldozathoz kapcsolódik. Először a szertartás elvégzésének az 5. részből kimaradt módja van leírva (1–5 v.), azután pedig az áldozati hús elfogyasztására vonatkozó utasítás következik, azzal a megjegyzéssel, hogy e vonatkozásban a jóvátételi áldozatra ugyanaz érvényes, ami a vétekáldozatra (vö. 6:18 skv.). A 7 v.-ben foglalt azonosítást a magyarázók úgy is szokták értelmezni, hogy az ún. jóvátételi áldozat a vétekáldozatból fejlődött külön áldozati fajtává. Az itteni szövegnek azonban ennél fontosabb mondanivalója van: Többféle vonatkozásban kifejezi azt, hogy a papság az áldozati adományokból, tehát az istentiszteleti szolgálat végzésének a dotálásából élt, amit maga az ÚSz is megerősít az Ige szolgálatával kapcsolatban, mondván: „Méltó a munkás a maga bérére” (Lk 10:7; 1Tim 5:18). Hogy azután a fizetség áldozati hús volt, vagy az állat bőre, vagy az ételáldozatul hozott élelem, az már az áldozat fajtáitól függött.

A 11–21 v.-ben először is néhány olyan kifejezéssel találkozunk, amelyek az eddigi áldozat-fajtákon belül mutatnak specializálódást. Ezek közé tartozik az ún. hálaáldozat (tódáh), mely a békeáldozatok kategóriájához kapcsolódik (vö. 3:1), de kiegészítésül ételáldozat is járult hozzá (11–15 v.). Elnevezése is mutatja, hogy esetenként mutatták be Istennek valamilyen rendkívüli ajándékáért. A 16 v.-ben szintén a megszokott ünnepi vagy hétköznapi áldozati fajtákon kívül eső fogadalmi (nädär), továbbá önkéntes áldozatról (nedábáh) van szó. Az első nagy vállalkozások, veszedelmek idején tett fogadalom beváltása (vö. Gen 28:20; Jón 1:16), az utóbbi pedig a hála spontán kifejezése. Magától értetődően ezek az áldozatok is közösségi jellegűek voltak, a hús maradékát az áldozó család vagy rokonság együtt fogyasztotta el örvendezve. Csak éppen „három napos” lakomázást nem volt szabad folytatni, ami megérthető abból az egyszerű meggondolásból is, hogy a meleg éghajlatú Keleten a hús hamar romlik; szakrális nyelven pedig úgy fejeződik ki ez, hogy harmadnapra a hús „utálatos” (piggúl) lesz, Isten tilalma ellenére történő fogyasztása pedig az egész áldozatot értéktelenné teszi. – A maradék húst el kellett égetni, éppúgy mint a rituális szempontból tisztátalan személyhez vagy dologhoz hozzáért ételt. A rituális tisztaság, illetve tisztátalanság mindig fontos különböztetés volt az ószöv.-i szertartásoknál, a „tisztátalan” ember nem étkezhetett együtt az áldozó közösséggel. Mindez persze ma külsőséges törvényeskedésnek számít, de az alapértelme tiszteletre méltó: aki Isten színe előtt részt akar venni a szent étkezésben, az „próbálja meg előbb magát, különben ítéletet eszik és iszik” – idézhetnénk Pál intó szavait az úrvacsorával kapcsolatban (1Kor 11:28–29).

A 22–27 v. további tilalmakat tartalmaz nevezetesen arra nézve, hogy az állatoknak – mégha nem szertartásos külsőségek mellett vágják is le azokat – a vérét és kövérjét nem volt szabad megenni. – A 28–36 v. pedig ismét a papi javadalommal foglalkozik, megjelölve a levágásra kerülő állat ama részeit, amelyek a „felkent papokat” illették. Két szakkifejezés kerül itt elénk, az egyik a terúmáh = „felemelés, felmutatás”, a másik a tenúfáh, régi magyarázat szerint ide-oda lengetés olyan értelemben, hogy bemutatják az Úrnak, majd odaadják az áldozópapnak, mint amit maga az Úr ad vissza a szolgálatában tevékenykedőnek. – A 37–38 v. tulajdonképpen az 1–7. részben olvasható áldozati rendtartásoknak az összegezése.

3 Móz. VIII. RÉSZ - 3 Móz. 8,1–36. Áronnak és fiainak pappá szentelése.

Az Exodus könyve magyarázatánál találkoztunk azzal a jellegzetességgel, hogy a kultusz eredetére vonatkozó fejezetek kétszeresen vannak előadva: az Ex 25–31. részben foglalt isteni rendelkezéseknek szinte tükörképét olvashatjuk a 35–40. részben, ahol a rendelkezések végrehajtása van leírva. Feltűnő ott, hogy a papszentelési szertartás rendelkezéseinek (29. rész) megfelelő végrehajtás elírása elmaradt az Exodus könyvéből, s annak a pontos párhuzamát a szentíró jónak látta a Lev 8. részben elmondani, az áldozati rendtartást követően. Miután a részletek az Ex 29. rész magyarázatánál olvashatók, azokat itt szükségtelen megismételni. Legfeljebb megjegyzendő az, hogy mint az az Ex 35–40. részben is látható, nem feltétlenül szó szerint ismétlődik minden úgy, ahogyan az expozícióban volt leírva. A P sémák szerint dolgozott ugyan, de ez nem jelenti azt, hogy bizonyos stiláris rugalmasság a változatosság kedvéért nem lett volna meg nála.

Nem térve tehát vissza az Ex 29. részleteire, csak két fontos mozzanatot emelünk ki. Az egyik a következő: Mózes volt az, aki a papszentelést elvégezte, lévén ő lévita származása ellenére elsősorban nem papi teendővel megbízott személy, hanem az egész Izráel „világi” vezetője. Ez a motívum egyébként néhány esetben még visszatér az Ósz. vallása történetében. A királyokat pl. különleges hely illette meg a kultuszban, elsősorban az istentiszteleten való részvételnél, vagy zsoltár-imádságok elmondásánál,

igazi áldozati funkciókat azonban nem volt szabad végezniök (vö. 2Krn 26:16–20). Mégis, amikor valami egészen új dolog kezdődött Izrael kultuszi életében, arról olvashatunk, hogy a király, mint legfőbb kegyúr, mutatja be az első áldozatot, de ezzel át is adja a további kultuszi teendőket a papságnak. Ilyen volt Dávid áldozata a Sion hegyén felállított szent sátonnál (2Sám 6:17), vagy Salamon áldozata a templomban (1Kir 8:62–63), hogy ne is szóljunk Áház király áldozatáról az általa felállított pogány mintájú oltáron (2Kir 16:12–13). Az installációt végző Mózes ezeknek az uralkodóknak a prototípusa, s hogy ebben a minőségben valósággal papi teendőknek kell vennünk ténykedését, azt hangsúlyozza a 29 v., amikor a bibliai leírás a papi járandóságot Mózesnek ítéli – ez egyszeri alkalommal.

A másik megjegyzendő dolog itt az, hogy e papszentelési rítus a későbbi hasonló szertartásoknak is a típusa. A főpapot és a többi áldozópapokat ugyanígy avatták fel később is tisztükbe, és itt ne zavarjon bennünket az, hogy megszokott gondolataink szerint a főpapot volt szokás felkenni. Vonatkozik ez a ceremónia „Áron fiaira”, a többi áldozópapokra is, amelyet elvégeztek velük kapcsolatban is hivatalba lépésükkor, aminthogy az itt használt olaj és vér a megtisztítás eszközeként szerepel más esetekben is (olv. Lev 14:10–20). Valószínű azonban, hogy a főpap felszentelése ünnepélyesebb keretek között történt, ő volt az, akire elsősorban alkalmazták, különösen a kései századokban a „felkent” megnevezést (így lett a főpap-Messias típusa), de egyszerűbb szertartásos keretek között a többi áldozópapok is részesültek ilyen felavatásban, ezért használja rájuk nézve is a bibliai szöveg a „felkent pap” kifejezést. Itt pedig a kezdet kezdetére vetítve, egysíkú ábrázolásban áll előttünk „Áronnak és fiainak” a felszentelése.

3 Móz. IX. RÉSZ - 3 Móz. 9,1–24. Áronnak és fiainak első áldozata.

Az Ex 29. rész vége azzal végződik, hogy a papszentelés hétnapos ceremónia, amely idő alatt reggel-este előírt áldozatokat kellett Mózesnek bemutatnia. Ennek megfelelője a végrehajtás leírásánál hiányzik, a Lev 8:33–36 csak annyit mond, hogy Áron és fiai hét napig a szent helyen tartózkodtak. A papi hagyomány itt fontosabbnak tartja, hogy rátérjen Áronnak és fiainak első áldozatára, amely a későbbi istentiszteleti rendnek a típusa.

A 9. rész tehát az első fejezetekben látott előírás szerint bemutatott áldozatok leírása. Égőáldozat, vétekáldozat, békeáldozat és ételáldozat következnek egymás után. Szemléletesen van leírva, hogy miként jár el a rendtartásnak megfelelően Áron főpap és hogyan forgolódnak körülötte tisztüknek megfelelően „fiai”, a többi papok. Kiemelendő a leírásból, hogy a főpapnak először önmagáért (méltatlanságának az elismeréseként) kellett engesztelést végeznie, csak azután lehetett közbenjáró Isten és a nép között a bűnökért való áldozat bemutatásában (7 v.). – A materiális részletekből álló áldozati istentiszteletnek a végén van egy szép lelki vonatkozású cselekmény: Áron megáldja az istentisztelet látványára összegyűlt népet (22 v.), eszünkbe juttatva a Num 6:24–26 „ároni áldását”. De van még egy másik lelki, sőt szimbolikus vonás az áldozatbemutatás végén: az Úr dicsőségének a megjelenése (vö. Ex 24:16–17 és 33:18 skv. magy.). Ez a ragyogó fényjelenség (kábód) azt fejezte ki, hogy az Úr elfogadta az áldozatot, sőt a leírás szerint ez a „dicsőség”, amely Ex 24:17 szerint „emésztő tűz” is lehet, meggyújtotta az oltárra rakott áldozatot. E csodálatos esemény fizikai magyarázatát nehéz volna megadni (hasonló dolog történt pl. Illés áldozatánál 1Kir 18:38), de semmi esetre sem „prometheusi motívum”, még az oltáron levő tűz égi eredetére nézve sem, csupán az isteni elfogadó készség ábrázolása.

3 Móz. X. RÉSZ - 3 Móz. 10,1–7. Nádáb és Abihú vétké.

Nádáb és Abihú tragikus története azok közé a kultikus vonatkozású illusztráló elbeszélések közé tartozik, amelyekkel a szentíró szemléltetni akarja azt, hogy Isten

szentségének a körében élni a legnagyobb felelősséget jelenti szolgálóira nézve. Az ószöv.-i kultuszi előírások aprólékossága éppen abból az aggodalmaskodásból ered, hogy az istentiszteletet, annak szép és jó rendjét meg ne rontsa valami oda nem illő dolog. Az előírások negligálása, figyelembe nem vétele a szent Isten megtorló haragját hívhatta ki. – Bár az ószöv.-i istentisztelet egészen más elemekből állt, mint a mienk, a vonatkozó ceremóniális törvények is már csak történeti értékűek vagy érdekességűek, mégis figyelmeztetnek arra, hogy a gyülekezetben mindennek úgy kell történnie, hogy az Isten jótetszésével találkozzék, és még ha csak az emberi oldalát nézzük is a dolognak, az istentiszteleti rend hanyag vagy szándékos negligálása a gyülekezetet vagy megbotránkoztatja, vagy megosztja – egyik sem Istennek tetsző dolog.

Nádáb és Abihú a hagyományos leszármazási listák szerint Áronnak a fiai közé tartoztak (Ex 6:23; Num 3:4 stb.). Mint papoknak, megvolt a hatáskörük az áldozatoknál, nem tartozott azonban ezek közé az illatáldozat a szentélyben levő arany oltáron (vö. Ex 30:7–8). Mégis valószínűleg ezt a szertartást akarták elvégezni Áron helyett, „idegen tűzzel” járulva a szentélyhez. (Vö. Lev 16:12; bár a Lev 16:1–2 egyenesen a szentek szentjébe való belépésre céloz). Az „idegen tűz” elnevezés szokatlan, sokféleképpen magyaráztatják. Ilyen magyarázat pl. az, hogy nem a nagy oltárról vették a parazsat, vagy az Ex 30:9 összehasonlítása szerint nem az előírt összetételű füstölőszert használták (Ex 30:34–36). Ezek a mozzanatok mind hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a két pap engedetlen magaviseletét megértsük. Eddig minduntalan visszatérő fordulatként olvastuk, hogy Mózes és Áron mindent úgy tettek, ahogyan megparancsolta az Úr. Itt azonban olyan dologról van szó, amit – az 1 v. utolsó mondata szerint – nem parancsolt az Úr. Az „idegen” szó pontosabb jelentése: „illetéktelen, jogosulatlan”, aminek semmi köze az istentisztelethez. A papi rendtartás ilyen negligálása azonban sértette az Úr szent voltát, ezért a két, különködő útra tévedt papot villámcsapásszerűen semmisítette meg az Úr haragja. A hozzáfűzött idézetjellegű tanulság (egy ószöv.-i „agrafon”) kifejezi azt, hogy akik az Úrhoz közel állnak, azoknak hatványozott felelőssége van, a példaadó büntetés a kiválasztottakat hamarabb utoléri, ha vétkeznek, mint másokat.

A történet további része a holttestek eltávolításáról szól, s arról, hogy a hozzátartozóknak nem volt szabad a szokott módon meggyászolni a holtakat (vö. Ez 24:15 skv.; Lk 9:59–60). A papoknak nem volt szabad Isten igaz ítélete miatt demonstratív gyászt tartani, sem szolgálatukat abbahagyni. Nádáb és Abihú vétke és bűnhődése szokványos kritikai értelmezésben a különböző (későbbi) papi személyek és családok vetélkedésének egyik visszavetítése volna a pusztai vándorlás korára. Ebből kétségtelenül igaz annyi, hogy a vándorlás története során nem egyszer előfordult, hogy a vezető és előljáró pozícióban álló Mózesre és Áronra féltékenyen, sőt ellenségesen néztek egyesek (vö. Num 12. rész, 16. rész) és magukat velük egyenrangúaknak akarták tartani. E kísérletek azonban kudarcba fulladtak, mert itt nem önhatalmú vezetésről, hanem Isten által kijelölt kharizmatikus vezetők szolgálatáról volt szó. Ez az ábrázolás személyesebbé teszi az idézett elbeszéléseket, mintsem hogy késői papi körök rivalizálásának egyszerű tükröképét lássuk bennük. (Egyébként a Num 3:2 szerint Nádábnak és Abihúnak nem maradtak leszármazottaik, akik versenghettek volna a vezetésért más papi körökkel).

3 Móz. 10,8–20. Előírások a papok számára.

A 9. v. előírása, amely megtiltja a papoknak szolgálatuk idején a szeszes ital élvezetét, nem visszafelé, hanem tovább, előre mutat. Van ugyanis olyan – szépítő – magyarázat, mely szerint Nádáb és Abihú ittasan, tehát beszámíthatatlanul jártak el. Ennek a történetben semmi nyoma és indoka nincs. Helyénvaló viszont a tiltás akkor, amikor a papságnak szóló különböző előírások következnek – elsősorban a 11–15 r. rituális

distinkcióiban, hogy különbséget tudjanak tenni a szent és profán, a rituálisan tiszta és tisztátalan között.

A fejezet további versei a papoknak az áldozatból való részesedésére és a nekik jutó eledel ünnepélyes elfogyasztására vonatkoznak, amiről már többször volt szó. Az előzőkhöz képest a különbség az, hogy itt az áldozatot követő étkezésben nemcsak a papok, hanem családtagjaik is résztvehetnek (14 v.). Az utóbbiaknál elsősorban a 7:34-re kell gondolnunk, azonkívül a családtagok nem a „szent”, hanem csak „tisztá” helyen, azaz a sátor körzetén kívül, de a táboron belül fogyaszthatták az áldozati ételt. Az étkezési előírások sorában említésre kerül Áron megmaradt fiainak egy tévedése. A vétékáldozati bakot nem kellett volna teljesen elégeni, hanem az előírt részeit a szent helyen elfogyasztani (9:3.15). Bár ez az eljárás is bizonyosfokú negligáció volt, mégis mentségül szolgált a gyászos alkalom és az, hogy végeredményben csak emberek rövidültek meg javadalmukban, akik viszont ugyanakkor engesztelő áldozatot mutattak be önmaguk hibáiért.

3 Móz. XI. RÉSZ - 3 Móz. 11,1–47. A tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése.

A „szent” és „tisztá” fogalmaknak egy – helyhez kapcsolt – graduális megkülönböztetését láthattuk a 10:13–14-ben. A következő fejezetekben e két fogalom gyakran kerül említésre egymással kapcsolatban, ahol az alapelv az, hogy a „szentség” körébe csak rituálisan tiszta emberek vagy tárgyak kerülhettek. Nemcsak egy hely vagy tárgy, pl. a szent sátor, az oltár volt szent azon a réven, hogy Istennek volt szentelve, azaz a profán használattól elkülönítve, hanem kiválasztott személyek, így a papság is. Ennek az odaszenteltségnek az Istenhez közelállásban levő nagy elkötelezését és komolyanvételét szemlélteti Nádáb és Abíhú esete (10:1–7). Sőt maga a választott nép is egészében és egyedeiben az Úré volt, ezáltal szent népnek kellett lennie és kerülnie kellett mindazt, ami tisztátalanná, Istennek nem tetszővé tehetné (vö. 43–45 v.). Aki, ha akaratán kívül is, tisztátalanná vált, nem mehetett Isten elé, míg a megszabott időben és módon meg nem tisztult.

A 11–15. r. csupa rituális tisztasági törvényeket tartalmaz, felhívja a figyelmet arra, hogy étkezések, betegségek, természetes vagy különleges testi folyamatok, tisztátalan dolgokkal való óvatlan érintkezés, mind előidézhetik a tisztátalanná válást. Főként persze az emberekkel kapcsolatban lényeges ezeknek az ismerete, mert aki tisztátalan, az nem kerülhet büntetlenül a szent Isten elé. Olykor a tisztátalan vagy beteg emberre az elkülönítés, vagy éppen a kiközösítés sorsa várt.

Ami 11. r. tartalmát illeti, abban a tiszta, tehát megehető, valamint a tisztátalan, azaz étkezés szempontjából tiltott állatok megkülönböztetése olvasható. A rész első fele nagyon hasonlít a Deut 14:3 skv. felsorolásához, mind a kettő bizonyára egy alapvető lista alapján készült, de az itt előttünk levő terjedelmesebb, komplikáltabb. Az alapgondolat itt elsősorban az, hogy a tisztátalannak minősített állatok húsát nem volt szabad megenni. A tilalomnak többféle magyarázata van, amelyek két főtípushoz sorolhatók. Egyik szerint egészségügyi, higiéniai szempontok voltak az irányadók: olyan állatok voltak ezek, amelyeknek könnyen romló, vagy kórokozókat hordozó húsa betegségek terjesztője lehetett, vagy egyszerűen csak undorítóak voltak. A másik magyarázat szerint e tisztátalan állatok az Izráelt körülvevő népek vallásában démonoknak, vagy az alvilággal kapcsolatban levő, betegségeket, halált hozó istenségeknek a személyesítői voltak. (Bizonyára nem minden jelkép nélkül való, hogy a pogány „Tízváros”-hoz tartozó Gadara területén levő beteg embert megszállva tartó „tisztátalan lelkeket” Jézus disznókba üzte, vö. Mk 5:1–13.) – A tisztátalanná minősítés eredete valószínűleg többféle szempontra vezethető vissza, köztük lehetett akár a higiéniai szempont is. A vallások régebbi világában azonban az ilyen tilalmak szakrális jelentőségűek voltak, még akkor is, ha olykor egyszerű racionális tartalmuk volt. Amikor azonban bekövetkezett a deszakralizálódás

stádiuma, akkor a szakrális megkötöttségek feloldódtak merevségükből, s a lelkiismeret szabad mérlegelésének a tárgyává váltak. Ez történt az étkezési tilalmaknál, a tisztátalannak tartott állatok esetében az ÚSz. korában Péter apostol ismert látomása és a pogányok felé fordulása során (ApCsel 10:10–15), sőt bizonyos korlátokon belül a jeruzsálemi zsinat döntésében (ApCsel 15:20.29). Az első döntő szót azonban maga Jézus mondta ki azzal, hogy „nem az teszi tisztátalanná az embert, ami a száján bemegy...” (Mt 15:11).

E fejezetben tehát fel vannak sorolva – helyenként anatómiai ismérvek alapján is – a tisztának és tisztátalannak minősített négy lábúak, víziállatok, madarak, rovarok. Megjegyzendő velük kapcsolatban, hogy a tisztátalanok nemcsak étkezési, hanem érintési tilalom alá is estek. Különösen a hullájuk volt rituális tekintetben fertőző; tisztátalanná tevő hatásuk elhárításához mosakodás, a ruházat kimosása, esetleg egynapi elkülönülés volt szükséges (24–28 v.). Hasonló tisztátalanná tevő hatásuk volt ez állatok hullájának ételre-italra, munkaeszközre, vagy akár a vetőmagra is; mindegyikkel kapcsolatban meg van adva a megtisztítás módja, vagy szükség esetén a megsemmisítés előírása (32–38 v.). Az egész fejezet a rituális tisztaságnak olyan indokolásával fejeződik be, amely szinte előrevetíti a Leviticus könyve utolsó nagy törvénygyűjteményének, az ún. Szentség Törvényének az alapmotívumát: szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok! (44–45 v.).

3 Móz. XII. RÉSZ - 3 Móz. 12,1–8. A gyermekágyas asszony tisztulási törvénye.

A 15. r. majd bővebben szól arról, hogy ha egyes élettani folyamatokkal kapcsolatban szabályos – vagy rendellenes – időközben váladék távozik az ember testéből, abban az időben a férfi vagy nő a tisztátalanság állapotában levőnek tekintendő. F. váladékoknak a régiek gyakran gyógyító vagy mágikus erőt tulajdonítottak, az ilyen erők hordozója pedig a primitív vallások tabu-gondolatának megfelelően, kellő óvatossággal volt kezelendő. Ezeket az Ósz a rituális előírások között a tisztátalanság kategóriájában tárgyalta. Az asszonyoknál nemcsak a periodikus vérzésre volt tekintettel, hanem a gyermekszülést követő időszakra is, amíg a testi tisztulás természetes folyamata tartott. Erről szól a 12. r. De hogy itt nemcsak az egyszerű élettani folyamat kiértékelésére volt tekintettel a törvény, hanem más, a démonológiában gyökerező gondolatokra is, azt mutatja pl., hogy különbözik az előírás a szülő asszony megtisztulásával kapcsolatban aszerint, hogy gyermeke fiú lett, vagy leány. Az előző esetben egy hétig tekintették az anyát tisztátalannak és további 33 napig kellett távolmaradnia mindenféle szent, azaz kultuszi eseménytől. Ha leány volt a újszülött, akkor ennek az időnek a kétszeresét kellett számítani. A fiúgyermek körülmetélésére nézve olv. Gen 17:9–14 magy. A teljes tisztává nyilvánítás végül a szent helyen történt égő- és vétekáldozattal (vö. Lk 2:21–24).

3 Móz. XIII. RÉSZ - 3 Móz. 13,1–59. Poklos kiütések esetén követendő eljárás.

Az Ósz nem sokat beszél betegségekről, vagy éppen gyógyításukról. Még az ÚSz korában is többféle betegséget hagyományosan csak úgy értelmeztek, hogy az valamilyen bűnnek a büntetése (Jn 9:1–2), vagy hogy démoni megszállottság következménye (Mt 15:22 stb.). Van azonban egy betegség, amelyet nyilván félelmes volta miatt többször említ az Ó- és Újszövetség, ez a „bélpoklosság”. Héber neve, cáracat, amit a Septuaginta és Vulgata alapján leprának neveznek, a szó eredeti jelentése viszont rokon sémi szavakból kivehetően úgy látszik, hogy „csapás, verés”, e fejezetben is a hozzátartozó értelmező magában is kifejezi ugyanezt a betegséget: hannägac = „a” csapás, mint Isten verése. Az utóbbi héber szónak ugyan jó fordítása a „kiütés”, tartalma azonban többet jelent, mint egy egyszerű bőrbaj. A poklosságot a bibliai leírás gyakran mondja Isten

súlyos büntetésének: Mirjám esetében (Num 12:10), Géházínál (2Kir 5:27) és Uzziás királynál (2Krn 26:29).

A lepra ázsiai és afrikai országokban ma is előforduló gyógyíthatatlan betegség. Ún. tuberkulotikus válfajánál kisebbedő daganatok lépnek fel a testen és terjednek egyre tovább, az idegeket támadó lepránál pedig a végtagok sorvadnak el ízenként. Mai orvosi vélekedés szerint vitatott, hogy a Lev 13. r.-ben leírt betegség (kezdeti) tünete, csakugyan a leprára engednének következtetni, már csak azért is, mert itt nem egy esetben magától gyógyuló bajról van szó. Tény az, hogy a régi Kelet rossz higiéniai viszonyai között különösen a bőrbetegségek számos fajtája volt elterjedve ezeknek egy része van összefoglalva e fejezetben a „poklos kiütések” elnevezés alatt, ami nem zárja ki azt hogy némelyik eset ne lenne valóban a gyógyíthatatlan leprának a kezdeti állapota.

Belehelyezkedve a régi emberek gondolkozásvilágába, a különféle bőrkiütések nagyon is szemmel látható jelei voltak annak, hogy valaki betegséget okozó démoni erők hatalmába került, ennél fogva tisztátalan, a szónak az előző fejezetekben már látott értelmében, ezért elkülönítendő a közösségtől, a betegség véglegessé válása esetén pedig végérvényesen kiközösítendő. – Rituális tisztátalanságról lévén szó, a papok feladata lett az, hogy véleményt mondjanak atekintetben, hogy a bőrkiütés komoly betegség-e, vagy sem, továbbá ismételt vizsgálat után arra nézve, hogy a betegség súlyosbodott-e vagy gyógyult. Utóbbi esetben a kiütéses ember újra tisztává válik, majd megfelelő szertartások után a kultuszban résztvevő közösség tagja lehet. Amint látható, bizonyos orvosi jellegű ellenőrző vizsgálatok ellenére is a betegség „kezelése” a tiszta-tisztátalan sémának megfelelő szakrális magatartás jegyében történik, ahol a beteg ember igazán csak egy szenvedő, vagy éppen kítaszított lény, a fő hangsúly a közösség tisztán maradására esik.

A poklosság első ismertetőjelei közé tartozott a bőrön támadó fehér foltok jelentkezése (vö. Ex 4:6), továbbá daganatok képződése, azok kifakadása. A papoknak ismerniök kellett ezeket a tüneteket és a többi kísérő jelenséget, úgy ahogyan azok e rész 1–5 v.-ben olvashatók. Hét napos elkülönítés után újabb vizsgálat döntötte el a betegség jellegét, hogy „jó”- vagy rosszindulatú bőrkiütésekről, daganatokról van-e szó (6–8 v.). – Különleges eset volt az, amikor a fehér foltok az egész testet elborították, ez volt az ún. leukoderma jelensége, amely – ha nem társult hozzá egyéb kóros tünet – magábavéve nem volt veszélyes, de ismételt vizsgálatot kívánt (9–17 v.). – Bizonyos fokig hasonló tünetek jelentkezhetek és hasonló vizsgálatot igényeltek a fertőződhetõ sebhelyekkel vagy égési sebekkel kapcsolatban (18–28 v.). Speciális tünet volt a haj, vagy a szakáll alatt keletkező ótvar, amelynek terjedését, rosszindulatú betegséggé válását, vagy ellenkező esetben gyógyulását ugyancsak periodikusan történt ellenőrzéssel, különleges ismérvek alapján állapították meg a papok (29–37 v.). – Poklosság gyanúja merülhetett fel a bőr sömör-szerű kiütéseinél (38–39 v.) és a hajhullásnál, a kopaszodásnál, aminek az oka szintén lehetett valamilyen bőrbetegség (40–44 v.).

Ha egy könnyű lefolyású, s végül ártalmatlannak bizonyult bőrbetegség, kelés vagy ótvar után valaki megkapta a felmentést a további elkülönítés alól, más szóval kimondta róla a vizsgáló pap, hogy tiszta, akkor egyszerű mosakodás, borotválkozás után visszatérhetett a közösségbe. Annál szomorúbb volt a sorsa azoknak, akiket végképp betegnek, tisztátalanoknak ítélték: valóságos számkivetésben kellett élniök, az emberi településen, közösségen kívül; a gyász jeleit kellett magukon viselniök, nyiratlan hajadonfóvel, tépott ruhával, a szájukat eltakarva. Ha valaki közeledett, kiáltaniok kellett, hogy tisztátalanok, nehogy más is vigyázatlanul érintkezésbe kerüljön velük és a betegséget elkapja tőlük (45–46 v.). Könyörülő szívű emberek raktak le közelükben ételt. A betegség és a magukra hagyatottság szörnyű érzésében telt olykor még hosszú évekre terjedő, lassan sorvadó életük. Könnyen elképzelhető, hogy mit jelentett egy-egy ilyen tisztátalan beteg embernek,

amikor a gyógyító Jézus útjába kerültek és ezt a szót hallották tőle: „Menj és mutasd meg magad a papnak”! (Mt 8:4).

Ebben a fejezetben, éppúgy, mint majd a 14 r.-ben találkozunk egy sajátos jelenséggel; nemcsak embereken, hanem élettelen tárgyakon, így ruhaneműn és bőrön is észleltek „poklos” jelenségeket (47–59). Ezek igen valószínűen penész-foltok voltak, amelyekről zöldes vagy rozsdás színt kaptak ezek az anyagok. Okozójuk lehetett porpenész, vagy gombásodás, amely utóbbi az egészségre is ártalmas lehetett. Ha az ilyen anyagból a foltot ki lehetett mosni, vagy legalább is kivágni, úgy, hogy nem terjedt tovább, akkor egyéb gondot nem okozott. Ha azonban minden óvintézkedés ellenére a foltok újból jelentkeztek, akkor inkább el kellett égetni az ilyen anyagot, mintsem hogy tisztátalanságával fertőzze az embereket.

3 Móz. XIV. RÉSZ - 3 Móz. 14,1–32. A meggyógyult poklos beteg tisztulási szertartásai.

A 13. r.-ben összefoglalt különféle bőrbetegségek egy része enyhe lefolyású, rövid ideig tartó volt, s elmúlásuk után a gyógyult beteg az előírt tisztálkodás után visszatérhetett övéi közé, egyszersmind a gyülekezeti közösségbe. Nem ilyen egyszerű volt a helyzet, ha valaki hosszabb ideig volt beteg, kizárva a családi és gyülekezeti közösségből, és csak hónapok vagy évek múlva következett be a gyógyulása. Az ilyen gyógyult embernek a visszafogadása a közösségbe részint egészségügyi, részint kultuszi jelleggel történt meg. Miután az ilyen ember – a környéken járóknak kiáltással – hírül adta gyógyulását, az e tekintetben szakavatott papok egyike kiment hozzá, hogy megvizsgálja, s pozitív eredmény esetén következhetnek a különféle tisztulási ceremóniák.

E ceremóniák jelképes vonatkozásait két alapgondolat magyarázza meg. Egyik az, hogy a beteg ember démoni erők hatalmába került tisztátalan személy volt. E tisztátalanság állapotából áldozati szertartásokon keresztül lehetett először a mindennapi élet körébe, „tisztá” lakóhelyre, majd pedig a kultuszi közösségbe visszatérni. A másik gondolat az, hogy az ilyen beteg úgyszólván a halálból tért vissza az életbe, a szertartások egyes részletei valószínűleg ezt ábrázolták ki.

Az első ilyen jelképes szertartás „a táboron kívül”, tehát még az elkülönítettségben, de „élő víz”, azaz forrásvíz mellett történt. Már itt a halál és az élet jelképei vannak egymás mellett éppúgy, mint a következőkben. cédrusfa darabot, meg izsópot (majoránnaszerű illatos, gyógyhatásúnak tartott növényt) kellett karmazsin-vörös fonállal, vagy szövettarabbal átkötni. Azután két – egyébként nem áldozati, csak „tisztá” – madár közül egyet le kellett vágni. Ennek a vérével vizet telt edénybe fogták fel, s miután az említett cédrus-izsópot köteget a folyadékba helyezték, belemártották a második madarat, de ezt azután el hagyták repülni: feltehető, hogy a halálból előtűnő élet és szabadság jelképe volt ez. A véres vízzel meghintett gyógyult embernek előírászerűen mosakodnia, borotválkoznia kellett, s ezzel a szertartásos tisztulás első fázisa megtörtént, vissza lehetett térni az emberek közé (4–8 v.). Az elmondottak egyébként a szertartás jelképeinek legegyszerűbb feloldását adják. Még ősbibb értelmű mágikus elhárító jelleg keresése bizonytalan útra vezetne és csak egy „Izrael-előtti” kor vallástörténeti rekonstrukciója alapján volna lehetséges, amelyből azonban csak nyomokat őrzött meg a kései szertartás.

A másik tisztulási ceremónia révén az istentiszteleti közösségbe nyílt meg a gyógyult ember előtt az út. Itt először is szembeűnő, hogy a szertartás valóban drága áldozatot követelt: három bárányt és megfelelő mennyiségű ételáldozatot; a szegényebb ember is legalább egy bárányt, meg egy pár galambot és ételáldozatot tartozott adni (10–20, ill. 21–31 v.). Az állatokat égő- és vétekáldozatként kellett bemutatni. Közben pedig egy különös szertartást végeztek el, amely rendkívül hasonlít a papszentelési rítus megfelelő részletéhez: a vétekáldozat vérével meg kellett kenni a gyógyult ember jobb füle cimpáját, jobb keze és jobb lába hüvelykuját (8:23–24), ugyanezt kellett tenni az áldozati olajjal is. A

maga módján ez a szertartás is az életbe való visszahívást jelképezte, az öntudatos eszmélés (fül), a cselekvő képesség (kéz), a járás-keelés (láb) orgánumainak jelképes megelevenítésével, amit a vér és olaj érintése ábrázolt. (A papságnál minőségi különbséget jelent az, hogy a felszentelésre levágott állat vére és a külön e célra vegyített felkenés, tehát nem egyszerű olaj szerepel.) Gazdagabb, vagy szegényebb ember a szertartásban azonos módon részesült és vált így véglegesen, kultikusan tisztává.

3 Móz. 14,33–37. A házak poklosságára vonatkozó előírások.

A 13. r.-ben az emberek betegségén kívül ruhaneműek és bőrtárgyak poklosságáról volt szó (13:47–59), itt pedig lakóházak falairól, melyeknél a talajból felszívódó nedvesség olyan változásokat (elszíneződés, salétromosodás, mállás) hozhatott létre, hogy azok az emberi bőr poklos kiütéseire, foltjaira emlékeztettek, s mivel az ilyen házak nagymértékben egészségtelenek voltak a bennük lakókra, magukat a házakat is betegnek, tisztátalannak ítélték.

Az ilyen házak megvizsgálása és tisztátalannak nyilvánítása is a papok feladatkörébe tartozott. A 36. v. egy bizonyos emberséges intézkedést tartalmaz: mielőtt a pap szemügyre vette a házat, a bútortárgyat kirakhatták belőle, hogy a házzal együtt ne kelljen annak is elvesznie. A ház falainál követett eljárás hasonlít ahhoz, amit a ruha- és bőrneműeknél alkalmaztak: a vakolást levették, a betegnek ítélt köveket pedig újjakkal pótolták. Csak ha gyógyíthatatlannak látszott a baj, tehát tovább terjedt a nedvesség, a penész, akkor kellett az egész házat lerombolni (37–45 v.). Ha viszont a javítás és újravakolás elérte a célját, a ház újból lakható lett, de egy – a halálból az életbe visszatérést példázó – szertartást kellett végrehajtani (48–53 v.), amely egészen azonos a poklosságból meggyógyuló ember esetében végzett első rituális szertartással (4–7 v.).

E poklosságra vonatkozó előírásokhoz végső megjegyzésként csak annyit fűzhetünk, hogy az ószöv.-i rituális vagy egyéb törvények között a legaprólékosabban kazuisztikus fogalmazású mind terjedelmében, mind a lehetséges esetek és eljárások felsorolásában. Talán ez bizonyítja legjobban, hogy e betegség a legfélelmetesebb volt az ókor Kelet és az Ósz népe körében. Hozzá tapadt a legsúlyosabb Isten-verésének és a tisztátalanságnak a gondolata. Gyógyulás esetében pedig az engesztelő áldozat nagy értéke fejezte ki azt, hogy mit jelentett a halálból az életbe, a kiteszítottságból az emberek körébe való visszatérés.

LEVITICUS 3 MÓZES 15 - 27 rész magyarázata

3 Móz. XV. RÉSZ - 3 Móz. 15,1–33. Különböző testi tisztátalanságok.

Már a 12. r. olvasásánál utaltunk arra, hogy primitív biológiai ismeretek és az azokhoz kapcsolt kezdetleges vallási gondolatok mellett az ember hajlandó volt arra, hogy a test különböző váladékainak rendkívüli, sokszor mágikus jelentőségű hatást tulajdonítson. Ösztönösen – bár nem minden alap nélkül – a nyáltól elkezdve a vérig – több mindent gyógyító, tehát minden esetre az emberi szervezetre hatással bíró tulajdonságúnak tartottak, ugyanakkor viszont észrevették, hogy mindezek esetenként betegségekkel is együtt jártak, vagy azokat terjesztettek. E kérdés végignyomozása az általános vallástörténet világához vezet. De ha az Ósz vallásában e vallástörténeti vonatkozások egy vagy más formában tovább éltek is, újból a rituális tisztaság körébe tagolódtak be. Különös jelentőségű itt is, mint a 12. r.-ben az a normális vagy beteg testi folyamat, amely

kapcsolatban áll a nemzéssel, az új élet fogadásával és fejlődésével (vö. Jób 10:10–11; Préd 11:5). Részben a titokzatos ismeretlenek, részben pedig az előfordulható betegségnek a következtében e folyamatok miatt „tisztátalanná” válhatik az ember, ha ez a tisztátalanság távolról sem olyan félelmes, mint a poklos betegségeké.

Az 1–15 v. férfiakra vonatkozik és vélhetőleg valamilyen könnyebb lefolyású venereás betegség leírását adja. Már csak a beteg állapotra való tekintettel is helyénvalók a tisztálkodási előírások, melyeknek a rituális jelentősége mellett higiénikus értékéről is olvastunk már az előző fejezetekben. Úgy látszik, hogy e betegség gyógyulásával minden esetben számolhattak, mert a 13–15. v. magától értetődően mondja el, hogy megfelelő szertartás után az illető újból a kultuszi közösség tagja lehetett.

A 16–17 v. az egyszerű pollucióról szól, amely egy napi tisztátalanságot okozott és mosakodással minden következménye elhárult. Nem egészen világos, hogy a 18 v. ugyanerre az esetre vonatkozik-e, amikor is egy asszony véletlenül, közvetve válik tisztátalanná, vagy pedig a házastársi érintkezésre. Az utóbbi ugyan, mint teremtési rend (olv. Gen 3:7 magy.) nem számított véteknek, mégis a tisztasági törvények szakrális vonatkozásai miatt lehetett az istentiszteleti közösségből ideiglenesen kizáró ok, ahogyan pl. a böjti előírásokhoz is hozzátartozik az ilyen önmegtartóztatás, nemcsak az ószöv.-i korban, hanem ma is egyes törvényeskedő keresztyén felekezeteknél. Hozzátehetjük, hogy mint minden böjti szertartásnak, ennek is akkor van értelme, ha a böjt lelki tartalmára van tekintettel és ha a testi örömei megtagadása bűnbánattal jár együtt.

A 19–24 v. a nők szokásos mestruációjára vonatkozik, amelyhez, ha egy hetes feloldással is, de szintén tisztálkodási előírás fűződik. Különösebb kivételt a 24 v.-ben említett abnormis eset képez. A 25–30 v. viszont arról az esetről szól, amikor a vérzés rendellenesen soká tart, esetleg évekig tartó betegséggé fajul. A betegségen túl itt is az volt a nyomasztó lelki teher, hogy az ilyen nőt tisztátalannak tekintették, akit még megérinteni sem volt szabad, a helyét sem találta, hiszen, amihez csak hozzáért, azt fertőzöttnek tekintették. Az evangéliumból közismert e betegségnek és az abból való gyógyulásnak illusztrációja (Mk 5:25 skv.), ezért további magyarázatára szükségtelen.

A befejező 31–33 v. még egyszer aláhúzza, hogy a testi tisztátalanság kizár az emberek köréből, főként pedig az istentiszteleti közösségből; ennek a figyelembe nem vétele, negligálása akár Isten halálos büntetését is vonhatja maga után. A kor szempontjából annyiban értékelhető ez a tilalom, hogy amikor a gyógyításnak úgyszólván semmi lehetőségével nem rendelkeztek az emberek, legalább az elkülönítéssel, tisztasági előírásokkal próbálták a betegségek terjedését meggátolni. E betegségek egyébként – mint mindig – akkor terjedhettek legjobban, amikor sokfelől jöttek össze nagy tömegekben emberek: az ÓSz. korában a nagy ünnepekre. Innen adódik a különös tilalom a tisztátalan beteg embereknek az ünnepekről való kizárására. – Ezek a régi törvények olyan mértékben oldódnak merevségükből, amennyire sikerül megismerni a betegségek természetét és gyógyítását, továbbá amennyire át tudja érezni akár az ÚSz. gyülekezete a maga diakóniai felelősségét, akár a szekuláris emberiség a maga humanitárius feladatát, amikor tehát az egyház vagy a társadalom a beteget nem kizárja és magára hagyja nyomorúságában, hanem gyógyító, vagy legalább is gondoskodó szeretettel veszi körül.

3 Móz. XVI. RÉSZ - 3 Móz. 16,1–34. Az engesztelési ünnep szertartásai.

A Leviticus könyvében egészen egyedülálló helyet foglal el a 16. r., az évenkénti nagy engesztelési ünnep szertartásainak leírásában. A kritikai magyarázatok mind egyetértenek abban, hogy ez a (nem is nagyon hosszú) fejezet több rétegből szövődött össze, de abban is kénytelenek egyetérteni, hogy nem határozható meg pontosan az egyes alkatelemek

kora, sem a kiegészülési folyamat menete. Ismét az látszik tehát helyesnek, hogy az egész fejezetet, mint egy komplexumot tárgyaljuk még akkor is, ha egyes nevek vagy fogalmak (pl. a szent sátor, a nép mint gyülekezet) esetenként más-más szavakkal vannak megnevezve, vagy egy-egy szertartás leírásába beleolvad egy másik ceremónia, ismétlődésekkel találkozunk stb. Bizonyára régi szertartási elemek egészültek itt ki kései, fogság utáni motívumokkal. Látható az is, hogy „nagy ünnep”-ként – teljes munkaszünettel és egész napos böjttel – csak a kései századokban került az ünnepi kalendáriumba (Lev 23:26 skv.; Num 29:7–11), nagy jelentősége Jézus korának az eseményeiben látszik. A templomi kárpit kettéhasadásának jelképes értékelése éppen ennek az ünnepnek a teológiai gondolataihoz kapcsolódik (Mt 27:51; Zsid 9:7; 10:19–20). A papi tradíció erős hatása jelentkezik e fejezet formális vonatkozásaiban, mutatván ezzel a végső írásbeli rögzítés korát is.

Rátérve a fejezet részletes tárgyalására, az 1–2. v.-nek bevezető, illetve összekapcsolódó szerepe van a tisztasági törvények előtt olvasott kultusztörténeti elbeszéléshez, Áron két fiának a tragikus esetéhez. Ezek az emberek azt hitték, hogy bármikor és bármilyen kultuszi cselekmény szándékával oda lehet lépni az Úr elé. E versekben viszont közvetve kifejezésre jut az is, hogy a szentek szentjébe csak Áron, azaz a főpap is évenként egyszer egy meghatározott napon léphet be az engesztelési szertartások elvégzésére. Ez ugyan nagy mértékben kiemeli a főpap kiváltságát, de ugyanakkor még az ő személyével kapcsolatban is korlátozó jellegű. A kettőt összefoglalva, azt mondhatnánk, hogy az Isten elé járulás nagy kiváltság, amelynek jelentőségét nem szabad bagatellizálni.

A 3–6 v. a szertartások előkészületeit és az első teendőket írja le. Áron ezúttal nem a díszes főpapi ruhákban (vö. 8:7–9), hanem csak a papok egyszerű tiszta fehér ruhájában végezte a szertartást, amihez különféle áldozati állatok kellettek. Ezek közül első volt egy bika, amelyet a főpapnak önmaga vétkeiért kellett feláldoznia (3.6.11 v.), hogy azután hatékonyan tudjon mások érdekében közbenjárni. A 7–10 v.-ben vélhetőleg egy régi, „pusztai” jellegű emlék tükröződik (bár régebbi ószöv.-i írásokban, valamint az ünnepnek két említett locusában nem találkozunk velük). Az 5 v. szerint a gyülekezetnek két kecskebakot kellett adnia áldozat céljára. Ezekre a főpap sorsot vetett: az egyik lett az Úré, a másik Azázelé. Az elsőnek a sorsa az lett, hogy vétékáldozatul szolgáljon a nép bűneiért, a másodiké pedig, hogy elküldjék a pusztába Azázelnek. Az utóbbi névvel kapcsolatban aligha lehet másra gondolni, mint hogy egy pusztai démont értettek rajta. A sokszor racionalista fordításokkal kísérletező Septuaginta ugyan megpróbálta feloldani e nevet, s az cázal igegyök származékának fogva fel a szót, ezt a fordítást adja: „hogy ott hagyják a pusztában”. A sorsvetésnél levő párhuzam azonban inkább tulajdonnévre mutat az Úr nevével szemben. Itt tehát még azok a vallástörténetből ismert régi gondolatok kísértenek, melyek szerint a pusztá nemcsak terméketlen, kietlen vidék, hanem a gonosz démonok lakóhelye is (Lev 17:7; Deut 32:17; Ézs 34:14 stb.). A két bakkal kapcsolatos szertartás leírását megszakítja a 11–14 v., ahol először is a főpapnak önmagáért és házáért (= a papságért) kellett a már előbb említett vétékáldozatot bemutatnia (11 v.). Ezután következett az ünnepnek a legfontosabb és a főpapra nézve legkiváltságosabb mozzanata, az az évenként egyszer előforduló lehetőség, hogy belépjen a szentek szentjébe. Ezt megelőzően nagy mennyiségű füstölőszert kellett tenni a tömjénező edénybe, hogy a keletkező füstfelhő betakarja a „bizonyosság” (= a tizparancsolatot tartalmazó szövetség ládája) fölött levő „fedele”, amelyet az Úr jelképes trónjának a „kegyelem királyi székének” tartottak (olv. Ex 25:17–22 magy.). Nem volt szabad erre kíváncsi tekintettel nézni még a főpapnak sem, mert az ő feladata nem a nézelődés, hanem az istentiszteleti cselekmény végzése volt. A szentélyben a 17 v. szerint ekkor egyáltalán nem tartózkodhatott más, papi személy sem. – A leírásból úgy látszik, hogy ezúttal nem az illatáldozati oltárra kellett hinteni a füstölőszert, mert az a kárpiton kívül

volt. A keletkezett füstfelhő pedig ceremóniális földi megfelelője annak a felhőnek, amely mint az Úr dicsősége, az ő személyes megjelenésének látható jeleként szokott feltűnni a szent hajlék fölött (vö. Ex 40:34–35 stb.).

A szentek szentjében történő ceremónia tulajdonképpen az áldozati állatok vérének a kegyelem táblájára való hintése, ez áldozati állatok pedig a következők: a 3 v.-ben említett bika és a sorsvetés által az Úrnak kiszemelt bak (8 v.), az első a főpapnak, a második a népnek az engesztelő áldozata. (A szertartások egymásutánjában bizonyos feleslegesnek látszó ismétlődések vannak az áldozati állatok levágására szóló utalásokban.) Ezen a ponton a leírás vissza is tér a 8 v.-hez, az Úrnak, illetve Azázelnek kisorsolt bakok rendeltetéséhez. Amelyik az Úré lett, azt tehát feláldozták, hogy pozitív módon szerezzen engesztelést és vegye le a népről Isten büntető haragját. Ugyanilyen szerepet tölt be, de negatív vonatkozásban a másik állat. A szentélyből kijövő főpap ugyanis, miután a nagy oltáron is elvégezte a vérrel történő engesztelést, az Azázelnek sorsolt bak fejére kézrátétellel és liturgikus szöveg elmondásával ráruházta Izráel vétkét, azután egy emberrel kivezette a pusztába, hogy az ott szélnek eressze (20–22 v.). E szertartásnak a jelképes, imitativ jelentősége nyilvánvaló. A bűn átruházásával és a vele megterhelt állat elküldésével a főpap ugyanúgy meg akarta szabadítani vétkeiktől Izráelt, ahogyan tette azt más vonatkozásban az engesztelő áldozattal. A pusztába, a gonosz démonhoz való elküldés azt ábrázolja, hogy a bűn térjen oda, ahová való (vö. Zak 5:5–11), kissé közönséges magyar kifejezéssel élve: vigye el az ördög! – A kiegészítő szertartások is szükséges rituális mosakodások a 23–28 v.-ben vannak leírva.

Az ünnepi rendtartást befejező 29–34 v. már nem a főpap tevékenységére vonatkozik, hanem az ünneplésbe bevont népre. Az ünnep rendkívüli jelentőségét mutatja a sabbat sabbátón kifejezés (31 v.), amely mint felsőfok, a legteljesebb munkaszünetet rendelte el (itt nem naptári értelemben vett szombatról van szó). A munkaszüneten kívül elő volt írva még a teljes önmegtartóztatás, amelynek legfontosabb része volt az egésznapos böjt, innen ered az ünnep mai vulgáris elnevezése, a „hosszú nap”. Bűnbánattartásnak az ideje volt tehát ez, amikor egy év sok emberi gyarlóságának a bocsánatáért végezte engesztelő szertartását és mondta el imádságát a főpap. Nem lehet két és félezer év távolából megmondani, hogy ez a viszonylag későn naptárba iktatott ünnep babiloni, vagy egyéb hatásra jött-e szokásba, a vallástörténeti illusztrációk csak egyes ceremóniákhoz nyújtanak párhuzamot. Ellenben figyelembe kell vennünk azt, hogy milyen mértékben inspirálta az ünnep az újszöv.-i írásokat, amelyek Krisztus közbenjáró főpapságáról írnak. A Zsidókhoz írt levél a már idézett helyeken kívül másutt is elmondja, hogy Krisztus nem bikáknak és bakoknak a vérével, hanem az ő tulajdon vérével ment be a szentélybe, hogy engesztelést szerezzen (Zsid 9:12). Az apostoli levél írója még két fontos kiegészítést tesz Krisztus áldozatával kapcsolatban. Ez az engesztelő áldozat egyszer s mindenkorra szóló, nem kell többször, tehát évenként sem megismételni (9:25–26). Azonkívül, amikor az író emlékeztet arra, hogy a földi szent sátor egy mennyeknek a mintájára készült (Zsid 8:5 vö. Ex 25:40), hozzáteszi, hogy Jézus nem a földi sátorba, mint másolatba, hanem az eredeti mennyei szentélybe ment be, hogy megjelenjék Isten előtt (Zsid 9:24), mint az új szövetség közbenjárója (9:15).

3 Móz. XVII. RÉSZ - 3 Móz. 17,1–16. Állatok levágására és fogyasztására vonatkozó törvények.

A Pentateuchos kritikai magyarázata a Lev 17–26. r.-t a „Szentség Törvénye” összefoglaló néven szokta tárgyalni, mégpedig azért, mert ez a törvénygyűjtemény gyakran visszatérő formulákkal figyelmeztet arra, hogy Izráel az Úrnak a választott népe, amelynek kötelessége ünnepein és hétköznapijain egyaránt az, hogy kiváltságához méltóan

viselkedjék, más szóval, hogy „szent nép legyen”. A szentség fogalma itt is az Istenhez tartozást jelenti és a tudatos törekvést – minden emberi fogyatékoság ellenére is – arra, hogy az ember méltó legyen az Istenhez tartozáshoz, a kiválasztáshoz. És ahogyan pl. az oltárra csak hibátlan, „tökéletes” áldozati állatot volt szabad vinni, úgy az „Istenhez tartozó embernek is ilyen „tökéletességre” kellett törekednie. (Így értendő többek közt Mt 5:48 is.)

A Szentség Törvénye több irodalomtörténeti problémát vet fel, különösen a keletkezés és írásba foglalás idejét illetően. E problémák részletes tárgyalását e helyen mellőzhetjük, legfeljebb megjegyezhetjük azt, hogy ez is, mint a Leviticus többi törvénygyűjteménye, részleteiben régebbi hagyományokra vezethető vissza (vö. a Leviticus bevezetésével). Azonkívül egyes részletekben a gondolati rokonság Ezékiel könyve 40–48. részeivel félreismerhetetlen, még ha Ezékiel sokszor csak vázlatokat adott is a fogság utáni kultusz rendjére nézve.

A 17. r. főtémája a rituálisan tiszta és így étkezésre használható állatok levágása. Feltételezés szerint az egésznek az az alapgondolata, hogy eredetileg minden állatlevágás egyúttal áldozatbemutatásnak felelt meg, még ha étkezés céljára történt is az állat megölése. Ez így magában véve elég merev gondolat, feltételezné egy olyan szűkkörű közösség létét, amelynek egyrészt ritkán volt módja állatlevágásra és fogyasztásra, másrészt elég közel volt a kultuszi központhoz, hogy az állatot odavigye az áldozati szertartás elvégzésére. A Deut 12:15 ennél sokkal rugalmasabb, amikor egy egész ország lakosságát látja maga előtt. Ha azonban igaz az áldozati gondolat, akkor az itt olvasott törvény feltételezi azt, hogy Izráel is ismerhette, vagy átvehette primitív népek szokásából azt az eljárást, hogy ételből, italból a pogány isteneknek, vagy démonoknak (7 v. szecirim) egy darabka ételt, egy kortynyi kiöntöt italt kell adni. E fejezetnek a tiltásai valóban főként ezekre a pogányos szokásokra vonatkoznak. Mert bár áldozati állatlevágásról, a vér és kövér részek oltárra tételéről van szó (6 v.), nem követte azt ún. áldozati lakoma, sőt még a papnak kijáró rész odaadásáról sincs szó. A szentség, az Úrhoz való tartozás hangsúlyozódik főként a pogány istenek, vagy démonok tiszteletével szemben, amelyet a 7 v. „paráználkodásnak” nevez. E szó jelentősége pedig egy rút és egy szép gondolatból érthető meg: Kánaánban a termékenységi kultuszhoz hozzátartozott a „szent” paráznaság, másrészt viszont a Szentírás az Úrnak és Izráelnek az összetartozását gyakran szemlélteti a legszebb emberi kapcsolatnak, a házasságnak a képével, aminek aztán az ellentéte a házasságtörés, a paráznaság.

A korlátokat szabó tilalmak közé tartozik az, amely a vér megevését tiltja. Ez a Gen 9:4-től egészen az ApCsel 15:29-ig állandóan ott szerepel az étkezési szabályok között. Magyarázatát is elég részletesen olvashatjuk: a vér (animisztikus gondolat szerint) lélekhordozó, lélek-székhely, ahol is a lélek = élet, amelyet a teremtő Isten ad, ezért végső soron az övé, vissza is kéri azt. Különösen is kiderül ennek a jelentősége az áldozati gondolat kapcsán: a vér az élőlénynek az a legnemesebb része, amely a helyettesítő áldozatban engesztelést szerez az ember vétkeiért (11 v.). A vérrel kapcsolatos tiltás még arra is kiterjedt, hogy ha valaki vadállatot vagy madarat ejtett el vadászat során. Az ilyen állat vérének ki kellett eresztetni és földdel betakarni, mert az el nem temetett vér az égre kiáltott, nemcsak az Ábel vére esetében, hanem más vonatkozásban is – az Ósz szerint (pl. Ez 24:7–8).

Még egy tilalom olvasható a 15 v.-ben: a mezőn talált, vadállat által széttépett állatnak a húsát (elsősorban juhra, vagy kecskére lehet gondolni) azért volt aggályos megenni, mert a megfojtott vagy szétmarcangolt állatnak a vére belealvadhatott a testébe. Az ilyen hús fogyasztása ugyan tisztátalanná tette az embert, de ezen egyszerű rituális mosakodás segített.

Ezekben az előírásokban tiszteletre méltó az az aggodalom, amellyel Izráel népe a maga korában és vallástörténeti fejlődésének megfelelő stádiumában igyekezett arra, hogy élete leghétköznapibb vonatkozásában, az étkezésnél se történjék semmi olyan, amivel Istenét megbánthatná. Az ÚSz természetesen sok mindent feloldott már ezekből a külsőséges, vagy rituális előírásokból. Itt is idézhetnénk a 11. r. végén elmondottakat.

3 Móz. XVIII. RÉSZ - 3 Móz. 18,1–30. A szemérem elleni vétség tiltó törvényei.

A szentség ideáljához hozzátartozott az erkölcsi élet tisztasága, nem véve ki belőle a házasságnak, illetve a szexuális életnek a vonatkozásait. Az ÓSz törvényadása nemcsak azt az alaptörvényt követelte meg, hogy „ne paráználkodj” hanem az olyanfajta perverzításokat sem tűrte el, amilyenek a Közel-Kelet világában a forróvérű és csekély erkölcsi gátlású emberek közt jól ismertek voltak, akár Egyiptomban, akár Kánaánban (3 v.). Nem ok nélkül szerepel e fejezetben ismételten az önmagáért álló figyelmeztetés: „Én vagyok az Úr (a ti Istenetek)!” – mintha hangsúlyozni akarná, hogy Izráelben nem a könnyű kalandok istene vagy istennője van otthon, hanem az Úr, aki a szemérmetlen, utálatos és fertelmes dolgokat nem tűri el választott népe körében sem. Még egy formális megjegyzés kívánkozik ide. Bár több különböző eshetőség tilalmáról van szó, ezek fogalmazása mégis apodiktikus, kizárólagos igényű, ami éppen a speciálisan Izráelre vonatkozó törvények jellemzője. (Olv. a Pentateuchos általános bevezetésében a formatörténeti elemzés c. szakaszt).

A bevezető versek variált mondatai nemcsak negatív tiltást tartalmaznak, hanem pozitív intést is az Úr törvényének a megtartására, ami életet jelent (5 v.). A törvény alapvető jószándékának a hangsúlyozása ez, egyelőre még mentesen attól az értékeléstől, amely a törvényeskedés, meg az érdemszerző jócselekedetek hiedelmének a fokán vált szükségessé, és amely szerint az ember menthetetlen, mivel nem tudja megtartani a törvényt. Az itt levő optimista fogalmazás a törvényt adó Isten jóakarátát akarja érzékeltetni éppúgy, mint pl. az V. parancsolat záradékának az ígérete.

A szemérem elleni vétségek felsorolása elsősorban a 7–18 versekben található, melyeknek a gyűjteményét szokták dodekalogusnak is nevezni, mivel tizenkét tiltást tartalmaz. Az eseteket szükségtelen külön elemezni. A társadalmi ethosz nem változott olyan nagyot a bibliai kor óta sem, hogy ne lehetne belátni extrém voltukat. A helyes értékelés kedvéért inkább azt jegyezzük meg, hogy ezek az estek általában nem közeli rokonok házasságkötésére és ilyen módon történő vérfertőzésre vonatkoznak, hanem az ún. promiszkuitásra, amely primitív társadalmakban, egy-egy nagyobb rokoni kötelék együttélésénél szokott előfordulni. Az ilyen rokoni kötelékben, ahol esetleg még a többnejűség is szokásban volt, még hamarabb túltették magukat az emberek a tisztesség és szemérem korlátain, lévén a rokonsági fok is elmosódottabb. A Szentség Törvénye mindenesetre kizárja ezeket a szélsőséges erkölcsi vétkeket.

A 19–23 v. az előzőkhöz képest még súlyosabb eseteket sorol fel. Bár a 19 v.-ben egy egyszerűbb „tisztátalanná tevő” dologról van szó, vö. 15:24; de már a 20 v. ennek az ellentett esetét említi, vö. 15:18; amelyet tetéz a házasságtörés külön vétsége. A 21 v. egy kimondottan kánaáni szokásra utal, a Molok (= „király”) nevű bálványisten részére történő gyermekáldozatra (lásd bővebben 20:2–4-nél). – A 22 v. a homoszekszualitás rendellenességét, a 23 v. pedig a tribádia fertelmes szokását tiltja (Deut 27:21). Mindezeket úgy tekinti a törvény, mint a kánaáni pogány népek rút szokásait, amelyek miatt pusztulniok is kellett országukból; intő példa gyanánt Izráelnek is, hogy ha erre az útra téved, akkor őt is – erős, de találó képpel élve – valósággal kiköpi, kihányja magából az az ország, undorító vétkei miatt.

3 Móz. XIX. RÉSZ - 3 Móz. 19,1–37. Az élet istentisztelete.

A Szentség Törvénye egyes fejezeteiben néha egy gondolatkörhöz tartozó rendelkezések vannak összefoglalva (pl. 18. r.), máshol meg, mint a jelen fejezetben is, különböző jellegű, majd kultuszi, majd erkölcsi, majd szociális vonatkozású parancsok találhatók, ahol csak ez az ismétlődő figyelmeztetés biztosítja az együvé tartozást: „Én vagyok az Úr!” Egy ilyen, látszólag heterogén törvénygyűjtemény együvé kerülését az az alapgondolat magyarázza meg, hogy az Ósz-ben az Istennek szenteltség nemcsak a kimondottan vallásos kötelezettségek megtartásában állt, hanem annak a konzekvenciáiban is. Az Úr nemcsak akkor akarja szentnek és tisztának látni népét, amikor ünnepi istentiszteleten vesz részt, hanem a mindennapi életben is, a családban, a szántóföldön, a kereskedelemben, vagy bárhol. Egészen természetes volt, hogy a tízparancsolat két összetartozó törvénycsoportból, kultuszi és erkölcsi törvénygyűjteményből állt. A jelen fejezet még csak nem is tagolja formailag ilyen egymástól különvált csoportokra a különféle törvényeket, hanem egymásba kapcsolja őket, mintegy szemléltetve azt, hogy az emberi élet oszthatatlan egészében együtt kell lennie az Isten és a felebarát szeretetének, az előbbiből következnie kell az utóbbinak (vö. 1Jn 4:20–21). Ezért lehet összefoglalni e fejezet sokoldalú előírásait azon a címen, hogy az élet istentisztelete, melynek a középpontjában egyébként a második nagy parancsolat áll: Szeresd felebarátodat, mint magadat!

A bevezető 1–2 v. hasonlít a 18. r. bevezetéséhez, de ez már nem a törvénynek az életre nevelő értékére hivatkozik, hanem kategorikusan megköveteli, hogy az Úrhoz tartozók szentek legyenek.

A 3 v. egy lélegzetre mondja el a tízparancsolat negyedik és ötödik törvényét, sajátos módon előre helyezve a szülők tiszteletét, mint a szombat megtartását. A sorrend talán éppen arra figyelmeztet, hogy az erkölcsi (többek között a családi) élet jó rendre az élet istentiszteletének az alapja. A szülők tiszteletét (itt „félelmét”) többek közt az is indokolta, hogy ők voltak a legközelebbi tanítói a gyermekeknek, az Isten félelmére is (vö. Ex 12:26 skv; Péld 1:8), akiknek meggondolkoztató, intéseinel jó volt megállapodni, akár csak egy szombatnap nyugvóponton. (A „szombatokról” bőven szólnak majd a 23. és 25. rész megfelelő szakaszai.)

A 3 v. az idegen istenek és szobraik imádását tiltja. Sajátos a szóhasználat, amely eltér az első és a második parancsolatétól: 'elilim = „Istenkék” lebecsülő néven említi a pogány isteneket, szobraikra pedig az ércből öntött bálványoknak megfelelő kifejezést (masszékáh) használja a törvény.

Az 5–8 v. érdekes szemléltetője annak, hogy az 1–7. r. a papságnak szóló áldozati rendtartás, a Szentség Törvényének azok a részei pedig, amelyekben az Úr „Izrael fiainak egész gyülekezetéhez” szól az áldozatokról, a laikusoknak ad utasításokat. Az ún. közösségi, vagy békeáldozatokkal a 3. r. foglalkozik részletesen, az áldozati étkezéssel pedig a 7:16–18 (speciális elnevezésű áldozati fajtákkal kapcsolatban ugyan, de a békeáldozatnak megfelelő körben). A jelen szakaszban laikusoknak szóló rendelkezéseket találunk, tehát az áldozattal kapcsolatban itt nem az oltári szolgálatra esik a hangsúly, hanem az áldozó család étkezésére, amely nem lehetett napokig tartó eszem-iszom, kánaáni mintára, hanem időben is (bizonyára a higiénia érdekében) korlátozott szakrális jellegű étkezés.

A 9–10 v. a szociális szeretet tükrözője, a nincstelenekre van tekintettel, akik nem aratnak és nem szüretelnek, de az elhullott gabonafejek vagy a tőkén felejtett szőlőfürtök összeszedése révén ők is részesültek valamennyire az aratás és a szüret örömeiben. (Olv. Ruth könyve 2. r.)

A 11–18 v. a tízparancsolatnak a felebaráti szeretetre vonatkozó törvényeit ismétli, bár részletesebb taglalásban, egyes pontokon már-már a Hegyi Beszéd következtetéseire emlékeztetve. Megmondja pl., hogy a fogyatékos ember csúfolása (14 v.) vagy a rágalmozás (16 v.) éppoly gyilkos magatartás lehet, mint ha valaki fegyverrel támad embertársára (vö. Mt 5:22). – Szociális jelentőségű a napszámosok becsületes kifizetéséről szóló törvény (13 v.), valamint a személyválogatás nélküli igaz ítélezés (15 v. – vö. Ex 23:2–3 magy.). A 17–18 v. azért nevezetes, mert ráirányítja a figyelmet arra, hogy a gonosz gondolatok és indulatok szülik a gonosz tetteket. A felebaráti szeretet őszinte megélése oldhatja fel a bosszú embertelen indulatát, amely önmagában csak hatványozódni tud, mindenki vesztére (olv. Gen 4:23–24 magy.). Ha pedig a felebaráti szeretetnél a törvény felebarátnak elsőrenden a saját nép tagjait nevezi, azt ne az Ósz. szűkkeblűségének, hanem az Ósz. pedagógiájának tekintsük, amely arra tanít, hogy először a kevesen legyünk hűek, a többre bízatos reményében (olv. Ex 20:15 magy.).

A 19 v. egy sajátos tilalmat tartalmaz, elsősorban az állat- és növényfajták keresztezésére nézve. Arra az időre utal ez, amikor a keresztezésnél még csak a vetőmag elfajulását, vagy állatoknál az ún. biológiai zár jelenségét észlelték. Mindez természetesen más képet mutat a célszerű fajtanemesítésnél. Az aggodalom még a ruhanemű kétféle anyagból való összeszövésére is kiterjedt, aminek a jó megoldásához is megfelelő technikai eljárás szükséges. Mindenesetre az Ósz. nem szerette a felemás megoldásokat (Deut 22:9–11).

A 20–22 v. egy szemérem elleni vétségéről szól ugyan, mégsem tartozik a 18. r. esetei közé, mert rabszolganő az erőszak tárgya, a kor felfogása szerint tehát annak a tulajdonosát érte sérelem. A törvény nem is kíván az Ex 22:16; vagy Deut 22:23 skv. szankciójának megfelelő szigorú büntetést, csupán kultuszi engesztelést kíván meg.

A 23–25 v. egy jellegzetes példája annak, hogy a szakrális gondolkodás körébe még a termőföld, vagy annak a gyümölcsfái is beletartoztak. Az újonnan plántált szőlő vagy gyümölcsfa termését az első három évben még nem volt szabad leszedni („körülmetéletlennek” kellett tartani, amely tehát még nem tartozhatott hozzá az Isten népe életéhez), a negyedik évi termést az Úrnak kellett szentelni, s csak az ötödik évtől kezdve lehetett a gyümölcsét élvezni. Megfelel ez az új telepítésű szőlő és gyümölcsös kíméleti idejének, amit azonban az Ósz. népénél kiegészített a hálaadás gondolata: az első leszedhető termés az Úré.

A 26–31 v. rendelkezései megint vallási jelentőségűek, főként kánaáni (ill. általános sémita) pogány szokásokat tiltanak. A vérre vonatkozó étkezési tilalmat lásd 17:10-nél. A 26 és 31 v. a jövendölgetés mágikus praktikái ellen szól, elítélve a jósolgatás vagy éppen a halottidézés szemfényvesztését, amire a próféták azt mondták, hogy nem a halottaktól kell tudakolni a jövendőt, hanem az élő Istentől, az ő kijelentéséből (Ézs 8:19–20). – A haj és szakáll különböző módon való nyírása valószínűleg nem az egyes népeknél (hettitáknál, araboknál) szokásos divathoz való alkalmazkodást tiltja, hanem a pogány gyászszertartásokat, a hajfürtöknek, vagy szakállnak áldozatul elégetését az ún. halotti szellemek részére. Növeli e gondolat valószínűségét a 28 v., amely kifejezetten pogány gyászszertartást említ: vérző sebeket ejtettek az arcukon vagy tetoválással elváltoztatták vonásaikat. Ennek az oka talán nemcsak a lelki fájdalom kifejezése, illetve annak testi fájdalommal való fokozása, hanem a legprimitívebb vallási gondolatokra emlékezve, a halotti lélektől való félelem következtében a felismerhetetlenné tenni akarás. – A legrútabb pogány kultuszi szokás volt Kánaánban a kultuszi prostitúció, amikor egyes nők, mint hierodulák, elszegődtek egy-egy szentélybe a termékenység istennőjének a szolgálatába. Hiába volt az ilyen nőszemélyek neve qedésáh = „szent”, mégis gyalázatosság tehette ez az országot. A két szó szembeállítására bizonyára tudatos az író részéről. Mindezekkel szembe állítja a törvény a szombat békés, nyugodt ünnepét és az Úr szentélyének féltve őrzött tisztaságát, ami felülmúl minden látványos, érzékcsalogató, de erkölcsrontó szertartást.

A befejező versek az emberség és a tisztesség követelményeinek néhány pontját vetítik elénk. A 32 v. a korban, vagy hivatalban öregebbek tiszteletére int, lévén azok nagyobb bölcsességgel vagy élettapasztalattal megáldva. A versben szereplő három megnevezés közül az első valóban öreg, ősz embert jelent, már a második szó (zákén) az éltkortól független „presbiterségre”, előjárói tisztre vonatkozik. A harmadik szóról (’elóhím) pedig feltételehető, hogy az előzők párhuzama és azok közé az esetek közé tartozik, amikor e szó nem Istent, hanem hivatali előljárót, főembert jelent. – A jövevények sorsával sokszor foglalkozik az Ósz., már a Szövetség Könyve is (olv. Ex 22:21 magy.).

Végül a 35–36 v.-ben a kereskedelmi életben követendő tisztesség alapelvei olvashtók, amiket egyszerűen úgy lehetne összefoglalni, hogy hiteles mérőeszközöket illik használni, meg nem rövidítve embertársainkat. (A mértékegységekkel kapcsolatban olv. Régiségtani és néprajzi adalékok IV. 1–3. pont). Többek között ezek a versek is a Szentség Törvénye ama szakaszaihoz tartoznak, amelyek az Ezékiel könyvével való összefüggést illusztrálják (vö. Ez 45:10–12). Végeredményben azonban olyan kísértésre utalnak, amelyek Izráel népe életében is állandóan ott kísértettek és már a korai próféták szigorú kritikája rámutatott arra, hogy az élet istentisztelete és az ünneplés mennyire összetartoznék és mennyire megrontja az utóbbit a csalárd magatartás (Ám 8:4–6). Amikor egy ilyen hosszú törvénylistát végigolvasunk, amelyek folyton azt hangsúlyozzák, hogy ne legyetek olyanok, mint más emberek vagy népek, egy kísértéstől kell óvnunk magunkat. Ne ragadtassuk magunkat afféle kérdésre, hogy „hálát adok, hogy én megtartva a parancsolatokat, különb vagyok mint mások” (Lk 18:11). Ennek a különbségnek a megítélését bízzuk az Istenre, magunknak nem tulajdonítva többet, mint a „haszontalan szolgák” nyugodt lelkiismeretét: megtettük, ami a kötelességünk (Lk 17:10).

3 Móz. XX. RÉSZ - 3 Móz. 20,1–27. Bíraskodási törvények a kultuszi, vagy erkölcsi vétkekkel szemben.

A 20. r. látszólag semmi újat nem tartalmaz a 18. r.-ben felsoroltakhoz képest. A különbség mégis az, hogy míg a 18. r. apodiktikus fogalmazású tiltó törvényeket tartalmaz, addig ez a mindenkori bírói testületek számára ad egy ítélezési kódexet, amely megmondja, hogy milyen módon kell megbüntetni azt az embert, aki a szentség követelményeit semmibe veszi.

A 2–5 v. a kánaáni népektől átvett gyermekáldozatokra vonatkozik (vö. 18:21), amelyek, úgy látszik, hogy a királyság korában egyre inkább szaporodtak, legalábbis a Királyok könyveiben olvasunk arról többször, hogy még egy-egy király is „átvitte a fiát a tűzön” – ez a gyermekáldozat eufemizált kifejezése (2Kir 16:3 stb.). Jeremiás egy nagyon emberi kifejezést használva, úgy említi ezt a borzalmas szokást, mint ami az Úrnak még csak eszébe sem jutott, hogy ti. erre vetemedik majd Izráel népe (Jer 7:31). Az itt olvasható törvény népítélet alá veti az olyan embert, aki gyermekét a Moloknak áldozza: halálra kellett kövezni. – A jövendőmondókról és halottidézőkről a 19:31-ben volt szó; a velük kapcsolatba kerülőkre szintén halálos büntetést mond a törvény.

Miután a 7–8 v. újra hivatkozik a szent élet-ideálra és a (18. részből ismert) törvényekre, a továbbiakban esetről-esetre megszabja az egyes vétségek ítéletét, ami igen súlyos: rendszerint halálbüntetés, megkövezés vagy máglyán elégetés. Az utóbbi, feltételezés szerint, nem volt azonos a középkori élve elégetéssel, hanem megelőzte a halálra kövezést (vö. Józs 7:25). Az egyes eseteknél elég legyen utalni a már tárgyalt tilalmakra.

A 9 v. a szülők iránti durva tiszteletlenségre vonatkozik, vö. 19:3 és Ex 21:17. – A 10 v. a „ne paráználkodjál” tiltás legszószerintibb értelmét, a házasságtörtést említi, amelynél mindkét félnek bűnhődnie kellett (vö. Ex 20:14 magyarázatát, továbbá Lev 18:20; Deut 22:22). A 11 v.-hez olv. 18:8-at, a 12 v.-hez a 18:15-öt. – A 13 v. abnormitásához olv. 18:22-t. A büntetés mérvét tekintve legsúlyosabb megítélés alá esett a 14 v.-ben foglalt vétség,

vö. 18:17a. – A 15–16 v. utálatosságára a 18:23 intése figyelmeztetett. – A 17 v.-hez olv. 18:9-et; a különböztetés az apától, vagy anyától származó leánytestvérek tekintetében a többnejűségből érthető meg. – A 18 v.-et megelőző tiltás a 18:19-ben olvasható, vö. 15:24; mely utóbbi nem bíraskodási, hanem rituális-tisztasági előírás, ezért más a megítélés szempontja. – A 19–21 v.-ben foglalt további vérfertőzőési esetekhez olv. 18:12–14.16 v.-et. A fejezetet záró 22–27 v.-ek ismét általános intést tartalmaznak arra nézve, hogy Izrael ne engedje meghonosodni a maga körében a kánaáni erkölcsöket. Tudatosulnia kellett Izrael népe előtt annak, hogy a honfoglalás lehetősége, az ország birtokba vétele kiváltságos, megbecsülendő ajándék. A „tejjel-mézzel folyó Kánaán” említése archaizmus, vö. Ex 3:8 magy.-át. – A 25 v.-ben a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése a 11. részre utal vissza, a varázslás, jövendölgetés pedig úgy látszik, hogy nagy kísértés volt, mert a 27 v., mint bíraskodási törvény ismét visszatér rá. (A 6 v.-ből elmaradt a bíraskodási útmutatás. Vö. még 19:26.31 magyarázatát.)

3 Móz. XXI. RÉSZ - 3 Móz. 21,1–24. Előírások a papság számára.

A szentség életeszményét példamutató módon elsősorban a papságnak kellett megvalósítania magánéletében is. Az előző részekben a papok nincsenek említve, mert magától értetődő, hogy ami az egyszerű, laikus emberekre nézve tiltott dolog, az még inkább tilalmas a papságra nézve. Ebben a részben az életnek két mozzanata kerül külön megemlítésre: a gyászeset és a házasságkötés. Külön szakasz szól azonban ezekkel kapcsolatban az egyszerű áldozópapságról (1–9 v.) és külön a főpapról (10–15 v.), az utóbbira nézve szigorúbb előírásokkal.

A primitív népek vallási világában a halál válságos lelki szituációt teremt. A halott érintése, meggyászolása, eltemetése – az Ósz nyelvén szólva – tisztátalanná tesz, mégis a hozzátartozók kegyeletbeli kötelessége a gyász és eltemetés. Az egyes népek vallásában a gyász- és temetési szertartások különböző jellegűek voltak, kisebb vagy nagyobb mértékben kapcsolódtak a halotti lelkekhez fűződő hiedelmekhez. A 19:27–28 tárgyalásánál már említés történt ilyen gyászszokásokról, amelyekkel szemben ugyan a törvény óvást emelt, mégis az Ósz. sok helyén érezhető, hogy voltak ilyen szokások (pl. Ez 24:15–17 stb.). – A papságnak csak a legközelebbi hozzátartozókért tartott gyász volt megengedve, e körhöz tartoztak a szülők, gyermekek, a férfi- és hajadonleány testvérek. Az 5 v. pogány szokásai természetesen tiltva voltak. – A főpapa nézve még ennél is szigorúbb volt a tilalom, ő senkiért sem vehette magára a gyászszertartásokból adódható tisztátalanságot. Az ő fejét a szent kenet érintette és az Úr nevével ellátott diadém ékesítette, ezért nem volt szabad haját a gyász jeléül rendetlenül viselni. Őt szent ruhába öltöztették, nem volt szabad ruháját a gyász jeleként tépdesni. A házasságnál a papokra nézve az az előírás szólt, hogy csak hajadon leányt vehettek el. Elvált asszonyt akkor sem vehettek nőül, ha a válás nem az asszony hibájából történt. Nem szól ez a törvény az özvegyekről, akikre pl. Ez 44:22 figyelme kiterjed. – A főpapa nézve a rendelkezés még szűkebb körű: csak „az ő nép közül” való hajadont vehetett feleségül. Az cam szónak itt (és még néhány más helyen, pl. 19:16; Num 20:24 stb.) speciális jelentése van: nem az egész népet, hanem csak a rokonságot jelenti. A főpap e szerint csak papi vérből származó leányt vehetett el, hogy utódai közé ne keveredhessék idegen vér. – A 6. és 8. versből kivehetően a családi közösség szent és tiszta voltát az áldozati közösséggel kapcsolatban is meg kellett őrizni. A papság az egyes áldozati fajtákból nekik jutó járandóságot családi körben fogyasztotta el, ennek a révén pedig az egész családi kör tagja lett az Istennel való közösségnek. Ezt a szent és tiszta kört szennyezte volna be a fentebbi házassági rendelkezések meg nem tartása. Innen adódik a 9 v. súlyos ítélete: ha egy pap családjából való leány vetemedik paráznaságra, a legsúlyosabb ítélettel, a máglyán elégetéssel kellett megbüntetni. (Vö. 20:14 magy.)

A 16–24 v. egy más vonatkozású korlátozást ír elő a papság körére. A papi tiszt, a családban öröklődött, a törvény azonban kizárta az áldozópapság köréből azt, aki valamilyen testi fogyatékoságban szenvedett. Ezt a rendelkezést lehet lehangolóan ószövetséginek tartani, meg kell azonban gondolnunk, hogy Izráel körében a papok elsőrenden nem lelkigondozók, hanem a ceremóniális istentisztelet végzői voltak. A törvényben természetes a kisebbről a nagyobbra következtetés: csak hibátlan áldozati állat bemutatásával lehetett engesztelést szerezni (vö. 22:18–24), magától értetődött, hogy az engesztelést szerző közbenjáró pap is hibátlan, testi fogyatékoság nélküli ember lehetett. Ez a rendelkezés azonban csak a szertartások végzését vonta meg az ilyen fogyatékos emberektől, de nem, zárta ki őket a kultuszi közösségnek abból a részéből amelyet az áldozati étel elfogyasztásának a kiváltsága jelentett.

3 Móz. XXII. RÉSZ - 3 Móz. 22,1–16. Az áldozati étkezésben való részvétel.

Míg az előző fejezet azzal végződött, hogy a papi származású, de az oltári szolgálatra alkalmatlan férfiak részt vehettek az áldozati vendégségben, addig a 22. r. eleje éppen az ellenkező szemszögből nézi a dolgot. Az áldozópapsággal is megtörténhetett az, hogy ideiglenesen a rituális tisztátalanság állapotába került, ilyenkor szigorúan tiltva volt számukra az, hogy a „szent dolgokból” egyenek. Ilyen esetek a 4–8 v.-ben felsoroltak, amelyek megtalálhatók a 11–15. r. megfelelő helyein. Tisztátalanul tehát a papok nemcsak az oltári szolgálatot nem végezheték, hanem be sem mehettek a szent helyre és így nem is ehetek a szent jellegű ételekből. – A 2 v. vejinnázerú szava e fogalomkörben kb. azt fejezi ki, amit Pál apostol úgy mondott meg az úrvacsorával kapcsolatban, hogy „próbálja meg ki-ki magát” és úgy egyék és igyék. Az Ósz. papságának a maga megpróbálása és annak következtében tartózkodása az áldozati étkezéstől természetesen az említett külsőségekre vonatkozott.

A 10–14 v. kazuisztikus aprólékossággal egészíti ki még azt a kérdést, hogy kinek szabad enni a papság javadalmát képező áldozati ételekből. Az alapvető szempont a 10 v. szerint az, hogy „illetéktelen” nem részesülhetett ebben a kiváltságban. A héber zár szó nem olyan értelemben jelent „idegent”, hogy az nem Izráel népéből való, hanem olyan emberre vonatkozik, aki nem tartozhatik egy bizonyos közösséghez, a jelen esetben nem tagja a papok családi körének. Sajátságos, hogy ilyen alapon ki vannak zárva az asztalközösségből egy papnak az ideiglenes szolgálatában álló napszamosai, vagy zsellérei, viszont jogosultak a közös étkezésre a társadalmilag alsóbb fokon álló, de mégis a pap családjához állandóan hozzátartozó rabszolgák (11 v.). Illetéktelenné vált egy papnak a leánya, ha nem papi származású emberhez ment férjhez, de ha később mint gyermektelen özvegy, vagy elvált asszony tért vissza a családi kötelékbe, újra befogadást nyert a közösségbe (12–13 v.). Ha valaki, a szabályt nem ismerve illetéktelenül résztvevett az ilyen étkezésben, annak valóságos kártérítést kellett adnia (14 v.), egyébként pedig súlyos szankciók fenyegették a tilalmak áthágóit (3.9.16 v.).

3 Móz. 22,17–33. Csak ép állatot szabad áldozni!

Az áldozat, különösen, ha a hála és az Istennek való tartozás gondolatát vetítjük rá, csak úgy ér valamit, ha az valóban „áldozathozatal” a szó mai értelmében, tehát lemondás anyagi javaink egy részéről Isten ügyének az érdekében. Az ÓSz a maga módján úgy fejezi ezt ki, hogy csak ép, egészséges állatot szabad az oltárra vinni. A figyelmeztetés, hogy ne hitvány, egyéb máris úgy sem használható állatokat vigyenek áldozatul, bizonyára Izráel népének bármely korszakában megszívlelendő lehetett, mégis érdemes felfigyelni Mal 1 r.-re, mert az ott olvasható panasz a legszemléletesebb illusztráció e perikopához, jellemezvén egyúttal egy olyan kort, amikor az istentisztelet jó rendje nem

sokra becsült formáság lett és szinte maga után vonta Esdrás és Nehémiás korának kultuszi reformjait.

A hitvány áldozat tehát nem kedves Isten előtt. A felsorolt esetek a 20–25 v.-ig magyarázatot nem igényelnek, a 27 v. előírása, hogy egyhetes kora előtt ne áldozzanak állatot, bizonyára szintén arra vonatkozik, hogy csenevész jószágot ne vigyenek az oltárra, a 28 v. pedig valószínűleg a pogányoknál szokásban volt áldozati forma tiltása. – A 29–30 v. tartalmát a 7:15-ben olvashatjuk.

3 Móz. XXIII. RÉSZ - 3 Móz. 23,1–44. Az ünnepek istentiszteleti rendtartása.

Az ÓSz.-nek több helyén fordul elő az ún. ünnepi kalendárium, olvasható volt már az Ex 34. r.-ben is. Ezeknek az ünnepi emlékeztetőknek közös vonásuk, hogy kiemelik a szombat jelentőségét és az év folyamán sorra következő három nagy ünnepet (esetleg az ünnepekörhöz tartozó további egy-két ünnepnapot). A szövegbeli összefüggésnek megfelelően azonban esetenként más és más az ünnepi kalendárium tárgyalása, indokolása vagy ceremóniáléja, ezért érdemes vele esetenként külön is foglalkozni. E fejezet jellemzője pl. az, hogy talán az ünnepek felsorolásában a legteljesebb, továbbá az, hogy nemcsak a gyülekezet egészéhez szól az ünnepek megtartásának a parancsával, hanem a papsághoz is, előadván, hogy milyen szertartásokat kell végezniük az egyes ünnepeken. Ilyen módon van ez az ünnepi kalendárium a papi-kultuszi tradícióba ágyazva. Az ünnepekkel kapcsolatos visszatérő kifejezés itt a miqrá' szó, amely a qará' alapgyök kettős jelentéstartalmának megfelelően fordítható gyülekezésnek (találkozásnak) és összehívásnak (kihirdetés által), amint hogy a régi és új Biblia-fordítások használják is mindkettőt. Kétségtelen, hogy pl. az újhold (a hónap első estéjének a) beálltát, vagy más ünnepi alkalmakat a (jeruzsálemi) papság kürtszóval szokta tudtul adni, s így szokott ünnepre hívogatni.

Az ünnepek sorában mindig első helyre kerül a szombatnak, a nyugalom napjának az említése. Esetenként a szombat sabbátón felsőfok használata hangsúlyozza a feltétlen munkaszünetet (3 v.) – bár a kifejezés nem mindig a hét zárónapjára vonatkozik (pl. 16:31). A szombat jelentőségéhez egyébként olv. (Gen 2:1–3; továbbá Ex 20:8–11 magy.).

Az évenkénti nagy ünnepek sorában első helyen szerepel a páska és a hozzá közvetlen kapcsolódó kovásztalan kenyerek ünnepe (5:14). E helyütt nem olvasható az ünnep történeti indokolása (még a páskánál sem!) csupán a kapcsolatos kultuszi rendelkezések. A laikus népre a szokásos kovásztalan kenyér fogyasztásán kívül vonatkozott az az előírás, hogy míg az aratás kezdetén az első kévét be nem mutatták hálaáldozatul, addig nem volt szabad az új gabonát, illetve kenyeret fogyasztani (10:14 v.), a papságra pedig az, hogy az előírt sorrendben és módon végezze el a különböző szertartásokat. – Természetesen az egyes nagy ünnepek is munkaszüneti napok, amit a törvény itt szintén fokozással fejez ki: a héber melá'káh (munka) és cabódáh (szolgálat) szavak konstrukciójával. Az utóbbi szó ugyan szintén munkát, akár robotolást, akár kereső foglalkozást jelent, mégis bizonyára van valami tudatos a szóhasználatban, ha arra gondolunk, hogy az cabódáh szó istentiszteletet, kultuszt is jelent. Az ünnep istentisztelete kizárta azt, hogy az ÓSz. embere más foglalkozást is „kultiváljon” akkor és a lelki haszon helyett más, anyagi haszon után járjon.

A páska után ötvenedik napra következett az aratás záróünnep (15–21 v.), amelynek itt csak a hálaadó istentiszteleti ceremóniáit olvassuk. Annál figyelemre méltóbb, hogy egy kiegészítő vers (22) a földművelő nép figyelmébe ajánlja azt a szociális szeretetből fakadó jótett-lehetőséget, amelyről már a 19:9 is szólt (ld. ott).

A 23–25. v. az őszi újév ünnepet említi (vö. Num 29:1; Ez 45:18), amelynek ró's hassánáh = „újév” neve csak a kései zsidóság körében vált használatossá; az ún. Jahve trónfoglalási

ünnepe jellegét pedig az ünnepi kalendáriumok szűkszavú leírásai nem igazolják. – A 26–33. v. a nagy engesztelési ünnep jelentőségét emeli ki. Sajátos, hogy itt a népre vonatkozó böjti rendelkezések a hangsúlyosak. (Az ünneppel kapcsolatos nagy főpapi ceremóniálé a 16. r.-ben van leírva.)

A fejezet hátralevő versei az őszi lombsátor-ünnep megtartását írják elő, mégpedig a 33–36 versek egyszerű áldozati rendtartással. A 37–38 v. az ünnepi kalendárium befejező részének látszik. Ennek ellenére a 39–44 v. újra tárgyalni kezdi a lombsátor-ünnepet, valószínűleg kiegészítésként. Az itteni előírás már nem a papság által végzendő szertartásokat tartalmazza, hanem egyrészt az ünnepi processziós felvonulás rendjét, melyen az emberek narancsot, pálmaleveleket, mirtusz- és fűzfagallyakat vittek kezükben (ez volt az ünnepi csokor, az ún. lúláb), másrészt pedig utasítást ad arra, hogy az ünneplő emberek egy hétig gallyakból, lombokból összetákolt sátrakban lakjanak. Ez a leírás híven tükrözi az őszi gyümölcs- és szőlőbetakarítás ünnepi időszakát, ugyanakkor pedig történetileg emlékeztet arra, hogy az Egyiptomból kiszabadult Izráel sátrakban lakott a pusztában. A természeti jellegű ünnep történeti átértékelést kapott.

3 Móz. XXIV. RÉSZ - 3 Móz. 24,1–9. Papi teendők a szentélyben.

Két olyan intézkedés olvasható e versekben, amelyekről már korábban is volt szó. A nagy ünnepek tárgyalása után a törvények leírója jónak látta a papság mindennapi feladatait is újból rögzíteni. A fogalmazás heterogén jellege (az utasítás először Izráel fiainak szól, a továbbiakban – 5 v. – minden valószínűség szerint Áronnak) mutatja, hogy interpolációról van szó, ami persze a tartalom értékét nem érinti. – A 2–3 v. csaknem szó szerint azonos Ex 27:20–21 szövegével; a 4 v. csak a kiegészítés, közelebbi körülírása annak a feladatnak, hogy a hétkarú lámpatartó mécseseit hogyan kellett karbantartani, olajjal feltölteni napról-napra. (Vö. Ex 25:31–40 és 27:20–21 magy.) – Az 5–9 v. az Úr asztalán elhelyezendő szent kenyerekről szól (vö. 25:23–30 magy.), amelyeket szombatokként kellett két-két sorban elhelyezni az Úr szeme elé, hatot-hatot Izráel törzsei számának megfelelően. E szent kenyerek ételáldozat-jellegét mutatja a 7 v.: tömjént kellett melléjük tenni (vö. 2. r.), az egy hetes bemutatás után a papok megszentelt eledelül szolgáltak.

3 Móz. 24,10–23. Istenkáromlásnak és egyéb bűnöknek a büntetése.

Az itt következő bíraskodási törvények hasonlóak azokhoz, amelyeket a Szövetség Könyvében (Ex 21–23. r.) olvashatunk. A törvények azonban egy kultusztörténeti jellegű elbeszéléshez kapcsolódnak: egy félvér (egyiptomi apától és izráeli anyától származó) férfi valamilyen okból összeszólalkozott egy valódi izraelitával és ennek során az előbbi káromolta „a nevet”. Az utóbbi tipikus fogalmazás, amely fölöslegesnek tartja kiírni azt, hogy az Úr nevééről van szó, egyébként pedig érzékelteti, hogy a keleti ember a névben többet látott, mint egy szót, számára az a név tulajdonosának a lényét is kifejezte, annak mintegy alteregoja volt (ezért foglalkozik a Genézis-Exodus olyan sokat a névmagyarázatokkal). A kései zsidó bölcséletben Isten neve Istennek ún. hypostasiai közé tartozott. A szent név káromlása az itt használt kifejezések (náqab, qálal) értelme szerint aligha vonatkozott mágikus rontás-formulákra, inkább közönséges ócsárlást fejeztek ki. – A történet folytatása azt szemlélteti, hogy Mózes nem rögtöni felháborodásában ítélkezett, hanem kijelentést, eligazítást várt magától Istentől. Ez a szemléltetés a következő törvényeket is úgy ábrázolja, mint amelyek valóban Istentől adott tanítások a bíraskodás jogszabályaira nézve és annak a kornak a viszonyaihoz mérve.

A 14 v. tehát mindenekelőtt tartalmazza az adott esetre szóló ítéletet, a megkövezést (a 23. v. pedig ennek a végrehajtását). A fültanúk kézrátétele, mint minden szimbolikus cselekedet óvatosan ítélandő meg; itt leghelyesebbnek látszik a Lev 5:1 esetére nézve

arra gondolni, hogy a fültanúk kézrátétele nem csak egyszerűen bizonyító jellegű, hanem áthárítása a vétkes fejére annak a számunkra jelentéktelennek látszó, de az Ósz. embere számára súlyos ténynek, hogy valaki hallotta az istenkáromlást és ezzel bűnrészessé lett. Az istenkáromlás bűnének megítéléséhez még néhány kazuisztikus bíraskodási törvény csatlakozik, melyeknek megfelelőit megtaláljuk az Ex 21:12.23–25 v.-ben. Említettük az Ex 21:1 magyarázatánál, hogy ezek a törvények nem az egyéni bosszúállásra adnak felhatalmazást, hanem a bíraskodásra vonatkoznak, céljuk az, hogy megfékezze a hatalmaskodni, verekedni, kárt tenni szerető embereket.

3 Móz. XXV. RÉSZ - 3 Móz. 25,1–22. A szombatév és a jubileumi év.

Az ószöv.-i időszámításban a hetes periódusnak rendkívüli jelentősége van. A teremtés idői keretére rávetített szombat, vagy a „hetek ünnepénél” érvényesülő 7×7 számítás (Lev 23:15) nemcsak a „szent” hetes számnak, hanem a szombat-periódusnak a végén érvényesítendő, Istennek szentelt nyugalomnak a fontosságát is hangsúlyozza. Itt esztendőkből számlálандó időközökre van kiterjesztve a hetes szombatkör, és éppen az Istennek szentelendő nyugalom jegyében kerül a Szentség Törvénye körébe a szombatév és az ötvenedik, ún. jubileumi év.

A szombatév a szakrális gondolkozásnak a földművelésre való kivetítésében azt jelenti, hogy minden hetedik esztendőben bevetetlenül kellett hagyni a földet. Ez volt a szántóföld pihentetési ideje (vö. Ex 23:10–11), amelynek – mint ún. parlagolásnak – kezdetleges gazdálkodási mód mellett megvolt az értelme és célszerűsége. Az 1–7 v.-nek erről szóló rendelkezéseit kiegészíti a 18–22 v. ígérete, ami célszerű takarékoskodás mellett nem is veendő üres szónak csupán. – A szombatévekre, illetve azok elmulasztására céloz a 2Krón 36:21 (részbeni utalással Jer 25:12-re).

Minden ötvenedik, a 7×7 periódus lezárásaként külön nyugalmi év volt a földművelésben, sőt ezzel kapcsolatban a gazdasági és szociális életben (8–17 v.). Ennek az évnek a kezdetén országszerte kürtszó mellett kellett kihirdetni, hogy különleges esztendő következik. E kürtölésre való tekintettel szokták az ötvenedik évet jóbél-esztendőnek (vö. Gen 4:21-ben a Júbál név etimológiájával), s a jóbél szó továbbképzéseként jubileumi évnek nevezni, amelyhez hozzátartozik az örömujjongás (terúcáh). Szokták nevezni ezt az esztendőt az „elengedés” évének (ez a derór szó jelentése, 10 v.), hozzákapcsolódik az a szociális intézkedés, hogy a kénytelenségből eladott családi birtokot ekkor vissza kellett adni a tulajdonosának. Annyira komolyan veendő intézkedés volt ez, hogy a kényszerű eladás esetén nem a földterület teljes értéke volt az irányadó, hanem az, hogy hány év volt még hátra a jubileumi évig, ennek megfelelően lehetett és kellett drágábbra, vagy olcsóbbra szabni a vételárat (14–16 v.).

3 Móz. 25,23–55. A földtörvény és a rabszolga szabadulás.

Az utóbb elmondottakból kitűnik, hogy a családi birtokot Izráelben elvileg úgy tekintették, mint valami hitbizományt, amelynek meg kellett maradnia a család tulajdonában. Ennek azonban van egy még előbbre való alapvető gondolata: az Ígéret földje az Úré, amelyet ajándékként kaptak meg Izráel törzsei és e törzseken belül a nemzetségek, illetve családok (23 v.). Az Úr viszont egyformán pártfogója, népe minden tagjának és családjának, ezért nem akarja azt látni, hogy egymás mellett éljenek ínségbe jutott, illetve az utóbbiak rovására meggazdagodott emberek. Ez a törvény, annak szakrális alap gondolatával, elejét akarja venni annak, hogy a házat házhoz, földet földhöz ragasztó gazdagok mellett nincstelen tömegek tengődjenek (Ézs 5:8). – A vagyoni kiegyenlítés lehetőségét egyébként nemcsak a jubileumi évre előírt „felszabadulás”, az eladott földek visszajuttatása tette volna lehetségessé, hanem a „megváltás” intézménye is. Az eladásra kerülő birtoknál elővásárlási joga volt a legközelebbi rokonnak; a gó'él = „megváltó”

megvásárolhatta azért, hogy a birtok a család kezén maradjon (25 v.), sőt az eredeti tulajdonos is visszaválthatta földjét, ha egy-két év múlva pénzhez jutott, de az igazságosság elvének megfelelően figyelembe kellett ilyenkor is venni a szabadulás évéig hátralevő esztendőök számát, éppúgy mint az eladáskor (26–27 v.).

Részben hasonló intézkedések vonatkoznak a házbirtokokra. A városi házak azonban csak az eladás évében voltak visszaválthatók, míg a falusi házak, tanyák, amelyeket a földbirtokokhoz tartozóknak tekintettek, ugyanolyan kiváltási, illetve felszabadulási törvény alá tartoztak, mint a földek (29–31 v.). Kiváltságos elbánás alá estek a lévita-városok házai (32. skv.).

A 35–37 v. törvényei pozitív (segítsd elszegényedett atyádfiát!), vagy negatív (uzsorkamatot ne végy!) vonatkozásban a gazdasági-társadalmi szakadék elmélyülését próbálták kiküszöbölni (vö. Ez 18:7–8.12–13). – A hátralevő szakasz (39–55 v.) pedig látszólag kazuisztikus lebontásban, voltaképpen gondoskodó szeretettel tekint azokra az emberekre, akik – Izráel népe körében – annyira elszegényedtek, hogy már önmagukat voltak kénytelenek eladni szolgaságra. A „megváltás”, valamint a jubileumi évben való felszabadulás elvei rájuk is érvényesek voltak azért, hogy Izráel fiai – akik az Úr szolgálói (55 v.) – ne maradjanak örökös rabszolgák.

Amikor elmondható, hogy a jubileumi év „az Úr kedves esztendejét” (Ézs 61:2; Lk 4:19) jelentette Izráel életében, ugyanakkor kérdéses lehet, hogy nem volt-e ez a törvény utópia, amelyet egy fogság utáni kor kodifikált és vetített vissza egy korábbi korszakra, amikor még a törzsi-nemzetségi tagozódás és az azon belüli szolidaritás elég erős lehetett. Ismételten hangsúlyozni szoktuk, hogy a Papi Irat, vagy ezen belül a Szentség Törvénye írásbeli rögzítése régi hagyományok meglétét tételezi fel. A földtörvénynek és a rabszolaszabadulás törvényének is csakugyan természetes háttere a törzsi szövetségből álló Izráel ökonomikus élete. A fogság előtti szociális jellegű prófécia (Ézs 3:15–16; Ám 5:11–12; Mik 2:1–2) feltételezik azt, hogy egy ilyen természetű szokásjog megvolt Izráelben, s éppen e próféták korában volt már felbonlóban. Hogy pedig a derór, a felszabadítás intézménye megvolt, csak a jómódú, vezető pozícióban levő lakosság önkényesen félretette, azt mutatja, Jer 34:8 skv. (Érdekes, hogy Izráelen kívüli dokumentumokból, a mezopotámiai Nuzi város okirataiból is ismeretes a derór szó megfelelő formája és vele kapcsolatban egy amnesztia-jellegű jogszabály.) Az viszont, hogy a földéhes vagyonszerzők, rabszolgatartók és uzsorások ellenében pl. Nehémiás korában is védelmet kellett nyújtani az elszegényedő néprétegnek, az az osztálytársadalom korában, a fogság utáni Izráel életében sem meglepő. Ez azonban a föld- és rabszolgatörvény esetén megfogalmazását nem teszi a fogság utáni kor álmképévé.

3 Móz. XXVI. RÉSZ - 3 Móz. 26,1–46. Áldás a törvények megtartóira, átok a megszegőire.

Ez a fejezet a Szentség Törvényének a befejezője és kettős értelemben mond áment a benne foglaltakra: áldást ígér az Úr akarata szerint élőknek, illetve elátkozza a törvények meg nem tartóit. Hasonló áldás-átok záradék áll a Deuteronomium végén, különösen az átok kimerítő részletezésében (Deut 27–28. r.). Megértésük érdekében el kell határolódnunk felszínes értékelési szempontoktól („a törvény úgysis megtarthatatlan”, „az átkozódás ószöv.-i jellegzetesség”) és arra kell figyelemmel lennünk, hogy formailag hol van az igazi helye az ilyen szankciójellegű áldás-átok mondatoknak. A szövetségkötésekben rögzített törvényerejű megállapodások végén szoktak ilyen szanciókat rögzíteni a szerződő felek (főleg a negatív vonatkozásokra való tekintettel), leírva azt, hogy aki nem tartja meg a szövetség kikötéseit, azt mi mindennel sújtsa az isten(ek) haragja. Szövetségről van szó a Szentség Törvénye egyes szakaszaiban is, amelyekben azért kívánja meg az Úr Izráeltől a messzemenő engedelmességet kultuszi-

rituális előírásaiban, mert Ő a maga számára különválasztott szent nép Ura akar lenni (12.44–45 v.), aki még akkor sem fogja elhagyni népét, ha az ellenség rabságába kerül (44 v.).

A szövetség tehát, mivel kétoldalú, kölcsönös örömet és békességet, más szóval áldást akar adni a szerződő feleknek. Ez azonban csak a megállapodás kölcsönös tiszteletben tartása mellett lehetséges, a szerződésszegés ítéletet, átkot von maga után. Az így adódható áldást vagy átkot részletezi hát ez a fejezet biztató, illetve elrettentő céllal, sőt – a fogság végét feltételező kiegészítéssel – azzal az ígérettel, hogy mivel az Úr hű marad, ezért Ő a csapással sújtott, de megtérő népet is hajlandó újra kegyelembe fogadni. Ennek megfelelően az egész 26. r. a következőképpen tagolódik: Két bevezető vers után a 3–13 v. az áldások ígéretét, a 14–39. v. az átkok fenyegetését, a 40–46 v. pedig a visszafogadás lehetőségét részletezi.

A bevezető verseket, mint a tízparancsolat kultuszi törvényeinek a kivonatát szokták a 25:55 folytatásának is venni, a Szentség Törvényének a záradékaként.

Az áldás ígérete röviden summázható a következőkben: a föld gazdag termése, a békében és biztonságban lakás lehetősége (nem kell félni sem vadállatoktól, sem ellenségtől) és az Úrnak a biztató, védelmező jelenléte az által, hogy szent hajléka ott lesz népe közt.

Mindezeknek az értékét főként a negatív ellentétekből lehet megérteni. Palesztínában jó termés csak az időjárás kedvező alakulása (az esőzések alkalmas időben történő bekövetkezése) mellett adódott, ha azonban a termékenyítő eső elmarad és az ég olyanná vált, mint az (izzó) vas, a kiszáradt föld pedig keménnyé, mint az érc (19 v.), akkor éhínség következett. „Eltörött a kenyér botja” (26 v.) – e kifejezést (vö. Ez 4:16) szokták néha egészen szó szerint értelmezni, gondolván egy olyan botra, amelyre a lapos, kerek kenyereket szokták reá húzni. Valószínűbbnek látszik a képletes magyarázat: a kenyér (általában a táplálék) támasza az emberi életnek, amelytől erőt nyer a test a munkára. A táplálék hiánya – főként ellenségtől körülvárt városban – elmehetett egészen a kannibalizmusig (vö. 2Kir 6:28–29; JSir 4:10). Mert a béke és biztonság sem volt magától értetődő Palesztínában, a népek országútján, sőt hadiútján. A háborúkkal együttjárt nemcsak az ellenség zaklatása, hanem a betegségek nyomorúsága (16 v.), a járvány pusztítása (25 v.), a városok elnéptelenedése, a földek elvadulása, és ami a próféták ajkán is a legnagyobb fenyegetés volt, a deportálás, az idegen földre fogságba hurcolás (33–38 v.). Az átoknak ez a része láthatólag fokozatos kiegészítésekkel bővült. Középpontjába került, a megelőző fejezet szombatévének az intézményére gondolva, az a 2Kron 36:21-ben olvasható szemrehányó gondolat, hogy majd parlagon hevernek az elnéptelenedett országban hosszú éveken át a földek, büntetésül az elmulasztott szombatévekért (34–35 v.).

A jövő reménységét csillantják fel viszont a befejező versek, amelyek részben Ezékiel (pl. Ez 36:22 skv.), részben Deutero – Ésaiás (pl. És 43. r. stb.) vigasztaló hangját idézik, emlékeztetve arra, hogy az Úr hű marad kiválasztó és szövetséges szándékához. De emlékeztet ez a részlet egy-egy olyan fejezetre is, mint pl. Nehémiás könyvének, vagy Dánielnek a bűnvalló imádsága (Neh 9 r., Dán 9. r.). Ez az az isteni elvégzésen alapuló végső reménység, hogy átok és nyomorúság után megtérés és megtartás jelenti majd az utolsó mozzanatot a választott nép életében, (olv. Róm 11. r.) – és annak példája szerint mindazokéban, akiket szövetséges szeretetébe fogadott az Úr.

3 Móz. XXVII. RÉSZ - 3 Móz. 27,1–34. Fogadalmak és pénzbeli megváltásuk.

Ez a fejezet az előzőkkel nem áll szorosabb kapcsolatban, mintegy függeléke a Leviticus könyvének. Kazuisztikus felsorolásban olyan esetekről szól, amikor valaki az Úrnak

szentelt a családjából egy személyt, vagy egy állatot, földbirtokot, házat stb., de esetleg ezeknek a becsárát fizeti csak meg a papságnak. A felsorolás azt látszik feltételezni, hogy valamikor szokásban lehetett a felajánlást nemcsak megtenni, hanem azt természetben teljesíteni is. Az itt felsorolt rendelkezések azonban már csak a felajánlások megváltásáról szólnak, amikor is a papság becslése volt a mérvadó. A 2–8 v. tehát a fogadalommal felajánlott személyek megváltásával foglalkozik, figyelembe véve a család anyagi helyzetét. – A 9–13 v. állatokra vonatkozik és hangsúlyozza, hogy a felajánlott állatot nem szabad hitványabbra kicserélni, az áldozatra nem alkalmas állatért pedig felárral megváltást kell fizetni. – A 14–25 v. mai gondolkodásunkban a végrendeletekre emlékeztet, ház- vagy földbirtoknak a templom részére történő hagyományozására. Bővebb magyarázatot a részletezés nem kíván, sem a megváltásnak már előfordult kifejezésével kapcsolatban, sem a becsértéknek a jubileumi esztendőre tekintettel történő megállapításánál, ha ti. már olvastuk a 25:14–16 v.-t. – A becslés alapja a 25 v.-ben említett „szent sekel” (vö. Ex 30:13).

A pénzben történő megváltás alól két csoport képez kivételt. Egyikhez tartoznak a fogadalom nélkül is az Úrnak áldozandó elsőszülött állatok (vö. Ex 13:2 stb.), másikkhoz a menthetetlenül átok alá tartozók, akiket vagy amiket az ún. hérám kötelezése értelmében el kellett pusztítani (pl. Józs 7:15 skv. Vö. Régiségtani és néprajzi adalékok II. 2. vége). – Végül még egy kötelezés olvasható e rendelkezések sorában: a föld termésének, sőt az állatállományának is a tizede az Urat illette. Ősrégi és szinte minden népnél ismert intézmény a templom, vagy az egyházi közösség részére fizetendő tized. Ennek a természetbeni megadása alól az ószöv.-i törvény úgy adott feloldást, hogy a becsértéket még annak ötödrészával kiegészítve kellett megfizetni.

* A Leviticus könyve egyike az Ósz azon iratainak, amelyeket legritkábban olvasunk és amelyeknek a rendelkezéseit már a reformátorok is úgy tekintették, mint amelyek részint az ÚSz., részint a társadalmi változások miatt túlhaladott szertartási és törvénykezési törvények. Ennek ellenére úgy kell vállalni, mint amelyet Isten jónak látott Igéjében megőrizni és elénk adni. Megbecsülendő az a nagy gond, amellyel ez a törvénykönyv igyekezett az Ósz népének az istentiszteletét és mindennapi életét úgy szabályozni, hogy az kedves legyen Isten előtt. A változó dolgokon pedig felülemelkedve különösen két gondolatot köt a lelkünkre nekünk is: Szentek legyetek, mert az Úr is szent! – Szeresd felebarátodat mint önmagadat!

NUMERI 4 MÓZES 01 - 15 rész magyarázata

MÓZES NEGYEDIK KÖNYVE (NUMERI) – Bevezetés

Mózes IV. könyvének az elfogadott latin címe: Numeri. Számokat, számadatokat jelent ez a cím és az 1–2 r.-ben, továbbá a 26.-r-ben leírt népszámlálásra vonatkozik. Bár az említett részekon kívül a népszámlálásnak különösebb jelentősége nincs, mégis a könyv fontos témájának látszik. Akár katonai, akár kultuszi adófizetési szándékkal (vö. Ex 30:12 skv.), történt ez a számbavétel, adataival azt az üdvtörténeti szempontból fontos tényt illusztrálja, hogy az Egyiptomban nagy néppé növekedett Izráel indult el vándorló útjára, és ez tartalmilag hozzá is kapcsolja könyvünket az Exodus könyvéhez (vö. Ex 12:37). Amikor viszont a népszámlálás kapcsán arról olvasunk, hogy milyen biztosított menetben vándorolt Izráel népe a pusztában (2. r.), akkor ez azt jellemzi, hogy a könyv igazi tartalma a pusztában való tartózkodás lesz. És ezzel eljutottunk könyvünk héber címéhez is, amely a legelső vers legfontosabb szavát emeli ki: bammidbár = „a pusztában”.

Az első vert atekintetben is az Exodus könyvéhez kapcsolja a Numeri könyvét, hogy dátum szerint megmondja, mikor kezdődnek a benne leírt események: egy hónappal azután, hogy a Sinai-hegy tövében a kultuszi berendezés elkészült (vö. Ex 40:2).

A Numeri tartalma nagyon változatos. Alapjában véve történeti mű, a keretnek megfelelően 38 év történetét írja le, miközben az Exodusban előfordult történetek némelyikét megismétli. Benyomásunk azonban a könyv végigolvasásánál az, hogy e 38 év nagyobb része a Sinai-félsziget északkeleti részén levő Kádes-Bernea oázisa körül telt el. A 33. r. ugyan ad egy részletes útirányt, felsorolva a vándorlás állomásait, anélkül azonban, hogy megmondaná, mennyi időt töltött egy-egy helyen Izráel népe. A pusztai tartózkodás mindenestre egy nemzedékváltás időtartamának felel meg, s ezt a hosszú várakozási időt a 13–14. r. azzal magyarázza, hogy Izráel megrettent a honfoglalásnak reá váró nehéz küzdelmeitől, ezért büntetésből ki kellett halnia az Egyiptomból kijött, még gyáva nemzedéknek, hogy átadja helyét egy bátrabb, a nélkülözésekben megedződött és szabadsághoz szokott új generációnak. Ez a második generáció rajzott ki tehát a pusztából, s felmérve a lehetőségeket, először a Jordántól keletre eső területen vetette meg a lábát. – Mindezeknek a leírásában van több régi hagyományanyag, a 21:14 még egy igen régi írott forrást is említ, Az Úr háborúinak a könyvét. Az egész könyv túlnyomó része azonban papi érdeklődésű, végső megfogalmazásban is a papi írói kör műve. Mózes mellett is majd mindig ott áll a leírásban Áron, illetve később a fia, Eleázár, mint főpap. A történeti részek közé bedolgozott törvényi anyag is nagyobbrészt kultuszi, egyes pontokon a Leviticusra emlékeztet.

A Numeri teljes tartalmát rendszerint három főrésze szokták osztani:

Az 1–10. r. még a Sinai-hegy környékén történeteket, a népszámlálást és különböző kultuszi intézkedéseket ír le.

A 11–20. r. adja elő a továbbvándorlást a Párán pusztájába, majd a kádesi tartózkodás viszontagságait.

A 21–36. r. a Jordánon túl folytatott harcokról, valamint a meghódított területek felosztásáról szól, közbeiktatva egy rövidebb istentiszteleti rendtartást. Ebben a szakaszban olvasható a könyvben leírtaknak szinte csúcspontját képező Bálám-történet és jövendölés-sorozat (20–22. r.).

(Az egészen pontos választóvonalat a három főrész között a 10:11 és 20:14 képezi, az új utakra indulás bejelentésével.)

E nagy vonalakban történő tartalmi felosztáson belül sok és változatos tartalmú mozaik-részlet van, amelyek végül is együtt jól érzékeltetik (a papi szerkesztés monotonija mellett is), hogy mennyi minden kellett keresztül mennie Izráel népének a pusztában, míg elérkezett az ígért földje határáig. Eközben kitűnik az is – éppúgy mint az Exodus könyve történeteiből –, hogy Mózesnek milyen roppant erőfeszítéssel kellett vezetnie és olykor bátorítással, olykor fenyítéssel kézben tartania a reábízott népet.

Irodalom.

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: H. Holzinger 1903, P. Heinisch 1936, A. Noordtjij 1957 (2. kiad.), W. H. Gispen I–II. köt., 1959–64, M. Noth 1966, N. H. Snaith (Peake) 1962.

4 Móz. I. RÉSZ - 4 Móz. 1,1–16. Parancs a pusztában vándorló nép számbavételére.

Könyvünk legelső verse hely és idő tekintetében betagozza a sorra kerülő eseményeket a Pentateuchos egészébe, sőt irodalomkritikai szempontból is megadja az első útbaigazítást. – A színhely a Sinai-pusztá (vö. Ex 19:1), egészen a 10:10-ig, amelytől kezdve a pusztai tartózkodás már további helyekhez van kapcsolva. Az időpont az

Egyiptomból történt kivonulás utáni 2. év 2. hónapjának 1. napja. Az exodus és a pusztai vándorlás kronológusa szerint a kijöveteltől számított 3. hónap 15-én érkezett Izráel a Sinai-pusztába, ezután történt a szövetségekötés, a törvényadás, majd a kultuszi felszerelés elkészítése, amelyet Ex 40:17 skv. szerint Mózes a 2. év 1. hónapjának 1-én szentelt fel. Ettől számítva tehát még egy hónap telt el a mostani népszámlálási parancsig, ezt az egy hónapot egyszerűen úgy foghatjuk fel, mint a Leviticusban foglalt ceremoniális és a szentségre vonatkozó törvények előadásának az időszakát. Tudjuk persze, hogy a kronológus a papi író, s ennek az előadásába illik így bele az események egymásutánja. A leírt ceremoniális intézkedések, illetve előírások azonban a valóságban különböző korúak és különböző hagyománykörből valók, ahogyan azt az Ex 25 skv. r. és a Leviticus magyarázatánál olvashatjuk. De bár az utóbb említettek nem képeznek egészen homogén és egykorú leírásokat, mégsem szükséges sokat gondolkoznunk azon, hogy mit csináltak az izráeliták a Sinai-hegy tövében mintegy tíz hónapig. Mindenesetre ez volt az első nagy lélegzetvétel ideje azután, hogy megszabadultak üldözőiktől. A szövetségekötést és az Úr szolgálatára való elkötelezést olyan történeti ténynek kell vennünk, amelyre bizonyára nem ok nélkül térnek vissza a későbbi szentírók, a próféták és a zsoltárok. Ezzel egyidejűleg kellett megtörténnie egy egyszerűbb istentiszteleti és erkölcsi törvényadásnak. Ez volt a néppé és gyülekezetté formálódás kiváló és szükséges alkalma is, majd a felkészülése a továbbvonulásra. Egyszerű volt elég program, ami azt a nem egészen egy évet kitöltötte. Amellett a hagyomány nagyon is jól tükrözi, hogy Izráel népe a Sinai pusztában aránylag rövid időt töltött: a negyven éves pusztai tartózkodásból alig egy évet. Viszont kritikai elmével korántsem szabad a Sinai tradíciók jelentőségét lebecsülni, mert szemmel látható, hogy ez volt az első állomás a néppé-gyülekezetté formálódás – később még sok hátráltató körülmény által nehezített – folyamatában. Az 'óhál mócéd már a Lev 1:1-ben is a „találkozásnak”, a kijelentésnek a helyét jelentette; azt a sátrat, ahonnan az Úr közölte akarátát Mózesrel, mint közvetítővel. Az Ex 33. és 36. r. óta látszik a feszültség az 'óhál kétféle értelmezése között. Egy hagyomány a táboron kívül elhelyezett sátorról szól, ahová „ki kellett menniük” azoknak, akik az Úr akarátát tudakolták (Ex 33:7), egy másik hagyomány pedig a sátrat úgy említi, mint a táborozó izráeliták centrális istentiszteleti helyét. (Ex 36. skv. r.). Utóbbi vonatkozásban a szent sátor bizonyos fokig – bár nem teljes részletességgel – visszavetített képe a jeruzsálemi templomnak. A két hagyomány szintézisét éppen a Numeri első fejezetei szemléltetik, amikor már a pusztai tartózkodás veszélyeivel is számot vető izráeliták továbbvonulásuk, vagy egy helyben táborozásuk idején „biztosítják” a szent sátrat és kultuszi tartozékait, ezért teszik a központba, s így lesz a „találkozás” sátra az isteni kijelentés-közlésnek és a gyülekezet istentiszteletének a helye egyaránt. (A 10:33 skv. exegetikai problémáját lásd ott). – A kijelentés sátrából jövő isteni parancs – mint stilisztikai jellegzetesség – mindenesetre a papi író fogalmazására utal.

Az itt elhangzó parancs a Sinai-hegy tövében táborozó izráeliták számbavételére vonatkozik. A népszámlálással kapcsolatos általános probléma felvetődött az Ex 30:11–16 magy.-nál. A papi író korában a népszámlálás nem volt probléma (gondoljunk Esdrás könyvének a hasonló listáira), nem volt probléma az ókori Kelet államaiban sem (például szolgálhatnak hozzá az Eufrátes északi vidékén exisztált Mari városának a dokumentumai). Alapjában véve nem volt idegen attól az ókeleti patriarchális társadalomtól sem, amelyben a családi-nemzetségi szolidaritás igen erős volt; számon tartották az őseket név szerint éppúgy, mint az egykorú rokonokat. Ha nem így lett volna, üres, kitalálásoknak kellene minősíteni egy-egy olyan névlistát, amilyen pl. az 5–15 v.-ben olvasható, amelyekkel kapcsolatban az egyre komolyabban gondolkozó kritikusok is úgy vélekednek, hogy azok régi hagyományra vezethetők vissza (pl. Noth). Ha a népszámlálásokkal kapcsolatban egyes bibliai hagyományok ellenszenvet mutatnak, annak okát a censussal együttjáró szolgáltatásokban találhatjuk, amelyek lehettek

személyes vonatkozásúak (a hadseregben, vagy a szentélynél teljesítendő szolgálat), vagy a személyes szolgálat megváltása címén teljesítendő adók (az állam vagy a szentély javára). Hogy eredetileg személyes szolgálatról volt szó, azt a jelen szakaszban is gyakran előforduló cábá' és cebá'ót szavak is mutatják, amelyeknél csapatonként végzendő szolgálatra kell gondolnunk, ha nem is mindig fegyveres kötelékben, de annak megfelelő fegyelemben. A pusztában nyilván készen kellett lenni a fegyveres védekezésre is, itt ez a jelleg áll előtérben (vö. 2. r.). Azért kellett a húsz éves vagy annál idősebb férfiakat számbavenni, akik harcraképesek voltak.

A népszámlálás végrehajtására adott utasítás (2 v.) áttekintést ad az izraeliták nemzeti tagozódásáról. E vonatkozásban a szakkifejezések az Ósz-ben (a nagyobb és kisebb egységek sorrendjére nézve) változók, mindenesetre azt a patriarchális társadalmi szerkezetet tükrözik, amelynél a generációs elágazás nagyobb törzseken (általában sébät, itt mattäh, 4. v.) belül foglalnak helyet a nemzetségek (mispáhäh) és még kisebb egységek, a (nagy)családok. Rendszeres népszámlálást csak ezeknek az egységeknek a sorra vételével lehetett végrehajtani. A népszámlálásnál törzsenként egy-egy „bizalmi” vezetőember segédkezett, aki kellő tekintéllyel bírt és ismerte törzsének a családjait. A nászí elnevezés régebben egy-egy tekintélyes családfő, vagy nemzetségfő címe volt, a késői korban viszont jelentett uralkodót, vagy „papi fejedelmet” is. (Vö. Lev 4:22; Ez 45–46. r.). A törzsek számának megfelelően tizenkét nevet említ az 5–15 v., de nem Jákób fiainak a szokásos felsorolása szerint. A népszámlálás leírása során 10 és 32 v.-ben József neve csak jelképesen, összefoglalóan szerepel, viszont a két fiától származó Efraim és Manassé külön törzsként van bemutatva (vö. Gen 48:5). Ugyanakkor a Lévi törzse kimarad, tekintettel annak külön szerepére és arra a tényre, hogy a honfoglalásnál külön törzsi területet nem kapott (48–53 v.). A népszámlálás során bemutatott törzsi rendszer tehát már a letelepedés utáni történeti helyzetnek felel meg, anélkül, hogy a későbbi földrajzi elhelyezkedésnek valamilyen kézzel fogható tükröződését mutatná.

4 Móz. 1, 17–54. Az első népszámlálás a pusztában.

Az 1. r. második fele – a papi író sematikus leírásában – a népszámlálás végrehajtását mondja el, törzsenként összegezve a húsz évesnél idősebb férfiak számát. E leírás legnagyobb magyarázati problémáját a valószínűtlenül nagy szám adatok okozzák. Az Ex 12:37-nél már említésre került, hogy lehetetlen az exodus népének olyan nagy létszámot tulajdonítani, amelynél csak a fegyverfogható férfiak hatszázezren voltak, az egész népet tehát legalább három millióra kellene becsülni. A Sinai-félsziget nagy része terméketlen, köves puszták, az volt az exodus idejében is. Az egész félszigeten ma is csak kb. tízezer ember él, ha pedig a fent említett nagy szám adathoz mérten a népsűrűséget akarnánk kifejezni, akkor kiderülne, hogy csak magát a vándorló Izráelt véve figyelembe, egy km²-re kb. ötven ember jutott volna, ami csaknem fele a mai Magyarország népsűrűségének.

A problémát nem oldja meg az, ha azt mondjuk, hogy a papi író légből kapott szám adatokat írt le. Ez esetben legalább is azt várnánk, hogy adatai a későbbi törzsi területi és népesedési arányoknak, vagy legalább is a politikai fontosságnak feleljen meg. Ez azonban nem áll. Pl. a kicsiny és hamarosan beolvad Simeon törzse itt egyike a legszámosabbaknak. Júda ugyan a legnagyobb, de nem sokkal marad el mögötte a jelentéktelenné vált Dán vagy Zebulon törzse. A későbbben nagy területtel és népességgel bíró Efraim és Manassé e népszámlálásnál a legkisebbek közé tartozik. Ennyire irreális mégsem lehetett az író, adataihoz tehát valamilyen régebbi hagyománynak kellett alapul szolgálnia, amely a prae-izraelita, tehát a bírák korát megelőző időszak viszonyainak jobban megfelelt.

A feloldásnál figyelemmel kell lennünk arra, hogy az egyes törzsek számadatai két részből tevődnek össze. Bizonyos számú „ezerekből”, továbbá néhány száz főből. Az ezerek

megfelelő héber szó ('äláf) azonban a 16. v.-ből is láthatóan nem feltétlenül az ezres számot jelenti, hanem a törzsi-nemzetségi tagolódásban egy összetartozó csoportot, rokoni köteléket. (Ilyen értelemben szerepel a szó 10:4–36-ban és még több helyütt. Vö. az akkád-asszír 'lp tóvel). Elképzelhető tehát, hogy a népszámlálási hagyomány eredetileg az ilyen rokoni kötelékek számát rögzítette, majd egy más fokon (vagy más hagyomány-anyagból) melléjük került az, hogy hány száz fegyverfogható férfi volt az ilyen kötelékekben. A summázásnál azonban e számokat a papi szerkesztő összetartozó és valódi ezres-százaz nagyságrendűeknek vette, s így adta össze. (Ugyanez történt a 2. r. kisebb összegezéseinél is.) – Ha az ezrek, mint csoportok számával összhangba akarjuk hozni a mellettük levő százaz számokat, amelyeknél már egyedekről volna szó, akkor azt az eredményt kapjuk, hogy egy-egy ilyen kötelékhez 8–11 harcképes férfi, tehát átlag 40–50 ember tartozott, a tizenkét törzs teljes létszáma tehát e népszámlálás szerint még így is kb. 25 000 ember lett volna, akiknek a pusztai vándorlása, fennmaradása semmivel sem kisebb csodája a gondviselésnek, mint ha milliókról beszélünk.

A népszámlálás leírásának kiemelkedő mozzanatai a következők: A tizenkét törzs együttes számbavétele (az újabb ószöv.-i teológiában elfogadott amfiktionikus jellegű törzsi szövetség ábrázolásában) a törzsi szövetség, a rokoni összetartozás jelentőségét, egyszersmind összetartó erejét is szemlélteti. Ugyanakkor hangsúlyozza a másik oldalt is: fejenként (2. v.) számba vesz mindenkit, mert szükség volt mindenkinek a közösség érdekében való szolgálatára. A népszámlálás adatait bárhogyan értékeljük is, Izrael népe bizonyára nem csak néhány családból álló vándorló horda, hanem az akkori fogalmaknak megfelelően „nagy nép” volt, amelynek a megtartásáról sokféleképpen kellett gondoskodnia Isten vezető és elhordozó szeretetének.

A 48–54 v. a lévíták kiemelt helyzetéről ír, bővebben szól erről a 3–4. r.

4 Móz. II. RÉSZ - 4 Móz. 2,1–34. A törzsek elhelyezkedése a vándorlás idején.

Az 1. r. népszámlálása után a 2. r. nem sok újat mond, csupán szemlélteti azt, hogy a fegyverfogható férfiak számbavétele, majd célszerű elrendezése a táborozás és menetelés biztonsága érdekében is történt. Az Ex 17:8 skv. már mutatott egy példát arra, hogy a pusztában ellenséges támadások is fordultak elő, amelyekkel szemben védeni kellett a családtagokat, valamint a központi jelentőségű vándor-szentélyt és annak legfőbb ereklyéjét, a szent ládát. Ennek a gondolatnak felel meg a 2. r. táborozási rendje, amely bizonyos mértékig ugyan theoretikusnak, szinte papírra vázolt rajznak látszik, de amelyet valóban rá lehet vetíteni a Sinai-félsziget térképére, a pusztát átszelő sok és gyakran párhuzamos vízmosta mederre, amelyeken át az előrehaladás történt, vagy egy-egy oázis-vidékre, ahol meg lehetett állapodni.

A tizenkét törzs négyeszer hármas csoportosításban van felsorolva, ezek a négy világtájnak megfelelően elő- és utóvédként, jobb- és balszárnyként vették körül a tábor közepén vitt szent tárgyakat, s az azokat gondozó Lévi törzsét. Mindegyik hármas csoportnak meg van nevezve a vezető törzse: Júda, Ruben, Efraim és Dán. A hozzájuk csatlakozó törzseknél nem annyira a palesztinai földrajzi elhelyezkedés képét látjuk, a kapcsolat inkább a Jákób feleségeitől származó törzsatyák szorosabb testvériségére utal, különösen ez a helyzet Júda és Efraim csoportjánál: az előbbi tisztán „leai”, az utóbbi tisztán „rácheli” törzseket említ.

Három dolgot kell még e táborozási tervvel kapcsolatban megemlítenünk. Az 1. r.-ben látott népszámlálási adatok ismétlődnek, sőt az utóbb látott csoportosításban külön is összegezve vannak. Az egyes törzsek parancsnoka mindenütt ugyanaz a tekintélyes személy, akiket az 1:5–15 felsorolt. Végül a tábor mindegyik szárnyán egy-egy hadijelvény körül táboroztak (vagy meneteltek) a törzsek. A dägäl nem „lobogót” jelent, hanem ókori szokás szerint magas póznára erősített figuratív tárgyat. A 2. v. egyenesen családi

(ismertető) jeleknek mondja ezeket, amelyek bizonyára igen régi eredetűek voltak, sokszor még a totemizmus emlékét idézik.

Izráel törzsei táborának ez a rendje tehát megint az (amfiktionikus) szövetség és összetartozás kiábrázolója; figyelmeztetés arra, hogy az egész nép egy test, amely kötelezve van egymásnak és az Úrral való szövetség látható jeleinek, a szent sáornak és lédának a védelmére.

4 Móz. III. RÉSZ - 4 Móz. 3,1–51. A lévíták tiszte és számbavétele.

Lévi törzsének az ószöv.-i istentiszteletben elfoglalt kiváltságos helyét többféleképpen indokolja maga az Ósz. is. Az Ex 32:26–29 az aranyborjú eseténél az Úr iránt tanusított buzgóságukat emeli ki. A Leviticus könyvéhez írt bevezetésben idézett mózesi áldás már az áldozat-bemutatás és tanítás kiváltságosainak mondja őket (Deut 33:10). Ugyanott olvasható, hogy a lévíták helyzete Izráel története folyamán változó képet mutatott, s a végső szintézis a kultuszi centralizáció és a fogság után az lett, hogy bár az egész Lévi törzsére vonatkozott a kultuszban való részvétel kiváltsága, mégis az áldozati istentiszteletet az Áron-Eleázár-Cádók vonal leszármazottai végezheték, mint felszentelt papok. A többi lévíták csak kisegítő szolgálatra voltak beosztva, amit azonban még így is nagy kiváltsággként lehet és kell értékelni.

Ebből az összképből érthető meg, hogy a lévíták számbavétele előtt a 3:1–4 Áronnak és fiainak a nevét külön említi, akik bár szintén csak leszármazottai voltak Lévinek, mégis az áldozópapi tiszt kiváltságosai voltak. Az 5:10 pedig hangsúlyozza, hogy a lévíták az ároni papság felügyelete alá „adattak”, hogy a papság irányítása mellett végezzék a szent hajlék szolgálatát (az örökösét, a felszerelésnek, ruháknak a rendben tartását, az áldozatoknál való segédkezést, a vándorlás idején a szent tárgyak vitelét). „Odaadottak” voltak tehát, héber szóval netúnim. A szó emlékeztet a történeti könyvekben több helyütt előforduló netínim-re, akik templomszolgák voltak, részint izráeli, részint kánaáni eredetűek (Józs 9:27; 1Krón 9:2 stb.). Mindez azonban csak az ároni papság és a többi lévíták közti graduális különbséget érzékelteti.

A 11–13 v. a lévíták kiváltságának egy eddig még elő nem fordult indokolását adja. Ősréginek tartható az a rendelkezés, hogy minden elsőszülöttet az Úrnak kell szentelni, akár emberé, akár állaté legyen az (Ex 13:2.12). Állatok esetében áldozat formájában történhetett meg ez az odaszentelés, az emberáldozat azonban tiltva volt, ezért Ex 13:13 szerint meg kellett váltani az elsőszülött gyermekeket. A jelen textus egyenesen úgy mutatja be a lévítákat, mint akik az elsőszülöttek helyett, azok megváltásául vannak az Úr szolgálatára szentelve, kiváltságban és elkötelezésben. Kiegészítő theológiai motívum ez a lévítaságnak, mint intézményes kultuszi testületnek a jellemzésénél.

A lévíták számbavétele (14–39 v.) két vonatkozásban eltér a többi törzsek megszámlálásának a leírásától. Először is itt nem húsz év az alsó korhatár, hanem egy hónap: minden életképes fiúgyermekre kiterjedt az Úr szolgálatának az igénye. Azután a számadatok mellett itt mindjárt olvasható az is, hogy az egyes lévita nemzetségeknek mi volt a konkrét feladata a szentély körüli szolgálatban. – A lévita nemzetségtáblázatok mindig e három leszármazási ágon indulnak: Gersón, Kehát és Merári (vö. Ex 6:16; 1Krón 5:27; 6:1). E három nemzetségnek ugyanolyan elhelyezkedést ír elő a szent sátor körül az író, mint a 2. r.-ben Izráel törzseinek. A tábor belső magját alkották: a sáortól nyugatra a gersóniak, délre a kehátiak, északra a meráriak táboroztak, illetve vonultak. A sátor keletre néző bejárata előtt a legkiváltságosabbak foglaltak helyet, Mózes és Áron családja. Az egyes nemzetségek feladatkörének a megértéséhez emlékeztetbe kell idézni az Ex 25 skv. r.-t a szent sátor építményéről és tartozékairól. A gersóniakra tartozott a sátorszőnyegek felügyelete, a kehátiakra a szent tárgyaké, a meráriakra a faépítményeké, ahogyan azt a 4. r. részletezi.

A 40–50 v. nem könnyen értelmezhető szakasz. Miután a szentíró megállapította, hogy az összes lévita férfiak száma (az egyhónapos gyermekektől számítva) 22 000, a többi izraeli törzsekben található elsőszülött fiúgyermekéé viszont ennél 273-mal több, azt a következtetést vonja le, hogy e többlet után megváltási pénzt kell fizetni. (A lévita nemzetségek számadatainak összegezésénél fel kell tételezni azt, hogy a 28 v.-ben a szövegmásolás során valamikor romlás történt: az eredeti sls mássalhangzók helyett csak ss került továbbadásra, ami a százasok csoportjában 3 helyett 6-nak felel meg; viszont csak az eredeti 300 vezet a 22 000 végösszeghez, vö. Septuaginta.) – Ez a részlet kétségkívül kései kiegészítés a 11–13 v.-hez, ahol az író már teljes számérték szerint vette az adatokat, de semmilyen pontos támpontunk nincs arra nézve, hogy az egész Izrael elsőszülötteit (egyhónapos kortól) hogyan vette számba: pl. a kivonulás után született gyermekekre gondolt-e, vagy családonként (ahol zavar még a poligámia lehetősége is) számította-e őket valamilyen életkorig, amíg gyermekeknek vehetőek voltak. Különös az is, hogy a gyermekekkel együtt az állatok „elsőszülötteire” is hasonló a megváltás alkalmazása (13 és 45 v.). Végül nem világos, hogy a 273 többlet után milyen módon rótták ki a váltságdíjat. – Az egész szakasz valószínűleg azt illusztrálja, hogy bár a lévíták Izrael elsőszülöttei helyett szolgálnak az Úrnak, számuk azonban kevesebb mint az egész Izraelben található elsőszülötteké, tehát méltányos, hogy a szentély javára, az istentisztelet „személyi és dologi kiadásaira” bizonyos összeget fizessenek a gyülekezet tagjai.

4 Móz. IV. RÉSZ - 4 Móz. 4,1–49. A teljeskorú lévíták szolgálata és száma.

A 4. r. csupán tovább fejleszti az előző fejezet tartalmát a következő vonatkozásokban: Különös tekintettel van a szentíró arra, hogy mi a teendője a lévita csoportoknak a vándorlás során. Megismétlődik itt a három Lévi-nemzetségnek a 3:14–39-ben már körülírt feladata, de a tovavándorlás vonatkozásában. Első helyre kerülnek a Kehát leszármazottai, az ő feladatuk volt a legszentebb tárgyaknak a vitele. A lévítáknak azonban csak akkor volt szabad hozzányúlni ezekhez, amikor a (szintén Kehát nemzetségéből származó) papok már lebontották a sátrat és védőtakarókba burkoltak mindent. A papok és lévíták közti különbség újból hangsúlyozódik, az utóbbiak közvetlen érintkezésbe nem kerülhettek a szent tárgyakkal, csak rudakon hordozhatták azokat. Ugyanez a helyzet a gersóni és merári nemzetség kezelésére bízott dolgoknál is. A lévíták számbavétele egyszer már olvasható volt a 3:14 skv. részletben. Aszerint hangsúlyos volt az, hogy Lévi törzséből minden férfi gyermekorától fogva az Úré volt. A 4. r.-ben van egy újabb számbavétel, ez azonban a szolgálat végzésére van tekintettel, ezért csak a 30 és 50 év közti férfiakat veszi figyelembe, akik képesek voltak arra a testi munkára, amit a szent tárgyak szállítása vagy táborozás idején az istentiszteleten való segédkezés jelentett. A teljes szám itt nem egészen egyharmada a 3. r.-ben látott összes férfiakénak, hozzá kell azonban tennünk, hogy a nagy számok feloldásánál itt nem segít az 1. r.-ben alkalmazható módszer, ti. az „ezereknek” kisebb családi kötelékeként való értelmezése.

4 Móz. V. RÉSZ - 4 Móz. 5,1–31. Különbéféle vétkeknél követendő eljárás.

Ebben a részben több olyan dologról esik szó, amely az izraeli „tábor” közösségének a tisztaságát, erkölcsi jó rendjét volt hivatva megőrizni. Ezek során az 1–4 v. emlékeztet a Leviticusban előforduló olyan esetekre, amelyek révén egy rituális értelemben tisztátalanná váló személy a közösséget is tisztátalanná teszi (olv. Lev 13. r., 15., 21. r. magyarázatát), az itt következő előírások is a tisztátalanságnak, a betegségnek a továbbterjedését az elkülönítés radikális módján oldják meg. – Az 5–10 v. viszont a Lev 5:20–26-ban tárgyalt esetre emlékeztet: embereknek a megkárosítására, amelyért engesztelő áldozatot és kártérítést kellett adni. Az összehasonlításban idézett helyhez

képest új fogalom itt a gó'él = „megváltó”, akinek a javára kell az okozott kárt megtéríteni. A kazuisztikus felsorolásban vélhetőleg kimaradt egy gondolati láncszem: annak a feltételezése, hogy a károsult már nem él, vagy pl. eladósodva gyámság alatt áll; ilyenkor a gó'él-nak, a legközelebbi rokonnak kellett megadni a kártérítést, vagy ha ilyen sem volt, akkor a papságnak járt a térítendő összeg.

A 11–31 v. egy egészen sajátos ceremóniát ír le. Magyarozatánál induljunk ki abból, hogy az Ósz. előírásai tiltották a házasságtörést és büntették, el egészen a kivégzésig (olv. Lev 20:10 skv.), különösen büntették az urához hűtlen asszonyt. A hűtlenség azonban többnyire lopva történik, a féltékenységnek tehát sokszor csak a gyanúja támadhat fel. Éppen ezért, hogy egy bizonytalan gyanúsítás miatt igazságtalan ítéletet ne hozzanak, alkalmazták az itt leírt eljárást, amely egyfajta „istenítélet” volt (a középkor szó- és fogalomhasználata szerint: forró víz-, tüzes vas próba). Ünnepeyes ceremóniák közt átkot mondtak az asszonyra, ha csakugyan hűtlenséget követett volna el, majd az átokszöveget leírva vízbe mártották, ezt a vizet kellett meginnia a gyanúsítottnak azzal a feltételezéssel, hogy ha csakugyan bűnös, akkor meddő marad, vagy terhesség esetén elvetél. (A 21–22. v.-ben foglalt átoknak ez a valószínű jelentése, összehasonlítva a 28. v. tartalmával és kiegészítve azzal az ószöv.-i alapgondolattal, hogy a gyermek áldás, a gyermektelenség – átok.)

4 Móz. VI. RÉSZ - 4 Móz. 6,1–21. A názir-fogadalom.

A názirság Istennek szenteltséget jelentett, ahol bizonyos külsőségek demonstráltak egy vallásos magatartást. A názir név összefügg azzal a názir szóval, amelyet pl. Ex 39:30-ban olvashatunk, s amely a főpapi fejdísz képező diadémnak a neve. Egy más szóhasználat szerint viszont a szabadon növő haj az Isten-adta életerőnek a jellemzője (Bír 5:2). Összekapcsolva a kettőt, a názirokat fogadalom kötelezte arra, hogy nyíratlan „hajkoronát” viseljenek, függetlenül minden esetleges divatváltozástól. – Ezeknek a szent embereknek volt egy másik jellegzetes fogadalmuk, semmiféle szeszes italt nem fogyasztottak, sőt még a szőlő gyümölcsét sem. Végül nem volt szabad holttestet érinteniük, vagy gyász-szertatásban részt venniük.

A háromféle fogadalom, illetve tilalom meglehetősen különböző és amellet speciális jellegű. Közös nevezőjük nem annyira a néha emlegetett „nomád ideál”, amely pl. egy Júda területén sátorozó törzsnek, a rekabítáknak az életstílusát jellemezte (Jer 35. r.), hanem inkább a „papi ideál”. Mindhárom fogadalom összefüggésben áll a főpapi tiszt velejáróival. A hajkorona és a főpapi diadém közti jelképes kapcsolatot említettük. A papságnak szolgálati idejük alatt tiltva volt a szeszes ital élvezete (vö. Lev 10:9), valamint a gyászszerterásokban való intenzív részvétel (vö. Lev 21. r.). Olyan emberek voltak a názirok, akik születés szerint nem tartoztak a papok, vagy lévíták közé és nem szerterások végzésével, hanem magatartásukkal képviselték az Úr ügyét egy olyan időszakban, amikor szükségesnek látszott ez a különködésnek tetsző fanatikus magatartás. A názirság legjelentősebb korát meg lehet határozni a fogadalom egyik fontos pontjával kapcsolatban: a pusztázó, félnomád élethez még nem tartozott hozzá a szőlő művelése és termésének az élvezete, illetve az attól való tartózkodás. Viszont az ószöv.-i kor késői szakaszának még az istentiszteletében is szerepe volt a bornak, mint az italáldozat tárgyának. A názirság igazi kora tehát arra az időre esik, amikor a honfoglaló izraeliták egyszerű és puritán istentisztelete szembetalálkozott és összeütközött a kánaáni Baál-kultusz féktelen orgiáival. A nagy – életreszóló felajánlással – názirnak szentelt emberek, Sámson, Sámuel, a bírák korában éltek. A korai próféták közül elismeréssel szól a názirokról Ámós (Ám 2:11). Hóseásnak pedig egy ilyen felkiáltása, hogy „paráznság, bor és must elveszi az ésszt” (Hós 4:11), több mint erkölcsi megbotráncolás: arra a veszedelemre mutat rá, amely a Baal-kultuszban jelentkezett, amely ellen a názirok absztinenciája is tiltakozást jelentett.

A názirság tehát vallási jellegű demonstráció a kánaáni pogány szokásokkal szemben. Ritka eset volt persze az, hogy valaki egész életre odaszánja magát, inkább időlegesen voltak az ilyen fogadalmak, ezért olvasható részletesen az a szertartás, amellyel a fogadalom leteltével a názir „kilép” az Istennek szenteltség köréből (13–21 v.). – A hajáldozat itt nem azonos értékű és értelmű a Lev 19:27-ben említett pogányos gyászszokással (olv. az idézett hely magyarázatát). Ugyancsak külön szertartás állította helyre az Úrnak szenteltséget, ha az megszakadt a názir hibáján kívül, a fogadalmak valamelyikének meg nem tarthatása miatt (9–12 v.). Említésre méltó még, hogy a názirfogadalom nemcsak férfiak kiváltsága volt, nők is vehettek magukra ilyen kötelezést (vö. Bír 13:4).

4 Móz. 6,22–27. Az ároni áldás.

Az Ósz legszebb áldása, amit azóta is istentiszteleteink legünnepélyesebb áldásmondásaként használunk, a kontextusban úgy találja meg helyét, hogy egy szent fogadalom és a vele összefüggő szertartás után van a szövegbe tagolva. Külön bevezetése mégis mutatja önálló voltát, bár igen valószínű, hogy maga az áldás-szöveg a papi író koránál régebbi, feltehetően istentiszteleti záró áldás. – Három áldó mondat van benne összekapcsolva, mindháromba bele van foglalva az Úr neve, melyet az áldást mondó pap mintegy „ráhelyez” a gyülekezetre (27 v.), hogy azzal az áldás élő valóságát kifejezze. (Az áldással kapcsolatban olv. Gen 1:22.28 magyarázatát, az Úr nevéhez Ex 3:14 magyarázatát). A tristichonba foglalt áldás a továbbfejlesztő parallelizmus módján fejt ki azt, hogy miben áll az Úr áldásának a gyülekezettel maradása. Először is a megőrzésben (egy nagy ünnepről távozó gyülekezet nem a pásztor nélkül maradó, szétszéledő nyáj). Másodsor az Úr „orcájának” a kegyelmes ragyogásában. A pánim szóhoz, mint az Úr jelenlétének kifejezőjéhez olv. Ex 33:12 skv. magyarázatát. Az emberre, vagy a gyülekezetre ráragyogó isteni tekintet a királyi kegynek, kedvezésnek a jelképe; gondolnunk kell itt a kegy, kegyes szavaknak és származékaiknak a régi magyar jelentésére (vö. még Zsolt 31:17; 80:4 stb.). A zárómondat az Úr megőrző és kegyelmes hajlandóságának legfőbb áldását a békességben összegezi, ahol azonban a sálóm szó a teljes testi-lelki épségnek, egészségnek, háborítatlan jólétnek az összefoglaló kifejezése.

4 Móz. VII. RÉSZ - 4 Móz. 7,1–89. Adományok a szentély javára.

A Numeri első fejezetei, kevés kivételtől eltekintve, afelé a „jövő” felé tekintenek, amit egyelőre a pusztai vándorlás jelent Izraelnek. Erre irányul a népszámlálás, a törzsek erejének számbavétele, feladatuk megjelölése, valamint a lévíták szolgálati beosztása. A továbbvándorlásra van tekintettel a 7:2–9; amely kapcsolódik a lévítáknak a 3:14–39-ben és 4:15–33-ban körülírt teendőihez. Gersón és Merári nemzetségének volt a feladata, hogy a szent sátor faanyagának és szőnyegfalainak a szállításáról gondoskodjanak. E célra az 1:5–15-ben megnevezett törzsi vezetőemberek kettőnként egy-egy ökrös szekeret ajándékoztak. (A Kehát-nemzetségnek nem volt szüksége szekerekre, mert ők rudak segítségével vállukon vitték a szent tárgyakat).

A 10–88 v. – az 1 v.-ben levő bevezetéssel együtt – visszautal Ex 40-re, ahol a szent sáornak és tartozékainak, közöttük az áldozati oltárnak a felszentelése van leírva. Az oltárnak áldozatok révén történő használatba vételéről ír a Lev 9 r. is. A jelen szakasz tehát egyike azoknak a kiegészítő leírásoknak, amiket a papi író még soronkívül jónak lát beiktatni az események elbeszélésébe, rendszerint példamutató céllal.

A törzsek vezető emberei tehát az oltár felszentelésének kapcsán mindnyájan egyforma értékű drága adományokat vittek a szentély javára: állatokat az összes áldozati fajtákhoz,

az ételáldozathoz való lisztet és olajat pedig a kiegészítő tömjénnel egyenesen ezüst- és aranyedényekben adták. – A paradigmaszerű ábrázolás a törzsek együttesének, valamint a vezetőembereknek szent kötelességéül mutatja be az oltár és a szentély szükségleteiről való áldozatos gondoskodást.

A befejező 89 v. magában áll, de aligha olyan „bevezetesként”, amely mögül – a szigorú kritikusok szerint – elmaradt a kijelentés tartalma. Csupán tömör megfogalmazása ez annak, hogy Mózes az Úrtól kapott lelkében meghallott parancsszóra tette, amit tett, a gyülekezet és az istentisztelet érdekében – ahogyan az egyebütt is, más-más kifejezésekkel hangsúlyozódik. (Ex 25:22; Deut 34:10–12).

4 Móz. VIII. RÉSZ - 4 Móz. 8,1–26. Az arany lámpatartó gondozása. A léviták felavatása.

A 1–4 v. nem más mint az Ex 25:31–40 kiegészítése és kiemeli azt az előírást, hogy a lámpatartó hét mécsesének a kanócai a szentély bejárata felé legyenek fordítva, tehát kifelé árásszanak fényt. E rendelkezés idesorolása talán a 7:89-hez kapcsolódik: amott a hang Isten szavát, itt a fény az Ő kegyelmes tekintetét érzékelteti. (Olv. Ex 25:37 magyarázatát.)

Hosszabb részlet foglalkozik a léviták felavatásával és szolgálatba állításával az 5–26 v.-ben. Sok újat ugyan a 3:5–13 után nem mondanak e versek, legfeljebb színezik, teljesebbé teszik az ott rajzolt képet. Először a léviták felavatását írja le a szentíró, amit ha alsóbb fokon, egyszerűbb ceremóniákkal is, de párhuzamba állít a papok felszentelésével. A papszentelésnél vér (Lev 8:23–24), a lévitáknál víz a megtisztítás eszköze (7 v.). Maguk a léviták úgy állanak itt mint az Úrnak szentelt áldozat Izráel elsőszülöttei helyett: ezt szemlélteti az izráélieknek (bizonyára a családfőknek) a kézrátétele, valamint Áron szimbolikus kézmozdulattal történő „bemutatása” (10–11 v.). Hangsúlyozódik itt is az, hogy a léviták „oda vannak adva” az áldozópapság szolgálatára (19 v., vö. 3:9 magyarázatával). A hierarchikus alárendeltséget azonban feloldja a szentíró azzal, hogy a léviták végső fokon az Úr szolgálatára vannak odaadva (16 v.), csak az istentisztelet jó rendje kívánja meg annak a pontos megállapítását, hogy ki milyen funkciót végezzen abban.

A fejezet záró versei (23–26 v.) a szolgálatot végző léviták életkorát határozza meg. E szerint 25-től 50 éves korig fungálhatnak a léviták, sőt az arra képesek még 50 éves koruk után is segédkezhetnek fiatalabb tisztársaik munkájánál. Ez a rendelkezés eltér a 4:21 skv.-ben foglaltaktól, ahol a szolgálati korhatár 30 és 50 év között volt megjelölve. Az eltérést talán az okozza, hogy lehetett idő, amikor kevesen voltak az ilyen életkorú léviták és szükség volt a fiatalabbak igénybevételére, meg az öregebbek apróbb szolgálataira.

4 Móz. IX. RÉSZ - 4 Móz. 9,1–14. Páska-ünnep a Sinai-pusztában.

A páska rendkívüli történeti jelentőségét az Ex 12 r. adja elő (magyarázatát lásd ott), azzal a kötelezéssel, hogy ennek az emlékünnepét évről-évre meg kell tartani. Az első évforduló épp a Sinai-hegy tövében érte az izráelitákat, itt tartották az első emlékünnepet. A 9:1–5 időmeghatározása – látszólagos következetlenséggel – visszautal a Numeri könyvében eddig leírtak mögé (vö. 1:1), hamarosan kitűnik azonban, hogy az ünneplés leírása nemcsak önmagáért áll itt, hanem a 6–14-ben leírtakért is. Az utóbbi részlet ugyanis egy dilemmát old fel: a páska megtartása a maga idejében kötelező, de azon csak rituális tisztaságban szabad résztvenni. Mi történjék hát akkor, ha valakiben megvan a jóakarát, de önhibáján kívül akkor éppen „tisztátalan” (vö. Lev 12; 13; 15 r.), vagy nincs otthon, pedig a páska kifejezetten, családi körben megtartandó ünnep? A feleletet egy újabb „végrehajtási utasítás” adja meg: az ilyen emberek nem a szokásos első hónap 14-én este, hanem a 2. hónap megfelelő napján tarthatják meg az ünnepet. Látható itt a törvény szigora mellett a törvény rugalmassága is, amely azt akarja, hogy ebből a történeti emlékezésből és családi örömnépből kisebb akadályozó okok miatt lehetőleg ne

maradjon ki senki. (Kényszerű körülmények esetén nem az istentiszteletnek órára meghatározott időpontja, hanem megtartása a döntő.) 4 Móz. 9,15–23. Felhő- és tűzoszlop a szent sátor fölött. A Numeri könyvének olvasásánál meg kell szoknunk, hogy a szentíró gyakran tér vissza korábban tárgyalt történeti témákhoz, vagy törvényekhez és azokat egy-egy újabb szituáció kapcsán továbbfejleszti. Az Exodusban olvastuk, hogy az Egyiptomból kivándorló Izráelt az Úr felhő-, illetve tűzoszlop által vezette a pusztán át (olv. Ex 12:21–22; 14:19 skv.). Miután ez a jelenség az Úr jelenlétét, vezetését, oltalmát jelképezte, természetesnek tűnik annak az említése Ex 40:34–38-ban, hogy az Úr „dicsőségének” felhője vagy tűzoszlópa az Úr jelenlétét szimbolizáló szent sátor fölött nyugodott, s a felhő, vagy tűz felszállása, továbbhaladása Izráelnek is jelt adott a továbbvándorlásra. Holmi naív meteorológiai magyarázat helyett a képletes theologiai kifejezőmódot kell értékelni e szavakban. Istennek permanens jelenlétét és vezetését szemlélteti mindez, a theofániákból ismert kísérelésekkkel. Amikor ezt aprólékosan leírja a jelen szakasz, akkor a maga módján hangsúlyozza azt az aktuális tanulságot is, hogy Isten népének megvan a nyugalmi, „táborozási” ideje is, de ha Isten jelt ad a továbbmenetelre, a haladásra, akkor engedelmesen indulnia kell új utakra, különben holtpontra marad.

4 Móz. X. RÉSZ - 4 Móz. 10,1–10. Az ezüst-trombiták.

A továbbvándorlás témájához kapcsolódik az eddig még nem szerepelt ezüst-trombiták készítése és használatuk leírása. Szent tárgyak voltak ezek is, melyeket a papok őriztek és használtak. Jeladásra szolgáltak: különböző kürtjelekkel összehívhatták a törzsek vezetőit, jelt adhattak a továbbvándorlásra; riasztották velük népüket ellenséges támadás esetén és jelezték a békés ünnepi időpontok beálltát. A papi íróra jellemző az a kizárólagos ábrázolás, mely szerint békében és háborúban egyaránt a papok lehettek azok, akik kürtszóval riasztották, vagy emlékeztették népüket kötelességükre. Hogy ilyen szent trombiták valóban voltak (ércből készült egyenességű hangszerek, ellentétben a kosszarvból készült, hajlított kürtökkel), azt illusztrálja Titus híres diadalíve, melynek domborművű ábrázolásán a lerombolt jeruzsálemi templomból zsákmányolt szent tárgyak képei között ott látható a két trombita.

4 Móz. 10,11–36. Készülődés a továbbvándorlásra.

A 11 v. időmeghatározása és a 9:15–23 tartalmának megfelelő jelképes jeladás a továbbindulásra átvezeti az elbeszélést a pusztai vándorlás második szakaszába, a Sinaitól a Párán pusztájáig. A 12–28 v. sematikus leírása a menetelés rendjéről a 2 r.-ben és a 3:21 skv.-ban foglaltakhoz igazodik. Új történeti mozzanatot jelent a 29–32 v., mely szerint Mózes rábírta sógorát, Hóábót arra, hogy nemzetségével együtt csatlakozzék hozzájuk és mint aki a Sinai-félszigeten régtől fogva ismerős, kalauzolja az izraelitákat az úttalan utakon, hogy rátalálhassanak az életfenntartás szempontjából oly fontos oázisokra, ahol némi víz, élelem, legelő kínálkozik. – Hóábót a magyarázók gyakran azonosítják Mózes apósával, Jetróval, más nevén Reuállal, mondván, hogy egy teljesebb Hóbabél kb. ugyanazt jelenti, mint a Reuél név (vö. Ex 2:16–20 magyarázat), hivatkozni szoktak még Bír 4:11-re is. Az azonosítás – e magyarázat írója szerint – téves, mert itt kimondottan Reuél fiáról van szó; az pedig aligha képzelhető el, hogy a bírák korában, tehát jóval az aggkort megért Mózes halála után apósa még ott élt volna az izraeliták közt. Ellenben igen jól elképzelhető, hogy Mózes sógora, a nomád Hóáb, vállalkozott arra, hogy vezetője legyen a vándorló izraelitáknak; nemzetsége pedig később beolvadt közéjük.

A 33–36 v. régi hagyomány alapul vételével a szövetség lédájának a vezető szerepét úgy írja le, mint amely a vándorló menet élén haladva „kikereste” a letáborozásra alkalmas helyet. Exegetikai problémát jelent a 33 v.-ben kétszer is olvasható „három napi járőföldre”

kifejezés. Itt a második előfordulás nyilván nem arra vonatkozik, hogy olyan messzire előrementek a láda hordozói, csak aláhúzza, hogy ilyen távolságra mentek el az izraeliták első stációként a szent ládával együtt. Problematikusabb az a közlés, hogy a láda vívői Izrael élén haladtak, mert 2:17 szerint az izraeli törzsek biztosított menetben közrefogták vándorlaskor a lévítákat és az általuk gondozott szent tárgyakat (igaz, hogy 2:17-ben a láda nincs külön említve). Szemmel látható azonban, hogy itt egy egyszerű régi hagyomány olvasható, amely magától értetődőnek tartja, hogy az Úr trónjaként szereplő szent ládát a tábor élén vitték, az Úr vezetésének szemléltetőjeként.

A 35–36 v. két jellemző ritmikus mondást tartalmaz, amelyeket induláskor, illetve megálláskor az Úrhoz szóló imádságként mondtak. Az elsőbe a vezetésnek és az ellenséggel szemben való oltalmazásnak a kérése van belefoglalva (amiből nem következik, hogy a láda „eredetileg” az Úr harcias karakteréhez hozzátartozó hadijelvény lett volna; ha maguk az izraeliták is csak így néztek rá, megszegyenültek, vö. 1Sám 4 r.). A második mondás azt kéri, hogy az eddig előrettekintő, vezető, oltalmazó Úr a letáborozáskor forduljon ismét népe felé, tekintete, jótetszése nyugodjék meg rajta. (Ez a szövegünkben helyénvaló súbáh szó értelme, amelyet felesleges sebáh alakra korrigálni egy ilyen primitív értelmű párhuzam kedvéért: „Kelj fel! – ülj le!”.)

4 Móz. XI. RÉSZ - 4 Móz. 11,1–34. A pusztai vándorlás nehézségei.

A pusztai, a Sinai-félsziget kősvataga is kietlen, félelmes hely, a vándor nélkülözéseknek van benne kitéve. Ez volt a témája az Ex 16–17 r.-nek is. Hozzákapcsolódott ott is, mint alapmotívum a vándorló nép félelme és zúgolódása, de az Úr csodálatos gondviselő közbelépése is. A jelen fejezetben megismétlődik az Ex 16 r. tartalma az „égből hulló” táplálékról, a mannáról és a vándormadarokról, de kiegészíti egy másik hagyományanyag Mózes elkeseredéséről és a prófétáló vénekről.

A hosszú fejezet élén egy rövid elbeszélés (1–3 v.) konkrétumok nélkül a vándorló nép zúgolódását említi, aminek a büntetése az lett, hogy a tábor egyik részén tűz ütött ki és egy csomó sátor leégett. Ennek a táborégésnek felel meg a Taaberá helynév a bácar = „ég” ige gyökkel kapcsolatban.

A 4 v.-ben egy konkrét kívánság jelentkezik (a „vágyakozás” szó majd a 34 v.-ben említett helynévben szerepel). A mindennapi eledel gondja olyan formában vetődött fel, hogy a vándornép megúnta már a mannát és húst kívánt enni, s egyszerre elkezdte emlegetni az „egyiptomi húsos fazekakat”. – A leírás ismertnek veszi ugyan a mannáról szóló hagyományt, mégis egy-két kitérő mondattal (7–9 v.) elmondja, hogy milyen volt az (vö. Ex 16:31). Izrael panaszkodásával kapcsolatban jólismert emberi vonás, hogy a jelen nehézségei között a múltnak csak a jó vonatkozásaira emlékszik vissza: az „ingyen” hal, dinnye és hagyma emléke mögött feledésbe merült a korbács, a robot, a gyalázat – és elhomályosult az Egyiptomból való szabadítás célja is: az önálló boldog élet, a tejjel-mézzel folyó új országban, ahová azonban el kell vándorolni és amelyért egy ideig nélkülözni és küzdeni is kell. – Egy mondatban utalnunk kell a Jn 6:49 skv. applikációjával kapcsolatban arra, hogy íme, előfordulhat a vándorló Isten-népe életében az is, hogy megúnja a „mennyei kenyeret”, és zúgolódik miatta!

Az elégedetlenkedés persze közvetlenül a földi vezető Mózes ellen irányult. Mózes emiatti elkeseredése visszaemlékeztet az elhivatásakor kifejezett aggályaira (Ex 4:1.10.13) és sajátos szóhasználattal szinte egy terhes anyához hasonlítja magát, akinek egy egész tábornyi nép terhét kell hordoznia. Az isteni válasz a helyzethez és Mózes kifakadásához alkalmazottan három pontba foglalható össze: Lesz ennivaló hús annyi, hogy még undorodni fognak tőle a kívánatoskodók. Az a szónoki kérdés, hogy „megrövidült-e az Úr karja?”, az Ósz nyelvén azt fejezi ki, hogy az Úrnak van hatalma annak a véghezvitelére, amit megígért, bármilyen hihetetlennek lássék is az. Végül hajlandó segíteni Mózesen is

azzal, hogy az általa adott „lélekből” = isteni erőből ráruház Izráel gyülekezete véneire, vezetőembereire is, hogy segítsenek a teher hordozásában. A léleknek az adománya konkrétan a „prófétálás” ajándékában jelentkezett, amin valószínűleg Izráel korai korszakának az eksztatikus profétálása, szinte „igéző” könyörgése értendő. (Hasonló tartalma van a szónak még Ezékiel híres víziójában is, olv. Ez 37:4.9). Erre az intenzív könyörgésre következett aztán a hússal való ellátás, a vándormadarak egész rajának a leszállása. (Olv. Ex 16:13 magyarázatát.)

A vének, mint Mózes kísérői, vagy segítői egyebütt is szerepelnek a vándorlás történetében (pl. Ex 24:9–11). Sajátságos itt a 70 és 72 szám váltakozása, egyébként is mind a kettő jelképes és különleges értékű szám (7×10, illetve 6×12; az utóbbi még a Septuaginta keletkezésének a hagyományánál is szereplő variánsszám.) Az arányos kiválogatás a 12 törzsből 72 személyt kívánna, az először említett 70-hez így kerül kiegészítésként a 26 skv. versekben említett két személy. Ez a szám-szimbolikának látszó kombináció azonban példaszzerű történetté válik és azt mutatja, hogy Isten Lelke bárhol és bármikor megragadhat „számfeletti” embereket is, példa arra, hogy a profétai könyörgésre szükség van minden mennyiségben és végül arra, hogy Mózes felismerve e jelenségben Isten akaratát, nemcsak hogy le nem inti a kéretlenül profétálókat, hanem örülne annak, ha akár az egész nép betelne ezzel a profétai lélekkel, amely segít a terheket hordozni, bizonyágot tenni és könyörögni.

A fejezet Isten nagy tetteiről beszél, sötét alaptónusa mégis az emberi kishitűség, amely aztán kihívja Isten bosszús haragját. Ezért végződik az egész – szomorú harmóniában a kezdő versekkel – azzal, hogy az Úr nemcsak kívánságaink kiszolgálója, hanem a hálátlan kishitűség megbüntetője is. Így lett a sóvár kívánczóságnak a helye a „vágyakozás temetője” (ez a Kibrót-Hattaavá név jelentése), sok rossz példát adó, felelőtlenül lázító ember sírhelye (34 v.). – Ezután következett egy újabb vándorút Hacérótig (35 v.), amelyik hely feltevés szerint az élati-öböl partja mellett feküdt.

4 Móz. XII. RÉSZ - 4 Móz. 12,1–16. Mirjám és Áron lázadozása Mózesrel szemben.

Ezt a fejezetet könnyű betaglalni a maga helyére, összefüggésben a 11 r. leírásával, ahol profétálásról volt szó. Mózes néneje, Mirjám az Ex 15:1 szerint „prófétanő” volt, az említett hely szerint az eksztázis örömeiben énekelt és táncolt, amikor Izráel átkelt a Vörös-tengeren. Itt viszont bizonyosfokú féltékenységet tanusít, elsősorban Mózes ellen, mint aki a profétaság lelke által a legközvetlenebb összeköttetésben állt az Úrral és úgy adta tovább a kapott kijelentéseket. (A Papi Iratban az egyes fejezetek rendszerint így kezdődnek: „Szólt az Úr Mózeshez: Mondd meg Áronnak (vagy: Izráel fiainak)”. Hasonló féltékenység mutatkozik Áronban, aki bár főpap, épp az említett példa szerint nem-kultuszi vonatkozásban csak másodlagos kapcsolatban állt az Úrral és alá volt rendelve a Mózes által továbbított kijelentésnek. Könnyen megérthető emberi indulatok törnek itt elő, amelyek olyankor jelentkeznek, amikor valaki az Istentől kapott hivatást, életcél, munkakört lebecsüli és másoknak a tisztét kívánja magának. – Az ügyben maga az Úr lépett fel döntőbíróként. Először a 6–8 v. ritmikus mondataiban minden más profétai készséggel megáldott ember fölé helyezi Mózesrel, majd a 9 skv. szerint ítéletet tart.

Mózesnek a kiemelt profétai jelentőségét egyrészt az összehasonlítás negatívumaival fejezi ki az ige: Vele nem eksztatikus látomásokban, nem álmokban közli akaratát az Úr, számára nem rejtélyes szavakat, mondatokat ad (a hidáh szó jelentése: talány). Azután pozitívan fejezi ki, hogy nála „szájról szájra” kerül az Úr kijelentése: amit Mózes világos öntudattal és érthető egyszerűséggel elmond, az pontosan megfelel az Úr

mondanivalójának. Mózesnek ezt az értékelését fejezte ki már az Ex 33:11 és mondja el még egyszer a Pentateuchos végén Deut 34:10.

Mirjám (és Áron) zúgolódását azzal büntette Isten, hogy a prófétanő testét poklos kiütések lepték el, és bár Mózes közbenjáró imádságára meggyógyult, a törvényben megszabott ideig az izraelita táboron kívül kellett maradnia (olv. Lev 3:2–4). – Mózes közbenjáró imája (13 v.) illusztrálja a 3 v.-ben olvasható mondatot is, Mózes alázatos voltáról. Ő, aki tudott parancsolni, határozottan irányítani, ha kellett, büntetni, a saját személye elleni bántást meg tudta bocsátani.

Az egész fejezet egyetlen exegetikai problémáját az 1 v. okozza, amely ellentétben a 2 v.-től kezdve látható írigységgel, mint alapmotívummal, úgy állítja elénk a dolgot, mintha Mirjám és Áron elégedetlenkedésének az lett volna a kiváltója, hogy Mózes egy kúsita nőt vett feleségül. Cippóra tudvalevően midianita nő volt (Ex 2:21), a magyarázók tehát tünődnek azon, hogy talán Mózes másik feleséget is vett Cippóra mellé, vagy attól elválva, esetleg annak a halála után, vett el kúsita nőt. (A homályos kombináció felvetésében nem csekély része van Josephusnak is, aki egy etióp királylánnyal házassítja össze Mózes, vö. A zsidók története II. 10, 2). Mindezek ugyan nem lehetetlen feltevések, de kérdés, hogy a Biblia miért nem tesz említést róla. Vélhetőleg itt mégis Cippóráról van szó, a kúsita jelző nem feltétlenül a népi hovatarozást jelzi, talán csak csúfnév, amelynél a hangsúly azon van, hogy az a Mózes, aki a prófétai vezetés kizárólagosságát igényli magának egy jötményt asszonynak a férje. Az 1–2 v.-ben levő kettős alapmotívum így kapcsolódhatott össze Mirjám és Áron lázadozásában.

4 Móz. XIII. RÉSZ - 4 Móz. 13,1–33. Kémek küldése Kánaánba.

A 13. r.-ben az elbeszélés döntő módon „arccal az ígélet földje felé” fordul. A honfoglalás előtt feltétlen szükséges volt kikémleni az elfoglalandó földet, a 18–20 v.-ekben megadott szempontok szerint. A leírás láthatóan több alaphagyományból szövődik össze. (A 3 v.-ben a kiindulópont egyszerűen a Párán pusztája tágabb megjelölés, a 26 v.-ben viszont Kádés, teljesebb nevén Kádés-Barnea szerepel, mint szűkebb értelmű helymegjelölés vö. Deut 1:19. – A parancs elsősorban a Negeb, a Délvidék kikémlelésére szól, ahogyan a 17 v.-ben olvasható, a 21 v. szerint viszont a kémek bejárták Kánaánt egészen a „hamáti útig”, amelyet az Ósz a későbbi izraeli ország északi határvonalaként szokott emlegetni).

A régebbi alapanyagot kiegészítő papi író itt is a tizenkét törzs szisztémáját tartja szem előtt a kémek kijelölésénél, mint korábban a népszámlálásnál (alán másolási hibaként történt, hogy a szövegben a két józsefi törzs a 8 és 11 v.-ben különvált). Itt is vezetőembereket jelölt ki Mózes, de ezek egészen mások, mint akik a népszámlálásnál segédkeztek. A 4–15 v. névsorából majd kiemelkedik a júdaiak közül kiszemelt Káléb és az efraimiak közül való „Hóséa”; az utóbbi névnek variánsa a Jehósua alak, magyar formában Józsué (16 v.).

Az ország kikémlésére elküldött emberek teljesítették feladatukat, s arról híven be is számoltak visszatérésük után. Két dolog volt szerintük különös jelentőségű: egyik a föld termékenysége, különösen a szőlő és gyümölcsfélék, amikből mutatót is vittek magukkal. A 23 v. egészen mesés képet rajzol a szőlőfürtök nagyságáról: két embernek kellett rúdon vinnie. Kétségkívül naiv ábrázolási mód, bár nem felejtendő el, hogy egy egész szőlővesszőt vágtak le, amely futtatott művelés esetén ágszerű, hosszú és így nem is egyetlen fürtöt hordozó vessző lehetett. A beszámolóban még a nomád ember életének megfelelő superlatívust használják: tejjel-mézzel folyó ország, mégis a kultúrföld gyümölcsei jelentik a termékenység netovábbját. – A másik tapasztalat félelmet keltett a kémekben, majd elbeszélésük nyomán az izraeli népben is, és ez az volt, hogy Kánaánban erős városok vannak, maguk az emberek is szálasak, erősek. Hebrónban és környékén pedig „Anák fiai” laknak, azaz a 33 v. kiegészítő jellemzése szerint „óriások”,

akik mellett az izraelita emberek olyan apróknak érezték magukat, mint a sáskák. Az „Anák fiai” kifejezés bizonyára nem a 22 v.-ben említett három embert jelentette csupán, hanem egy néptörzset, egyikét annak a sokféle népcsoportnak, amely Kánaán földjét lakta, s amelyeknek egy részét a 29 v. glosszája fel is sorolja. Kevésbé lényeges az, hogy az elnevezés az „Izrael fiai” névhez hasonlóan személynévhez kapcsolódik-e, vagy az canaq szó lefordítása alapján olyan embereket jelent, akik valamilyen jellegzetes nyakláncot viseltek. Az óriások említése pedig nem annyira az író részéről használt mesemotívum, mint inkább a kémeknek a száján a kétségbeesés túlzó kifejezése: lehetetlen lesz egy ilyen erős, felfegyverzett, bevehetetlen városokban lakó népnek a legyőzése. „Góliát” típusú emberek kétségtelenül laktak Palesztína vegyes lakosságú területén és aki csak azt nézte, ami a szeme előtt van, az visszarettenhetett tőlük. (Az óriások motívumával kapcsolatban vö. még Gen 6:1–4 magyarázatát.) – És még egy rossz hírt hoztak a kémek erről az országról, ami közmondásként élt még a kései izraeli korban is: ez a föld „megemészti” a rajta lakókat (32 v. – vö. Ez 36:13). Ez a mondat egyébként eléggé hűen tükrözi azt a történeti képet, hogy az izraelita honfoglalás előtt sűrűn váltogatták itt egymást a különböző fajta népek. Viszont az a félelem tükröződött a közmondásban, hogy még egy sikeres honfoglalás után is lehet számítani arra, hogy a népek országútján nem tudják majd az izraeliták sem huzamosabban megvetni a lábukat. Az utóbbi leverő hírekkel szemben egyedül Káléb emelt szót (31 v.) – ez a Júda törzsébe voltaképpen csak betagolódott nemzetségfő a kenizsi néptörzsből, aki a honfoglalás után éppen a „óriások városának” Hebrónnak az ura lett (vö. Józ 15:13 skv.). Káléb ugyan határozott szóval biztatta a népet (amihez később Józsué is csatlakozott), hogy ne essenek a kishitűség hibájába, a kémek többségének csüggeteg szava azonban erősebb volt és szinte pánik-hangulatot okozott az izraeli táborban.

4 Móz. XIV. RÉSZ - 4 Móz. 14,1–35. Izrael zúgolódása és bűnhődése.

A Kánaánban járt kémek által festett sötét kép a várható súlyos küzdelmekről, elérte a hatását. Az a reakció, amelyet a rossz hírek Izraelből kiváltottak, zúgolódásban, tanácstalan kapkodásban, engedetlenségben jelentkezett, mindez viszont ítéletes következményekkel járt. A 14 r. tehát szoros összefüggésben áll az előző fejezettel (hasonlóan összetett irodalmi szerkezettel), annak a továbbfejlesztése, ahol megjelenik a pusztai vándorlás egyik legnevezetesebb motívuma, a negyvenéves pusztai tartózkodásra kárhoztatás ítélete.

Az első versekben Izrael népe ismét úgy áll előttünk, mint amely visszarettenve az előtte álló nehézségektől, inkább az Egyiptomba való visszatérést választja (vö. 11:4–5), annak az embernek a példája szerint, aki az eke szarvára vetve a kezét hátra tekintget (Lk 9:62). Zúgolódásukban a legvisszatetszőbb az, hogy áldozatnak tekintik magukat, akiket csak azért hozott ki az Úr Egyiptomból, hogy aztán elpusztítsa őket. Ezzel a kicsinyhitűségben teljesen félreértett és magyarázott „azért”-tal próbál szembeszállni – az előző részben is látott módon – Káléb (13:31) és mellette Józsué. Ők az igazi előretekintők, akik az erőviszonyok latolgatásánál egy döntő tényezőre appellálnak, az Úr segítségére, amely majd kiegyenlíti az erőkülönbséget a törpe és az óriás közt. Érvelésükben van egy teológiai és egy költőileg nagyon figyelemre méltó mondat. Az első a 8 v.-ben olvasható, amely bár teljes bizalommal hivatkozik az Úr megsegítő erejére, mégis kifejezésre juttatja egy „ha” szócskával az Úr szuverén jótetszését is, szinte a „ha Isten velünk, ki ellenünk?” mondat megfelelője. A költői képeket a 9 v. tartalmazza, ahol a „kenyerünk ők” kifejezés a kánaánitákra vonatkoztatva közönséges kifejezéssel azt jelenti, hogy „megesszük őket”. Az „árnyékuk eltávozott” kifejezés pedig „az Úr mivelünk van” mondat ellenében azt jelenti, hogy a kánaániták oltalmazói, isteneik, kikben bíznak elhagyják őket.

A 10 v.-sel új szakasz kezdődik, mely a haragvó Istennek a Mózesnek a párbeszédét írja le, részleteiben erősen emlékeztetve Ex 32:9 skv.-ra. Mózes ugyanúgy elhárítja magától az Úrnak őt felmagasztaló biztatását és ugyanúgy vállalja a közbenjáró könyörgés szerepét népe érdekében, mint az aranyborjú-történetnél. Mózes igazán úgy beszél érvelésében Istenhez, mint ahogyan szokott „ember az embertársához” (Ex 33:11), meg akarja győzni az Urat arról, hogy ha elhagyja, vagy kiirtja népét, akkor a többi népek ezt az Úr gyengeségének fogják tulajdonítani, aki nem tudta véghezvinni akaratát. Mindez újból Mózes közbenjáró tusakodásának a hű kifejezője, aki ellen pedig éppoly támadóan irányult népe zúgolódása, mint az Úr ellen, mégis szerette, sajnálta őket és a maga dicsősége helyett az eredeti ígéret teljesedését kívánta látni: népének eljutását az ígéret földjére. Az Úr végső válaszát a 20–35 v. tartalmazza (a versek tovahaladása során bizonyos ismétlődésekkel és módosulásokkal). E szerint az Úr nem pusztítja ki Izráelt, mint népet, de annak a nemzedéknek, amely itt zúgolódott és hitetlenkedett, nem engedi meg, hogy eljusson az új hazába. A 29 v. értelmezése szerint ez az ítélet az 1 r.-ben megszámláltakra, tehát a húsz éven felüli emberekre vonatkozik. Majd csak az ő kihalásuk után következő nemzedék veheti birtokba Kánaánt, addig azonban még hosszú ideig nomád pásztorokként kell élniök a pusztában. A nemzedékváltás periódus-száma 40 év, amit a 34 v. egyszerű szám-szimbolikai helyettesítéssel kapcsolatba hoz azzal a negyven nappal, ameddig tartott a Kánaán kikémlésére küldött embereknek az útja (vö. 13:26). Ilyen módon Izrael közelebbi jövője – ítéletként – a negyvenéves pusztai tartózkodás lett. A kihalásra ítélt nemzedék előtt példaképpen meghaltak (meg nem nevezett csapás következtében) maguk a kémek, akik rossz hírverésükkel kétségbeejtették népüket. Kivételként csak a hívő bátorságot képviselő Káléb és Józsué maradt életben.

Van ebbem a részben egy olyan hagyomány-émlék is, amely úgy tudja, hogy Izrael tett sikertelen kísérletet arra, hogy dél felől benyomuljon Kánaán földjére, de vereséget szenvedett és vissza kellett húzódnia a pusztába. Ez a hagyomány-émlék úgy van beledolgozva az összefüggésbe, hogy miután az Úr kimondotta ítéletét, miszerint csak a következő nemzedék fogja birtokba venni Kánaánt, ő maga óvta Izráelt az erősebb ellenség megtámadásától (25 v.). Ennek ellenére a nekikeseredett nép mégis támadásra indult és bár az Úr segítő vezetésének a látható jelei is elhagyták (44 v.), megütközött a Kánaán déli határán lakó néppel. „Az a hegy”, ahol a csata folyt, valószínűleg a Júda hegyvidéke néven ismert terület déli része. A vesztett csata után az izraelitákat a baljóslatú nevű Horma városáig üldözte az ellenség. (A név összefügg az ismert hérám = „hadiátok, kiirtás” jelentésű szóval; etimológiáját lásd Bír 1:17-ben.) – A történet kiábrázolja azt, hogy hiábavaló dolog hit nélkül tétlenül keseregni a jövő gondjai miatt, de éppúgy hiábavaló az is, ha valaki akkor heveskedik, amikor Isten megálljt parancsol. Az alkalmakat Isten adja, s azok elmulasztása után már hiábavaló az erőlködés.

4 Móz. XV. RÉSZ - 4 Móz. 15,1–41. Kultuszi rendelkezések.

A pusztai vándorlás történetének leírását szokatlan módon szakítja meg egy fejezetre való kultuszi jellegű előírás. Az 1–16 v. a Leviticus áldozati rendtartása (Lev 1–7. r.) összefoglalásának látszik, valamilyen más, amannál fiatalabb hagyományforrásból. Különös hangsúly esik a különféle fajta véresáldozatok mellé veendő ételáldozatra, sőt a Leviticusban még nem szereplő italáldozatra is (7 v.). Az egésznek a bevezetését egy olyan történeti „előrepillantás” képezi, amely háttérnek a vándorlás korát rajzolja fel, tartalma azonban feltételezi a Kánaánban végbement letelepedést. (Főként a Deut-ban szoktak hasonlók előfordulni, pl. 7:1; 11:8 skv.; 17:14 skv.) – A 14–16 v.-nek fontos közlése az, hogy az izraeliták közt ideiglenesen tartózkodó idegeneknek, az ún. jövevényeknek is megvolt a lehetőségük arra, hogy áldozatot vigyenek az Úr oltárára. Ezek az emberek

nem rendelkeztek polgárjoggal Izraelben, de a gyülekezeti közösségben ilyen módon résztvehetek. Más oldalról hangsúlyos az, hogy áldozatot bemutatni csak az Ósz kultuszi előírásai szerint volt szabad, mellőzve minden pogány ceremóniát.

A 17–21 v. rövid előírása az „új kenyér” bemutatására vonatkozik, mint amely a termésért való hálaadás kifejezése (vö. 23:19; Lev 23:10.17 stb.).

A Leviticus áldozati törvényeihez mutat rokonságot a 22–31 v. is, amikor a tévedésből, nem szándékosan elkövetett vétkek kiengeszteléséről szól. A Lev 4. r. többféle esetet sorol fel, ehelyütt csak kettő van említve: az olyan tévedés, amelyben a közösség egésze vétkezik, továbbá olyan, amelyiknél egy ember vétkezett, (Olv. Lev 4. r. magyarázatát.) A „felemelt kézzel”, azaz szántsándékkal elkövetett vétkekért azonban nem lehetett ilyen módon engesztelő áldozatot bemutatni. A 32–37 v. leírása – amely részben hasonlít Lev 24:10–16 előadásmódjához – példát statuál az ünneprontók, közelebről a szombat szent nyugalma megtörő emberek megbüntetésére. A szombat jelentősége és megtartásának a szigorú kötelezése igen gyakran van említve (Ex 31:14; 35:2–3 stb.), azzal az Istentől jövő jó szándékkal, hogy a szombat legyen az emberért, testi-lelki pihenést nyújtva anélkül, hogy aggodalmaskodni kellene a holnapért.

A befejező 38–41 v. a felsőruha szegélyein alkalmazandó bojtszerű csomók készítését írja elő, amelyeken kék fonalat kellett keresztülhúzni. Vallástörténeti magyarázat szerint az ilyen csomóknak hajdan elhárító, mágikus jelentőségük volt. Az ószöv.-i előírás azonban ezt a jelentést teljesen átértékeli: e csomók látása az Úr törvényeinek a megtartására emlékeztető jel. A ritka héber szót (cícit) a Septuaginta a görög kraspedon szóval adja vissza, amelynek van „szél, szegély” jelentése is; ebből adódik, hogy az evangéliumok különböző helyein a modern fordítások nagy része csak a ruha szegélyéről beszél (Mt 9:20; 23:5 stb.). – Az egész fejezetet az Úrnak önmagára és szabadítására emlékeztető kijelentése zárja le, amely emelkedett hangú kinyilatkoztatások, törvények hitelesítője szokott lenni; gyakori pl. a Szentség Törvényében (Lev 17–26. r.).

NUMERI 4 MÓZES 16 - 22 rész magyarázata

4 Móz. XVI. RÉSZ - 4 Móz. 16,1–35. Kórah, Dátán és Abirám lázadása.

A pusztai vándorlás történetében gyakran találkozunk az elégedetlenségnek, a személyi és tisztségbeli féltékenységnek, a meggondolatlan hatásköri túllépéseknek a példáival. Ilyenek olvashatók a Lev 10:1–2-ben, Num 12 r.-ben. A jelen történetben kétféle ellenséges magatartásról van szó, amelyek a két vezetőember, Mózes és Áron ellen irányultak. Jóllehet a kettős vonalvezetés egymásba szövődik, sőt a történet emléke későbbi hivatkozásokban is összevontan jelenik meg (Deut 11:6; Zsolt 106:16–18; Júd 11 v.), a kettős motívum az előadásban jól megkülönböztethető. – Egyrészt tehát a lévita származású, Áronnal közeli rokonságban levő Kórah és lévita társai az ellen lázadoztak, hogy miért csak Áron és fiai a magasabbrendű áldozópapság kiváltságosai. Másrészt a Ruben törzséből való Dátán és Abirám bizonyára sokaktól támogatva Mózes ellen lázadtak és a 14:2–4-ben foglaltakhoz hasonló jelszavakat hangoztatva tiltakoztak Mózes „zsarnoksága” ellen. (Az első gondolat végig követhető az 1a.2–11.16–19 v.-ekben, a második az 1b.2a.12–15 v.-ekben; az ítélet leírása összefonódik a 20–35 v.-ekben). A lévíták lázadásánál az ÓSz.-ben kétségtelenül meglevő papi hierarchia elleni tiltakozás tükröződik. A lévíták szolgálata mindig alsóbbrendű volt, mint a templomi papságé, így kisebb volt a javadalmuk is, amit különösen a Deuteronomium emberességi törvényei illusztrálnak. Elégedetlenségük itteni leírását bizonyára színezi a késői századoknak a helyzetképe, különösen a jeruzsálemi kultuszi centralizáció és a fogság után kialakult

gyakorlat is. Bizonyos azonban, hogy minden olyan nagyobb közösségben, ahol a kultusz olyan nagy jelentőségűvé válik, hogy meghaladja a patriarchális családi, vagy helyi szintet, kialakult a papi rend és annak kisebb-nagyobb mérvű rangszerű differenciálódása is létrejön. Ez volt a helyzet az ószöv.-i gyülekezetben is, aminek indoka volt az, hogy a különböző szolgálatokat megfelelő szinten össze kellett fogni és jó rendjüket ellenőrizni (aminek a szükségét épp a negatív ellenpéldák bizonyítják legjobban, pl. 1Sám 2:12 skv.). Az alsóbb beosztás miatt való zúgolódás, mint emberi indulat érthető ugyan, mégis milyen kár, hogy a Kórah csoportja által hangoztatott, látszólag oly szépen megfogalmazott „egyetemes papság elve” (3b v.) csak elégedetlen indulatból eredő demagógiai volt, amelyre Mózes joggal adott kemény választ (8–10 v.).

A pusztai vándorlás nélkülözéseiben megfáradt Dátán és Abirám elkeseredett pártja hasonló demagóg jelszavakkal tagadta meg az engedelmességet Mózes iránt (12–14 v.). E rubeni származású emberek, mint Jákób elsőszülött fiának a leszármazottai bizonyos nemesi göggel akartak elzárkózni Mózesről; elkeseredésüket indokolva látták a 14. r. végén leírt és kudarccal végződött honfoglaló próbálkozás után. (Az 1 v. második felében levő „és Ön, Pelet fia” szövegrész vélhetőleg romlott, mivel az Ön név többet nem fordul elő. Korrekció-próba: hú' bän-pallú' = „ő pedig – ti. Eliáb – Pallú fia volt”, vö. Num 26:5.8.)

A lázadást maga az Úr torolta meg. Az ítélet leírása megkezdődik már a 16 v.-sel: Kórah és a vele tartó „közösség”, a 2 v.-ben említett 250 ember, tömjénező edénnyel sorakozott fel; velük szemben állt Mózes és Áron. A szöveg további része (20–35 v.) bizonyára átdolgozáson ment keresztül. Következetlenségnek látszik ugyanis, hogy míg Mózes és Áron közbenjáró könyörgéssel igyekeznek az ítéletet elfordítani a Kórah által felbújtott közösségről, s a 24 skv. szerint e tekintetben az Úr engedékenynek is látszik, mégis a 35 v. szerint elpusztul mind a 250 ember, Kórah után. Feltételezhető az, hogy eredetileg külön állott egymástól a Dátánra és Abirámra mért ítélet, valamint a Kórahra és közösségére következett büntetés. Ezért van az, hogy a 30–31 v. szerint a meghasadt föld elevenen nyelte el a vétkeket (feltehetően Dátánt és Abirámot), a 35 v. szerint pedig tűz pusztította el őket (ti. Kórah csoportját). Az összedolgozás egyenetlenségeihez tartozik a 32b v. kiegészítése is Kórah egész háznépének a pusztulásáról, mert a Num 26:11 szerint Kórah fiai nem haltak meg, sőt utódaik jelentős lévita családot alkottak (1Krón 6:32–37; 9:19), az ún. lévita zsoltárok egy részét a hagyomány az ő nevükhöz kapcsolja (Zsolt 42–49 stb.).

Bármennyire problematikus is a kettős hagyomány összefonódása, maga az alaphelyzet világos. A részint papi, részint világi vezetéssel szembehelyezkedő csoportok az ellen a rend ellen lázadtak, amelyet az Úr elhívása szabott meg, kijelölve benne mindenkinek a maga tisztas helyét. Máskor sem, de a pusztai vándorlás válságos időszakában legkevésbé volt helyénvaló a rendbontás, ezért lépett fel Mózes a leghatározottabban a lázongókkal szemben és ezért következett az istenítélet is (bizonyosfokú hasonlósággal a Nádáb és Abihu korábbi történetéhez, vö. Lev 10:1–2). – Az Úr dicsőségének a megjelenése (19 v. – vö. 14:10) az Ő szent jelenlétét, személyes ítélettartását, egyben pedig Mózes (és Áron) igazolását jelképezi.

4 Móz. XVII. RÉSZ - 4 Móz. 17,1–15. A Kórah-történet befejezése.

Áronnak és Kórah gyülekezetének a szó szoros értelmében vett szembenállása (16:16–18) Áron igazolásával és ellenfelei vesztével végződött. Felsorakozásukkor mindenki réz tömjénező edényt hozott magával, s így álltak „az Úr elé”; e révén azonban a szent szférába kerültek. Az Úr „rájuk tette a kezét”, a vétkes emberekre úgy, hogy meghaltak, a tömjénező edényeket pedig igénybe vette, bár nem az eredetileg gondolt rendeltetésük szerint, hanem oly módon, hogy a réztartályokat vékony lapokká kellett kalapálni és

azokkal az áldozati oltárt kellett bevonni (1–5 v.). Ez a hagyomány a különben fából készült oltár rézzel való borításáról, függetlenül látszik ez Ex 27:1–2 és 38:1–2 leírásától, de velük összhangba hozható, ha az újabb rézborítást másodlagos díszítési elemnek tartjuk. E részletnek a hangsúlyos mondata különben is az 5 v.: legyen ez a rézborítás emlékeztető jel az imént látott tragikus történetre és következményére, miszerint illetéktelen ember (tehát nem Áron családjából származó pap) nem végezhet papi funkciókat.

A felszított lázadást azonban nem könnyű lecsendesíteni, még egy olyan istenítéletnek sem, amilyen a 16:31–35-ben volt leírva. A tömegek reakciója megújuló zúgolódásban nyilvánult a vezetők ellen, akik pedig a 16:22 szerint, sőt a következőkben is közbenjáró, engesztelő szolgálatot is végeztek, főként az értetlenség, a demagóg jelszavak által fellázított nép érdekében. A 6–15 v.-ek szerint Áron – miután Mózesrel együtt megértette, hogy az izraeli nép további lázongásával Isten újabb ítéletét hívta ki – a szent tömjénezővel elvegyült a nép között és mintegy engesztelő áldozatot végzett, ezúttal nem az oltáron, hanem a gyülekezet körében, hogy mentse azokat, akik őket átkozták. Az imádkozás magas iskolája az ÚSz.-ben is a könyörgés azokért, akik ellenséges indulatokkal állnak az emberrel szemben (Mt 5:44). Ezt végezte a maga módján, ceremóniálisan, Áron is. Ennek a szakasznak a legfőbb üzenete éppen az, hogy kötelez is az ilyen megbocsátó közbenjárásra. A mellette leírt csapásnak és a többszáz ember pusztulásának a magyarázatát lehet keresni és megtalálni akár racionalista módon is (egy ínséges körülmények között élő, szinte minden higiénia nélküli tömegben bármilyen járvány felüthette a fejét; a számokat is lehet jelképesen értékelni), a figyelmeztető tanulság azonban az, hogy oktan indulatokkal ítéletet hívhat ki maga ellen ember és közösség; vezetőknek viszont feladata nemcsak a rendreutasítás, hanem az értük való könyörgés és közbenjárás is.

4 Móz. 17,16–28. Áron kivirágzott vesszője.

Az előzőkben ismételt Áron főpapságának az igazolásáról volt szó, a soronkövetkező szakasz ennek a betetőzése egy csodajel formájában. Tizenkét botot (mandulaágat) helyezett el Mózes a szent sátorban. Izrael tizenkét törzsének megfelelően, és rájuk rótták e törzseknek, vagy azok képviselőinek a nevét. Valószínűleg az utóbbiról van szó, mert Áron neve a Lévi törzsének ágára került. Ez a cselekmény azután egy próbatétel lett, azzal a feltételezéssel, hogy amelyik ág másnapra kivirágzik, annak a tulajdonosa mellett tanúskodik az Úr, mint akit ő a papi tisztre kiválasztott. A csoda elég plasztikusan van leírva: Áron vesszeje nemcsak kihajtott és kivirágzott, hanem még mandulagyümölcsöt is hozott. Bármilyen csodásan hangzik is, alapjában véve nem elképzelhetetlen, hacsak nem akarjuk a csoda nagyságát azzal növelni, hogy ezek a vesszők száraz ágak, vagy éppen törzsfőnöki kormánypálcák voltak. Hihetőleg frissen levágott mandulaágakról van szó, amelyek közül csak egy maradt másnapra is zöld és viruló, ez volt az Áront igazoló bizonyosság. A jelenségnek azonban az ókortól ismert rabdomantiához (botok vagy ágak által nyert kinyilatkoztatáshoz, pl. Hós 4:12) semmi köze. Olyan jel volt ez, amely a sokszorosan megmutatkozó versengéseket hivatva volt végleg elnémítani, ezért is vált „Áronnak vesszeje” a templomi ereklyék egyikévé (10–11 v.), amelyet hosszú ideig őriztek, ha a Zsid 9:4 emlékezése csak ugyanúgy értékelendő is, mint a manás korsóról szóló kései hagyomány (vö. Ex 16:32–34). – A befejező 27–28 v.-nél nem annyira az irodalomkritikai analízis a lényeges, hogy ti. ide, vagy a megelőző ítéletes leírások valamelyikének a végéhez illik-e jobban az izraeliták megdöbbenése, hanem a tartalmi mozzanat: az, hogy végre megtörtént ez az észhez térés és rájöttek az Úr figyelmeztető jeleinek az értelmére, hogy maradjon és szolgáljon ki-ki a maga helyén.

4 Móz. XVIII. RÉSZ - 4 Móz. 18,1–32. A papok és lévíták tiszte és jövedelme.

A papi tiszt körül adódott sorozatos versengések végén helyénvaló, ha a papi tradíciót rögzítő szentíró ebben a fejezetben végleges különböztetést tesz az áldozópapok és az alsóbbrendű szolgálatra beosztott lévíták között jogkör, felelősség, teendők és jövedelem tekintetében. Mindezekről elszórtan több helyütt is olvashatunk a Pentateuchosban – esetleg más-más hagyománykörből és korból eredően némi eltérésekkel, sőt Ezékielnél is találunk ide vonatkozó irányelveket (Ez 44. r.). A különbségtétel először is – sajátos megfogalmazással – abban áll, hogy az áldozópapok viselik a szent helynek, valamint papi tisztüknek a bűnterhét. Ez jelentheti azt, hogy a papság, különösen a főpap esetenként engesztelő áldozattal járul az Úr elé, a szent helyet és oltárt, valamint a saját személyét, papi mivoltát érinthető vétkekért, amelyek tisztátalanná tették ezeket (vö. Lev 4:3 skv.; 16:6.20). Ugyanakkor azt is jelenthette ez, hogy a papság felelős volt azért, hogy a szent helyen az istentisztelet jó renddel folyjék és hogy a papi teendőkbe illetéktelen ember (még ha lévita is) bele ne avatkozzék, mert minden kultuszi cselekménynél előfordulható hiba, vagy önkényesség az embereknél botránkozást, Istennél pedig haragot idézhet elő. A lévítáknak a felelőssége saját tisztük, teendőik gondos ellátása tekintetében a 23 v.-ben van hasonló módon körülírva. Egyébként az 1–7 v. nem fukar olyan kifejezések használatában, amelyek a lévíták kiválasztására és kiváltságára is vonatkoznak. Szorosan a papsághoz kapcsolja őket a 2 és 4 v. látvák igéje – a lévita név (egyik) etimológiájaként –, mint akik együvé tartoznak, csak a teendőjük más-más. (Személyi vonatkozásban hasonló névmagyarozatot ad Gen 29:34). Ugyanakkor használja a lévítákra a netúním szót is, mint akik az ároni papság kezére vannak bízva, nekik vannak adva kiegészítő szolgálatra. (Vö. Num 3:5–10 magy.)

Az 1–7 és a 20–23 v. írja le tehát a papok és lévíták pozícióját, munkakörét és felelősségét. A fejezet többi része e kultuszi személyek „fizetéséről” rendelkezik. Összevetve a jelen fejezetet a számbavehető egyéb vonatkozó helyekkel, úgy látszik, hogy ez rögzíti legrészletesebben – és talán legvégső változatban is – a papok és lévíták javadalmát. Olvasható a Leviticus megfelelő helyein is, hogy egyes állatáldozatoknál a húsnak mely része illette az áldozó papot, amelyet aztán „szent helyen” (a sátor kerítésén, illetve a templomudvar falán belül kijelölt helyen) fogyaszthattak el a papok, esetenként családtagjaikkal együtt (vö. Lev 7:31–34). Megvolt a javadalmuk a papoknak az ételáldozatból (vö. Lev 2:10; 6:9), de a termés „zsengéjéből” (vö. Ex 23:19; 34:22.26), az új gabona ajándékából is. Az utóbbinak a hasonlóságára az állatok első fiadzása is őket illette. Ezzel kapcsolatban az Ex 13:12 az áldozat-jelleget domborítja ki, a későbbi időben ez – közvetve – az Úr szolgálatában álló papság javadalma lett, szinte adó gyanánt (15 v.). A gyermekáldozat tiltva lévén, ahelyett megváltási díjat kellett fizetni. A jelen fejezet kiveszi a megváltás lehetősége alól az áldozatra legelsősorban használatos állatokat (szarvasmarha, juh, kecske). A 14 v.-nek van még egy sajátos rendelkezése: ami a hérám deklarációja alá esik, az is a papok javadalma. Az említett szó általában a könnyörtelenül elpusztításra ítélt személyekre, állatokra, vagy tárgyakra vonatkozik (vö. Józ 6:17 skv.). Itt a kifejezésnek szintén kizárólagos értelme van ugyan, de nem az elpusztításnak, hanem az igénybevételnek az értelmében. Ez a „papi” hérám vonatkozik a szentség körébe került dolgokra, amelyek – szekuláris kifejezéssel élve – egyszerűen elkobzásra voltak ítéelve. (Ilyenforma példa a Num 1:5; ha nem is javadalmi vonatkozásban. Lásd még Lev 27:28-at.)

A lévítáknál a termények tizede a legfontosabb javadalmi tétel – s ez ismét a legkésőbbi intézkedésnek tekintendő, mert a korábbi törvényes rendelkezések szerint a lévíták inkább csak „vendégül látandók” voltak az ünnepi étkezéseknél s a tizedadásnál (Deut 12:11.18–19; 14:22–29). Az itt levő végső rendelkezés viszont – amely a lévítákat „kártalanítja” azért, hogy birtokaik nem lehettek – arra is kötelezi a lévítákat, hogy a hozzájuk adóként befolyó tizedek további tizedrészét adják át áldozópapságnak. Ez az intézkedés a papok

részére újabb javadalmi tételt jelent ugyanakkor jogilag azt fejezi ki, hogy a lévíták adózás tekintetében éppúgy alá vannak rendelve a papságnak mint a gyülekezet a lévítáknak. A kultuszi személyek itt leírt javadalmazása éppen nem ismeretlen az ókori keleten, sőt azóta sem. Bármennyire személyessé is van téve ez az „egyházi adótípus”, mint amely a papság személyes ellátását van hivatva szolgálni, mégis az isteni gondoskodás mutatkozik meg benne azokról, akiknek „az Úr az öröksége”. A javadalom tehát személyes gondoskodás, de mégis arra való, hogy a papságnak ne kelljen a mindennapi kenyér gondjaival küszködni, hanem fordíthassa minden gondját az Úr ügyének, az istentisztelet végzésének és a gyülekezet tanításának a szolgálatára.

4 Móz. XIX. RÉSZ - 4 Móz. 19,1–22. Tisztulási ceremónia holttest érintése után.

Betegségek, bizonyos testi folyamatok tisztátalanná tevő hatásáról és az utánuk kötelező tisztulási szertartásokról olvashatunk a Pentateuchos több helyén (olv. pl. Lev 12. és 15. r. magyarázatát). A tisztátalanság érintés útján másokra is áttérjedhetett, akárcsak egy ragályos betegség. Valamennyi tisztátalanná tevő eshetőség közül legsúlyosabb volt a holttest érintése. A halott már egy más világra, ártó, pusztító hatalmak martaléka, ezért, aki a halottat érinti az e hatalmakkal kerül érintkezésbe, aminek legelső és legkomolyabban veendő következménye az Ósz. népénél az volt, hogy az illető nem léphetett az Úr elé az istentisztelet gyülekezet közösségében. Ezért olyan hangsúlyos szent személyeknek, papoknak, náziroknak az esetében a holttestek érintésétől való tartózkodás (Lev 21:1–11; Num 6:6). – Míg tehát a tisztátalanság legtöbb esetében elég volt a megtisztuláshoz a tiszta vízzel való mosakodás rituális cselekedete, addig e fejezet szerint, ha valaki holttestet érintett, annak különleges, „szentelt” vízzel kellett megmosakodnia. Ehhez először is egy vörös színű tehenet kellett levágnia Eleázárnak (tehát nem a főpapnak, csak egy áldozópapnak) és a vérhintés ceremóniája után (4 v.) az egész állatot mindenestől hamuvá kellett égetni, a más megtisztító jellegű szertartásoknál is használt cédrusfával, izsóppal és karmazsinnal (vö. Lev 14:2–7) együtt. Bár mindez a táboron kívül, tehát nem a templomi oltáron történt, mégis vétékáldozatnak nevezi a 9 v., mert a megtisztulás eszköze lett. Az elégetett állat hamvát ugyanis összegyűjtötték, abból egy forrásvízzel telt edénybe szórtak bizonyos mennyiséget, ebből a vízből hintettek aztán a halott érintése miatt tisztátalanná vált emberre. Halál esetén azt a sátrat, vagy házat is ugyanígy kellett meghinteni a bentlevőkkel együtt harmad- és hetednapon. – Mindez bizonyos lépcsőzetes felépítésben, vélhetőleg fokozatos kiegészülés révén olvasható a fejezet egyes szakaszaiban, az előfordulható esetek mind aprólékosabb kazuisztikus kidolgozásával (különösen a 11 v.-tól kezdve).

Az itt leírt ceremónia bizonyára ősrégi, jóval az Ósz, előtti korból való, eredetileg mágikus cselekmény volt. Jelképes jelentősége van a vörös színnek, amely bajt, rontást elhárító szimbólum is volt, ami átvitt értelmű jelentéssel ott van a „tisztulás vize” kifejezésben is, lévén a megfelelő szó eredeti értelme: a női periódikus vérzés, mint tisztulás. (Megjegyezhetjük, hogy hasonló szokások azóta sem veszték el az emberiség emlékezetéből. Babonás szokásként sok helyen él még magyar népünk körében is a „szenes vízben” való mosakodás, vagy a 18 v. mintájára „ördögűző jelleggel” végzett (katholikus) egyházi ceremónia egy-egy háznál). Mindezek azonban a babonás félelem velejárói, amely félelem alól minket felszabadított az élet Ura. Éppen ezért ezek a „testi rendszabályok” (Zsid 9:10) sem kötnek bennünket, sőt bár a Zsid 9:13 említi is a „tehen hamvát”, a legkevésbé sem szükséges az egész itt leírt ceremóniát részletekbe menő allegorikus párhuzamba vonni Jézus kereszthalálával, lévén a kettő között nem tipikus összefüggés, hanem összehasonlíthatatlan minőségi különbség.

4 Móz. XX. RÉSZ - 4 Móz. 20,1–13. Mózes vizet fakaszt a pusztában.

A 20. r. leírásaival kezdődik az átmenet a pusztai tartózkodás utolsó szakaszába, amely próbatételekkel, nélkülözésekkel éppúgy telve van, mint a megelőzők, de benne megkezdődnek a honfoglaló harcok is – a Jordántól keletre eső területen. Korszakzáró jelentősége van annak, hogy e fejezetben olvashatunk Mózes két testvérének, előbb Mirjámnak (1 v.), majd később Áronnak a haláláról (28–29 v.). A negyven esztendősi periódus (14:33–34) a vége felé jár már itt.

A Mirjám haláláról szóló értesítés feltűnően szűkszavú, annál is inkább, mivel a hely és idő megjelölését is adja az 1 v. néhány szava. Hiányos az időpont, csak feltevés szerint gondolhatunk a 40. évre. A helymegjelölés sem tökéletes: a Cin pusztája néha önállóan van említve (13:21), máskor azonosítva a területén levő és tartózkodási helyül legalkalmasabb Kádéssal (Num 33:36; Deut 32:51). Ismét csak feltevés az, hogy az 1 v. visszautal Izráelnek a hajdani Kádésba való érkezésére és hosszabb ideig való ott-tartózkodására. A kősziklából fakasztott víz csodája (2–13 v.) minden bizonnyal párhuzama az Ex 17:1–7-ben leírt eseménynek. Erre mutat többek közt az azonos bevezető forma: a nép „perbe szállt” Mózesrel, a megfelelő héber ige (rīb) az alapja a Meribá helynévnek (20:3–13 vö. Ex 17:2.7). A papi feldolgozó azonban az itteni helyen nemcsak Mózesrel és Áronnal szerepelteti, hanem „az Úr színe előtt” levő botot is (9 v.), amin Áron kivirágzott vesszeje értendő (17:10), s ennek tulajdonít különös jelentőséget a csodás vízfakasztásban. Magához a csodás jelenséghez fűzhető magyarázatot olv. Ex 17:1–7-nél. Feltűnő a jelen fejezetben az, hogy bár nem hangzik el Mózes szájából olyan panasz szó, mint pl. Ex 17:4-ben, mégis azt az ítéletet olvassuk, hogy nem hitt eléggé és nem szolgálta elég meggyőző bizonyágtétellel Isten dicsőségét, emiatt Áron, majd Mózes is előbb hal meg mint az ígéret földjére betennék a lábukat (vö. 27:14). A papi szerkesztő vélhetőleg elhagyta itt a panaszkodó, kétségkedő szavakat, amelyekről pedig kései hagyományok is tudtak (olv. Zsolt 106:32–33). – E szakasznak is megvan azonban a maga tanulsága. A miértekkel vívódó ember vagy nép képes volna élet helyett a halált választani. Amikor pedig a vezetők gyengék ahhoz, hogy a miértekre választ adjanak, rámutatva a gondviselő Isten erejére, akkor maga Isten cselekszik, s nem engedi meghalni azokat, akikre az élet feladatait róttá.

4 Móz. 20,14–29. Elindulás az ígéret földjére. Áron halála.

A 14:44–45-ben leírt kudarc emléke arra készítette az izraelitákat, hogy feladva a Kánaánba közvetlenül dél felől való behatolás tervét, először a Jordántól keletre eső területre vegye útját és így szabaduljon ki a Sinai-félsziget pusztaságából. Kádés felől keletre kellett volna tehát vándorolniuk, itt azonban útjukba esett az edómi nép országa. Ez a nép maga is nemrég vetette meg lábát a Széir hegyvidéke körül (éppúgy, mint északabbra Moáb és Ammón népe) és fegyverrel állta útját a közeledő Izráelnek. Hiába volt Mózes kérése, hogy hadd vonuljanak át minden támadó szándék nélkül az országon, a régiek is tudták, hogy mit jelent egy több ezer főből álló csapatnak még a békés átvonulás is, ezért nem engedték át az izraelitákat, akik bizonyára az ún. királyok országútaján akartak észak felé menetelni. Izrael számára az erőpróba túl nagy lett volna, ha fegyverrel támad az edómi népre, ezért jobbnak látták kikerülni az edómiak országát. A deuteronomista pragmatikus ábrázolás úgy szemlélteti mindezt, mint az Úr akaratának engedelmesség megértését, ellentétben azzal az elhamarkodott kísérlettel, amelynél egykor az Úr nélkül és akaratát ellenére próbálták megkezdni hódító harcaikat (Deut 1:41–44).

A többféle vonatkozásban lehangoló tartalmú rész befejezéseként Áron halála és meggyászolása olvasható (22–29 v.). A színhely, a Hór hegy, nehezen azonosítható, márcsak a Deut 10:6 különbsége miatt is, de bizonyára a 23 v.-nek megfelelően Edóm országa nyugati határánál volt. A papi író, nem minden tendencia nélkül, Eleázárra „ruhazza át” a szó szoros értelmében Áron főpapi díszét és tisztét, tükrözvén azt, hogy

majdan a főpapi tiszt Eleázár ágán öröklődik (1Krón 5:29–40). Különös, hogy a papi írók főként az utódlásnak ez a gondolata foglalkoztatja, Áron halála és temetése körülményeiről pedig nem ír, nekrológja is rövid: emlékeztetés arra az ítéletre, hogy Áron nem láthatja meg az ígéret földjét (12 v.). Csak a harmincnapos gyász az, ami jelentőségét a Mózeséhez hasonlóvá teszi (Deut 34:8).

4 Móz. XXI. RÉSZ - 4 Móz. 21,1–20. Továbbvándorlás. A rézkígyó.

Az 1–3. v. rövid epizód a Hór hegy körüli tartózkodáshoz kapcsolva. Egy fegyveres összetűzésről van szó, ahol a szűkszavú leírásból is kitűnik, hogy nem az izraeliek voltak a támadók, hanem a Negeb, a Délvidék területén lakó kánaániak egy csoportja. A váratlan rajtaütésre Izrael népe ellentámadással felelt, véres bosszút állva. Ez a bosszú, amely az ellenség teljes kiirtásával végződött, adja a Horma helynév magyarázatát (vö. Num 14:45). Izrael népe itt először mutatja ki oroszlánkörmeit, az elbeszélés pedig mintegy előkészítő jellegű a fejezet végén leírásra kerülő komoly honfoglaló harcokhoz.

A puszta azonban egyre újabb veszedelmeket tartogatott a vándorló nép számára. Egyszer olyan területre érkeztek, ahol sok mérges kígyó tanyázott – marásuktól sok ember meghalt. Miután az örökös zúgolódás miatt ezt is bűnhődésnek kellett tekinteni, a megriadt nép a sokszor megbántott Mózeshez fordult segítségért, s Mózes ekkor alkalmazta azt az eljárást, mint „gyógymódot”, hogy egy magas póznára egy rézből öntött kígyóalakot szögezett fel, s aki arra hittel tekintett fel, meggyógyult (4–9 v.). A hasonlót hasonlóval való gyógyításnak egy sajátos, jelképes példája ez. (A szavak hasonlósága is sajátos: náhas = kígyó, nehósát = réz, nehustán = a rézkígyó „tulajdonneve”, 2Kir 18:4). A gyógyítás nem belső gyógykezelés, hanem hittel elfogadható, szuggesztív jellegű eljárás. Mózes tette azt jelképezte és szuggerálta, hogy a halált okozó kígyó legyőzve, tehetetlenül oda van szögezve egy fára, tehát már nem árthat többé. Ezt a rézkígyót is sokáig ereklyeként őrizték Izraelben, de mivel nem kerülhette el az ereklyék sorsát, az önmagáért való imádást, Ezékiás király kénytelen volt megsemmisíteni kultuszreformja során. – Jól ismert dolog, hogy Jézus tipológikus magyarázattal a saját keresztfeszítése példaként emlegette a rézkígyó felszögezését (Jn 3:14–15), ahol természetesen nem a kígyó alakja és Jézus személye vonandó párhuzamba, hanem az a tény, hogy Jézus a mi bűneinket vitte fel a fára (1Pt 2:24), hogy azok odaszegezve ne vihessenek kárhozatba. (A bibliai kontextustól messze vezetne, ha népszokásokban mindmáig meglévő sok hasonló „helyettesítő” ártalmatlanná tételről, vagy az ókori keleti népeknél a kígyónak a gyógyítással kapcsolatos hiedelmeiről beszélnénk).

A 10–20 v. egy olyan itineráriumot tartalmaz, amelyen még több helyen is előfordul és felsorolja a továbbvándorlás egyes állomásait. Bár a helynevek nagyjából ismeretlenek, a hozzájuk fűzött megjegyzések mutatják, hogy a vándorló Izrael észak felé tartott. A 33. r. adataival is egybevetve, az edomiták ellenállása miatt nem követhették az ún. királyok országútját, hanem elhagyatott területen kellett vándorolniuk, s a Moáb és Edóm határán levő Zered folyó mentén vágták át magukat, hogy úgy vonulhassanak tovább. – Itt találkozunk egy olyan megjegyzéssel, amely bizonyítja, hogy nemcsak szájhagyomány őrizte a régi történetek emlékét, hanem igen régi írott források is, amelyen volt a 14 v.-ben említett „Az Úr háborúinak könyve”, és amely bizonyára a honfoglalás és a bírák korának harcait örökítette meg. Kiemelkedik a szakaszból a Beér = „Kút” nevű helyhez kapcsolt hagyomány, a 17b–18a v. ún. „kút-dalával”. Ez a rövid ritmikus részlet, amelyet ugyan munkadalnak szoktak jellemezni, a második felében jelképes jelentőségű. Kormánypálcával nem szoktak kutat ásni, így a dal e részében inkább a felségjog szimbolikus kifejezője.

4 Móz. 21,21–35. Honfoglaló harcok a Jordántól keletre.

Az első nagy hadisikert akkor érte el Izrael népe, amikor a Jordántól keletre Szihón emóri királynak az országához érkezett. Az emóri név Kánaán őslakóinak egyik összefoglaló elnevezése, ugyanakkor viszont megegyezik annak a nagy népnek a nevével, amely a Krisztus előtti XVI. századig alkotott tekintélyes birodalmat Felső-Mezopotámiában. Kirajzásai révén alakultak a Jordántól keletre ezek a kis királyságok, amilyen volt Szihóné az Arnón és a Jabbók folyók között, valamint a szomszédos básáni királyság.

Mózes szóról-szóra azonos módon kérte követői útján Szihóntól azt, hogy átvonulhasson országán, a királyok országútján, mint tette azt az edómiaknál (20:17). A válasz itt is elutasító volt, ezúttal azonban az izraeliták fegyverhez nyúltak és sikeres küzdelemben leverték Szihón seregeit és elfoglalták városait. E városok már ismert nevűek: Hesbón, Dibón, Médeba, Ar-Moáb, mégpedig úgy is, mint amelyek moábi városok voltak (vö. Ézs 15:1–2; 16:8). Sorsuk valóban példabeszéd-szerű, közmondásos volt, ezt mutatja, hogy a 28–29 v.-et Jeremiás is beépítette hatalmas Moáb-elleni próféciájába (Jer 48:45–46). Az izraelita honfoglalás idején (XIII. század) állandó politikai mozgásban volt a transzjordániai terület s ennek során foglalhatta el Szihón az említett moábi városokat. A 26 v. csaknem ugyanúgy beszél erről, mint a IX. századból való moábi király emlékoszlopa (vö. „Az ószövetségi kor története” c. bevezető cikk „Források” c. fejezetét), amelynek szövege szerint „Kámós (isten) megharagudott népére” (vö. 29 v.) és engedte, hogy az izraeli királyok elfoglalják városait. – Mindenesetre a honfoglaló Izrael nem a moábi néptől, hanem Szihón emóri királytól foglalta el az Arnón és Jabbók folyók között. Ez adja meg a magyarázatát annak a diplomáciai alkudozásnak, amely a Bír 11:12–27-ben olvasható, s éppen ennek a területnek a jog szerinti hovatartozását vitatja. Az első nagy győzelemnek az emlékét a 27–30 v. parabolikus költeménye örökítette meg, vélhetőleg szintén „az Úr háborúinak a könyvében” (14 v.).

Hesbóntól közvetlenül északra vezet az út Jaezer városa felé. Ezt elfoglalva, egy másik kisebb emóri királyság területére érkeztek a honfoglaló csapatok: egy Óg nevű király országába, amelyet Básánnak nevez a Biblia, de bizonyára magában foglalta Gileád egy részét is. Az itt lakókkal való leszámolás a bibliai hagyomány szerint egy Edrei nevű város mellett történt, meglehetősen távol északon, a Jarmuk folyó közelében. A győzelem a 35 v. szerint tökéletes volt, a győztes nép nagy mészárlást végezhetett, erre mutat a Deut 2:33 és 3:2 is. – Az ilyen módon meghódított területekre települt le aztán Ruben és Gád törzse, továbbá a Manassé törzs fele (Num 32:33 skv.).

4 Móz. XXII. RÉSZ - 4 Móz. 22,1–41. Bálámot Izrael elátkozására hívja a moábi király.

A 22–24. r. egy nagyobb összefüggő elbeszélés, amely mind elbeszélő modorában, mind költői részleteiben egészen más jellegű, mint a papi író által előadott történetek. Nyelve, naívan egyszerű ábrázolási módja arra mutat, hogy ez a részlet, a Bálám története, a Pentateuchos legrégebb elbeszéléseinek a köréhez tartozott. Csupán irodalmilag egységes voltát szokták kérdésessé tenni. A forráskritika két elbeszélés-változat összedolgozásának tartja, részint az istennevek váltakozó használata miatt, részint párhuzamos tartalmú mondások, ismétlődések, késleltető mozzanatok, vagy éppen ellentétes vonások miatt. Az istennevek váltakozása ehelyütt nem csupán irodalmi, hanem teológiai jelentőségű is, hiszen Bálám egy pogány istenekben hívő „igéző”, aki lassanként győződik meg arról, hogy Jahve hatalmasabb, mint akiket ő istennek hitt és végül átengedi magát teljesen az Ő lelke erejének. (Azonkívül a régi kéziratokkal és fordításokkal való összehasonlításból szemmel látható, hogy az istennevek használata tekintetében az eredeti szöveg helyenként módosulást is szenvedett.) Nem elemezhető tehát szét kellő biztonsággal két külön Bálám-történet, mint az összedolgozás alapanyaga. Látható viszont önálló motívumok felhasználása. Kiemelkednek a prózai összekötő szövegből a ritmikus áldás-mondások, amelyekben ugyan fordulnak elő párhuzamok és ismétlések, de ugyanakkor fokozatos gondolati előhaladást is mutatnak. Az utolsó áldás, amely a 24:17-ben éri el az

egész Bálám-történet csúcspontját, az utána következő versben nyilván valóan egy kiegészülési folyamaton ment keresztül.

A történet azzal kezdődik, hogy Bálák moábi király, látva Izrael hadi sikereit, a szomszédos midianita néppel egyetértve, egy Bálám nevű nagyhírű „igézőt” hív magához azért, hogy mondjon átkot Izraelre. A régi embereknek komoly meggyőződése volt az, hogy a hozzáértő ember által kimondott, „ige” dinamikus hatású, akár áldás, akár átok formájában hangzik el és annak meglesz a teljesevé (olv. 6b v.). Bálák hite szerint az átokkal megvert Izraelt majd könnyű lesz fegyverrel is megverni.

A történetben szereplő Bálám Mezopotámiában lakott (a 22:5-ben említett Petór az Eufrátes mellett feküdt), de messze földön ismert volt igéző képességeiről. Ez az igézés tulajdonképpen olyanforma tevékenység lehetett, aminőt Izrael régebbi történeteiben az eksztatikus próféták műveltek, elragadtatásban mondvá többé-kevésbé összefüggő szavakat. Isten megszállottjainak tekintették őket, s ilyenfajta emberek voltak az ókori Kelet világában sokfelé (nevük az ÓSz-ben nábi', a babilóniaknál bárú, az arabok közt káhin). Meg voltak győződve róla, hogy a szavakat Isten adja a szájukba (vö. 22:38; 23:12) és ha csak nem csaló hamis-próféták voltak, a révület teljes odaadásával és engedelmisségével mondták igéiket.

Bálák király követeinek a hívására Bálám először azzal felelt, hogy meg kell várnia, amíg isteni indítást kap arra, hogy teljesítse-e kérésüket vagy sem. Éjszakai látomásban vagy álomban várja Bálám az útbaigazítást, amely az első alkalommal óvja attól, hogy átkot mondjon egy népre, amellyel az Úr áldása van (7–14 v.). Bálák újabb küldöttei gazdag ajándékokkal akarják rávenni Bálámot, hogy mégis teljesítse a kérést, mire az igéző becsületesen azt feleli, hogy pénzért az Istentől jövő áldás vagy átok szavai meg nem vehetők. Elmegy ugyan Bálákhoz, de csak azt mondhatja, amit az Úr parancsolt neki (15–20 v.).

A 23–35 v. mondja el Bálám utazását, amelynek két rendkívüli mozzanata van. Egyik az, hogy az Úr angyala egy mély és szűk hegyi úton, a héber szóhasználat szerint „sátánként”, azaz ellenségesen (22.32 v.) útját állta s ezt Bálám számára hamarabb meglátta, mint maga a titoklátó Bálám (24:4). A másik különös dolog az, hogy amikor Bálám megveri csökönös állatját, az megszólal és figyelmezteti gazdáját a veszedelemre. A beszélő számár alakja mesésnek tűnik, a történet igaz volta azonban nem azon fordul meg, hogy az állat emberi szavakkal beszél-e és hogy pl. arám nyelven fogalmazta-e mondatait (ahogyan a paradicsomi kígyó esetében sem ez a döntő), hanem hogy vonakodó magatartásából Bálám megértette, milyen veszedelmes és felelősségteljes úton jár (32 v.). Az Istentől kapott utasítás szerint kell eljárnia és beszélnie, különben a könnyelműen kimondott szó az ő vesztét okozza; ezt jelképezte előtte a kivont karddal útját álló angyal látomása. Ezzel a tanulsággal érkezett meg az őt ünnepélyesen fogadó Bálák királyhoz.

NUMERI 4 MÓZES 23 - 36 rész magyarázata

4 Móz. XXIII. RÉSZ - 4 Móz. 23,1–30. Bálám első két kijelentése.

Az előző rész utolsó verséből látható, hogy Bálám és a körülötte sürgölődő Bálák egy hegycsúcson foglalt helyet, ahonnan rá lehetett látni a táborozó Izraelre. A táborozás helyét a 22:1 Moáb-Mezőségének mondja, amely a Jordán melletti mélyföldet jelenti, ide vonultak le az izraeliták. A mögöttük levő hegyek közül a 22:41-ben említett Bámót-Baal

talán azonos a 21:19–20-ban említett Bámóttal, az utóbbi vers említi a Piszga hegyet is (23:14), közelében lehetett a 23:28-ban említett Peór-hegycsúcs is, amely a 25:3-ban olvasható Baal-Peór istennévvel áll összefüggésben. – Ünnepeles szertartással, a legteljesebb gondot és odaadást jelképező hét oltáron hét áldozat bemutatásával készültek az orákulumra, az isteni szónak Bálám által történő meghallására és kihirdetésére. Ez az orákulum a 7. v. szóhasználata szerint másál = példabeszéd. Jellegzetesen fejezi ki a szó a héber másal gyök kétféle jelentéstartalmát: egyrészt hasonlatok, esetleg jelképes, talányos szavak hangzanak el, másrészt az így elmondott ige révén a kimondója „uralkodik” azon, akit megígézt.

Az első orákulum a 7–10 v.-ben olvasható. Felépítése sajátos: mintha Bálám még túlságosan el volna foglalva magával. Bemutatkozik, az orákulum végén pedig önmagának kívánja azt a boldog halált, ami az izraelieknek jut. Közbeesik annak a belátása, hogy hiábavaló volna emberi szóval átkot mondani Istene ellenére, továbbá az, hogy Izrael különleges helyet foglal el a népek közt. Feltételezi ez a mondás a Sinai-hegynél kötött szövetségnek (Ex 19:5), továbbá az atyáknak adott ígéretnek (Gen 13:6 stb.) az ismeretét. – Izrael népével együtt járhatott a híre, ami lélektanilag is megmagyarázza Bálám szózatának a kívánt átok helyett áldásra fordulását.

A dolog ilyen fordulata azonban Bálák királyt megrendítette. Az ő számára balul ütött ki az igéző kísérlet, ezért megpróbálja azt helyrehozni egy újabb próbálkozással. Egy másik hegyen hasonló áldozati előkészületek után, mint az első alkalommal, elmondja Bálám második kijelentését (18–24 v.). Tartalmilag ez még többetmondó mint az előző. Rövid invokáció után kijelenti, hogy Isten nem másítja meg szavát és akaratát ok nélkül egyik percről a másikra, áldását továbbra is kiterjeszti Izraelre (19–20 v.). A következő sorok rövid tömondatokat tartalmaznak, amelyek jól illenek az elragadtatott ember szájába, amellet mégis logikus gondolatsorba rendeződnek. Izraelben nincs „hamisság, álnokság” (e szavak alapjelentésük szerint nemcsak erkölcsi értelműek, hanem – éppen Bálám szájában – a „megrontás” mágikus praktikáira is vonatkoznak). Ellenben az Úr, mint király uralkodik népe közt, amelyet Egyiptomból kiszabadított és nagy hatalommal védelmez (21–22 v.). Isten királyságának a gondolatát sokan anakronizmusnak tartják ezen a helyen, bár ez a kétségtelenül magasszintű teológiai gondolat nem áll feltétlen összefüggésben az akkori Izrael társadalmi szerkezetével, hiszen Egyiptomtól Moábig sokhelyütt láthatták a királyság intézményét, a Sinai-hegynél kötött kiválasztó szövetség pedig szinte magában foglalja a theokrácia gondolatát. – A 22 v.-ben emlegetett „vad bika” (amit a régi fordítások alapján a mesés „egyszarvú” állatnak szoktak mondani) és annak szarvai elég robusztus hasonlattal, de szemléletesen fejezik ki Izrael istenének az oltalmazó hatalmát. Ezért nem lehet igézéssel megkötözni Izrael erejét, amely egyenesen az oroszlán bátorságával és erejével győzi le ellenfeleit (23–24 v.).

Mindezt a moábi király kétségbeesve hallja, de még egy kísérletre szánja rá magát egy harmadik hegyen (25–30 v.).

4 Móz. XXIV. RÉSZ - 4 Móz. 24,1–25. Bálám újabb áldásmondásai.

A harmadik orákulumnak már a bevezetése is tartalmazza az Úr lelkének való teljes odaadást és az áldó szándék iránti engedelmisséget. A szokásos introitusban Bálám úgy szól magáról, mint aki igazi látnok, akinek a Mindenható látni engedte titkait. „Példázatában” (3 v.) bőven öntözött gyönyörű kerthez, dúslombú fákhöz hasonlítja Izraelt. A 7 v.-ben újból előfordul a királyság témája, de eltérően a 23:21-től egy különös összehasonlításban: „Királya hatalmasabb, mint Agág.” Ezzel a névvel az 1Sám 15. r.-ben találkozunk, ott amálek királya, akit Saul legyőzött. Ha erre az eseményre vetítenénk a mondást, úgy csupán „vaticinia ex eventu”-ként volna Bálám szájába adva. Tekintve azonban, hogy a 23:21 kijelentése a theokrácia gondolatára mutat, itt is megmaradhatunk e gondolatnál, hiszen a vers folytatása azonos szavakkal szól Istennek a szabadító tettéről

és nagy hatalmáról. A szintéren a moábiak mellett Amálek népe éppúgy jelen lehetett, mint a midiániak, lévén mind a kettő vándor rabló-nomád nép. Lehetséges tehát, hogy Bálám mondása valóban Amálekre van tekintettel és azt a minőségi különbséget akarja kifejezni, hogy az Úr összehasonlíthatatlanul hatalmasabb, mint az amáleki király – feltételezve itt akár azt, hogy e korban is volt egy Agág nevű uralkodójuk, akár azt, hogy ez a név csak amolyan „caesar”-féle cím volt.

A negyedik kijelentést már nem oltárépítés és áldozat előzi meg, hanem Bálák és Bálám hangos szóváltása, melynek során Bálám hivatkozva arra, amit előre megmondott, hogy ti. ő csak az isteni sugallatnak megfelelően fog szólni (12–13 v.), (vö. 22:18), a maga módján vallást tesz arról, hogy minden egyéb isteni vagy démoni szellemnél magasabb erő, az Úr lelke kerítette hatalmába. Ezután már kéretlenül is folytatja „példálózásait” és negyedik orákulumában a messze jövőbe nézve prófétaként mondja el leghíresebb kijelentését: „Csillag jön fel Jákóbból, királyi pálcá támad Izraelből...” – A csillag ismert jelkép az ókori Kelet szimbólumai közt, különösen a „szép tündöklő hajnalcsillag”. A királyi pálcával párhuzamban a csillag az uralkodás jelképe. A csillagok járását kutató okori bölcsek egy-egy nevezetes konstelláció létrejöttéhez új korszak kezdetének a reménységét fűzték, egy nagy uralkodó várásával együtt. (Vö. Mt 2:2). Innen érthető meg az, hogy a Krisztus születése körüli századokban zsidók, majd keresztyének direkt messiási jövendölésnek fogták fel e kijelentést. (Vö. a Targum fordításával, vagy a Kr. u. 132-ben kitört zsidó felkelés vezére által felvett Bar-Kochba = „Csillag fia” névvel, illetve Jel 22:16 és az egyházatyák egyértelmű magyarázatával. A középkori zsidóság korlátozta e csillag-jelképet Dávid személyére, illetve uralkodására, azóta lett ilyen értelmű szimbólummá a „Dávid csillaga”.) – Bálám jövendölése elsősorban Izrael jövendő uralkodó helyzetére utal, s azon belül speciálisan a messiási korra nézve, éppen a Dávid királyságán keresztül van meg messiási jelentősége. (Éppúgy, mint pl. a Júdára vonatkozó orákulumnak, Gen 49:10-ben.) Izrael uralkodó helyzetét színezi a 17 v. folytatása, majd a hozzákapcsolódó újabb jövendölések Móáb, Edóm, Amálek és a kéniták leigázásáról (17b–22 v.), majd egy további kiegészítés Asszíria pusztulásáról (23–24 v.). Ezek a kijelentések már az ún. idegen népek elleni próféciaik műfajához tartoznak, s egy Bálám-típusú „próféta” szájába jól illenek, de különösen az utolsó versek, amelyek Asszíriáról és a kitteusok (talán görögök) hajóiról szólnak, már később kerültek erre a helyre. (Megjegyzendő még, hogy a 17 v.-ben levő „Sét fiai” is nehezen értelmezhető kifejezés. Többnyire szöveg-korrekcióval próbálkoznak a magyarázók, s a Jer 48:45 Móáb elleni prófécijából vett sá'ón = „harci zaj, láрма” szóra gondolnak.)

4 Móz. XXV. RÉSZ - 4 Móz. 25,1–19. A baal-peóri kicsapongás és büntetése.

Bálám „próféta” egyrészt nagyra értékelt, pozitív jelleműnek tartott bibliai személy, aki pogány létére komolyan vette hivatását és engedett az Úr lelkének, áldást, sőt messiási jövendölést mondva a pénzen megvásárolni akart átok helyett. – Alakja ugyanakkor a legszélsőségesebb megítélés alá is kerül pl. a kései zsidó magyarázatban, amely szerint ama négy ember közé tartozik (Dóég, Ahitófel és Géházi mellett), akik könyörtelenül ki vannak rekesztve az eljövendő üdv-birodalomból. Az ÚSz. szintén nem egy helyen súlyosan elítéli, Kainnal helyezi egy szintre (Júd 11 v.; Jel 2:14). Ez utóbbi elítélő vélemény magyarázatát a 25. r. történeti magva adja meg, s ámbár ebben a részben Bálám nincs néven nevezve, mégis a 31:16-ban megőrzött hagyomány szerint Bálám volt az itt történt végzetes dolgok értelmi szerzője és előkészítője. Úgy látszik, hogy ez az ember, aki elragadtatásában alá tudta rendelni magát Isten lelkének, „józan” állapotban tudott olyan tanácsot adni, a moábi népnek és a vele együtt táborozó midianitáknak, hogy annak a révén sikerült, megrontani Izraelnek legalábbis egy részét.

Izrael népe a Sittim nevű oázis mellett táborozva és pihelve találkozott először a kánaáni népek kultuszával. Megtetszett neki az ünnepek könnyelmű vidámsága, sőt ledér kicsapongása – a később dionysosi jellegűnek nevezett mulatozás és „szent” paráznaság hozzátartozott a kánaáni népek kultuszához – és a testi kívánság és öröm, a moábi és midianita nők csábítása nyomán egészen a bálványtiszteletig vitte őket: a Baal-Peór nevű kánaáni isten előtt hódoltak (1–3 v.). A fejezetnek ez a része könnyen megérthető és elfogadható régi hagyomány. Még az utána következő isteni haragos kitörés is illik az alaphelyzethez, bár az ítélettartás leírása némileg töredékes és nem egészen következetes. A 6 v.-tól kezdve azonban ismét a papi író színezi a történetet. Kiemeli Áron unokájának, Fineásnak a tettét, aki leszúrt egy izraelita férfit, amikor frivol gátlástalansággal vitt sátrába mindenki szeme láttára egy midianita nőt. Ezzel állította meg az előzőekben nem említett nagy csapást, amelynek sokan estek áldozatul. (Idézi a kirívó esetet Zsolt 106:28–30 és 1Kor 10:8). A részletezés Fineás jelentőségét hangsúlyozza, akin keresztül öröklődött aztán a főpapi tiszt (1Kron 5:30 skv.). Mindenesetre már ez a történet felmutatja azt a veszedelmet, amely a letelepülő Izraelre várt a közöttük lakó Baal-hívő kánaániták mellett. Az elbeszélés vége pedig teljes haraggal hangsúlyozza azt a midianita-ellenes hangulatot, sőt gyűlöletet, amellyel Izrael később e nép iránt viseltetett (vö. Num 31. r.; Bír 6–8. r.). Végül levonhatjuk azt az egyszerű tanulságot, amit Salamon király példája is mutatott, (1Kir 11:4 skv.), hogy az idegen asszonyok pogányságra is csábíthatják a gyenge embert.

4 Móz. XXVI. RÉSZ - 4 Móz. 26,1–65. A második népszámlálás.

A Numeri, mint a számadatok könyve, két ízben is számbaveszi Izrael törzseit: az 1–3. r.-ben és a jelen fejezetben. A két népszámlálás közt – könyvünk tartalmát nyomon követve – eltelt a pusztai tartózkodás 38 éve és megtörtént az a nemzedékváltás, amely büntetésként érte a Kánaán meghódításának feladatától visszariadt Izraelt (14:28–33). A második népszámlálást tehát az teszi indokolttá, hogy a honfoglaló harcok megkezdésekor lássák, milyen erőt képviselnek lélekszám szerint Izrael törzsei. – Mindamelllett e második népszámlálás kb. ugyanarra az alaphagyományra vezethető vissza, mint az első, legfeljebb más a feldolgozás és leírás módja.

A népszámlálás általános jellemzését, problematikáját lásd az 1. r. magyarázatánál. Az ún. nagy számok magyarázatára sem lehet jobb megoldást találni ehelyütt sem, mint az 1. r.-ben. – A kétféle népszámlálási leírás közt egyébként a következő eltérések találhatók:

A nép élén Mózes mellett most Eleázár áll, ők ketten irányítják a számbavételt. Nincsenek viszont megemlítve a számlálást végző törzsi főemberek, mint voltak az 1:5–15-ben, holott az eljárás módja mindkét esetben ugyanaz. Lényeges különbség, hogy míg az 1. r. csak a tizenkét törzs nevét említette, s azon belül csak általánosságban beszélt nemzetségekről és családokról, addig ehelyütt a törzseken belül a nemzetségek is név szerint vannak említve, mégpedig túlnyomó részben a Gen 46:8–24 családi tagozódásának megfelelően. Kiegészítik a névsort egyes közbetoldott megjegyzések az egyes családokat ért nevezetesebb eseményekről (pl. 9–11.19.33 v.). – Ami a számadatokat illeti, az egyes törzsek létszáma kisebb-nagyobb eltérést mutat az 1. r.-ben foglaltakhoz képest. Feltűnő többletet mutat Manassé, sőt Benjámín és Áser törzse is. Más oldalról feltűnő a csökkenés Simeon törzsénél, amely itt – és ettől fogva – a legkisebb törzs, pedig az 1. r.-ben a harmadik helyen állt. E számadatok változásának az értékelésére, sajnos, semmilyen támpontot nem találunk. Az 52–56 v. is csak annyit mond, hogy Kánaán országának az elfoglalása után, a terület felosztásakor majd figyelemmel kell lenni a törzsek népességének az arányszámára.

A befejező versek a lévíták számbavételéről szólnak, a 3. r. párhuzamként; az ő számuk kereken ezerrel több, mint a 3:39-ben volt. Itt is olvasható egy rövid betét Mózes és Áron

származását, valamint Áron két fiának a halálát illetően (59–61 v., olv. Ex 6:20 és Lev 10:1–2 magyarázatát).

4 Móz. XXVII. RÉSZ - 4 Móz. 27,1–11. Örökösödés leányágon.

Izraelben, mint patriarchális társadalomban az örökség férfiágon szállt tovább, ennek felel meg az is, hogy a nemzetségtáblázatok a férfi utódokat sorolják fel, rajtuk keresztül marad fenn a családnak a neve és birtoka. A keleti emberek népes családjai közt ritkán ugyan, de előfordult, hogy csak leánygyermekek voltak, fiúk nem, s felvetődött a kérdés: mi történjék az apai, tulajdonképpen családi birtokkal? Ilyen esetben kerestek megoldást az ún. levirátusházasság útján (olv. Gen 38. r. magyarázatát), vagy ha ez nem volt lehetséges, akkor lépett életbe a leányágon való örökösödés joga. Ez a vagyoni jogi kérdés persze letelepedett életviszonyok közt, hitbizományyszerűen kezelendő családi birtokrendszer mellett aktuális. Fejezetünk tehát előretekint a majdan felosztandó Kánaán földjére, kapcsolódva 26:55-höz. Itt egy bizonyos Manassé törzsbeli Celofhád nevű ember leányai álltak elő azzal az igénnyel, hogy miután nekik fiútestvérük nincs, az elhalt apjuk után járandó családi birtokot ők kaphassák meg a letelepedéskor (a 3 v. hangsúlyozza, hogy apjuk nem tartozott a pártütők közé, amiért őt és utódait jogfosztottnak kellene tekinteni; apjuk meghalt ugyanúgy, mint nemzedékének bármelyik tagja, akiknek a nevét és jogigényét azonban fiú utódaik fenntarthatják.) – Mivel a kérés méltányos volt, megállapítást nyert a családi birtok öröklésének az a módja, hogy fiúutód híján leányágon, sőt kazuisztikus körülírással még tovább kiterjesztve, ha leányutódok sem lennének, a nemzetségen belül öröklődjék tovább a birtok. (Erre a témára még visszatér a 36. r.).

4 Móz. 27,12–23. Józsué kijelölése Mózes utódjául.

Ennek a szakasznak két tartalmi mozzanata van. Az egyik a 12–14 v.-ben olvasható, s arról szól, hogy Áron után lassanként Mózesre is rákerül a sor: neki is meg kell halnia, mielőtt átkelnének a Jordánon az izraeliták a tulajdonképpeni Kánaán meghódítására. Mózesnek annyival több kiváltság adatott, hogy ő közvetlen közelről, egy hegycsúcsról bepillantatható az ígéret földjére. Mózes hamarosan bekövetkező halálának ez az előjelzése majdnem azonos szavakkal olvasható Deut 32:48–52-ben is, ahol az Abárim hegységen belül a Nebó hegycsúcs is meg van nevezve: innen panorámaszerűen végig lehetett tekinteni Hebróntól Galileáig Kánaán tájain. Mindkét helyen megvan a maga irodalmi helye e részletnek: a Deuteronomiumban az egész Pentateuchos vége felé indokolt, itt pedig a pusztai vándorlásnak a papi szerkesztésben lezáródó történetében helyénvaló.

Mózeset annak a tudomásulvétele, hogy nemsokára távoznia kell az élők sorából, nem töltötte el félelemmel vagy keserűséggel. Lelki nagyságát a bibliai leírás azzal domborítja ki, hogy nemcsak megnyugodott Isten végzésében, hanem haláláig megőrzött aktivitásban gondol a jövőre, arra, hogy Izraelnek ő utána is szüksége lesz vezetőre, hogy ne jussanak a pásztor nélkül való nyáj sorsára (a Bibliának a pásztoréletből vett és gyakran alkalmazott megkapó hasonlata szerint). Mintegy párbeszédben kéri ki Isten tanácsát arra nézve, hogy ki legyen az utódja. A választás Józsuéra esik, aki régtől fogva bizalmas és megbízható segítőtársa volt Mózesnek (Ex 17:9 skv.; 24:13; 33:11; Num 14:6 skv.). A 18. v. úgy jellemzi őt, mint olyan embert, akiben lélek van, azaz megvan benne a szükséges életerő, vezetőkészség és a harcban tanúsítandó bátorság.

Józsuének Mózes utódjául történő kijelölése ünnepélyes külsőségek között történt a nép képviselői előtt. Mózes kézzel fogta el utódjának, s e mozdulattal előlegezve át is ruházta rá az őt megillető méltóságot (olv. 18–20 v.). A főpap a szent sorsokocka által adott neki Istentől jövő útbaigazítást, (vö. Ex 28:30 magy.), s ezzel egyszersmind megjelölte azt a módot is, hogy döntő helyzetekben hogyan szabja magát az Úr akaratához Józsué (21

v.), aki már nem áll a lélek olyan közvetlen összeköttetésében Istennel, mint Mózes. – Ezzel a vezetés öröklésének nem közömbös kérdése rendeződött Isten akarata szerint, Mózesnek pedig mintegy végrendelkezésével.

4 Móz. XXVIII. RÉSZ - 4 Móz. 28,1–31. Áldozati törvények.

A 28–29. r. összefüggő áldozati rendtartást közöl a mindennapi és ünnepi alkalmakra nézve. A rendtartás egyúttal ünnepi kalendárium is, a legteljesebb a Pentateuchosban, a főhangsúly azonban az áldozati fajtáknak az egyes ünnepekhez illő pontos megválasztásán, illetve előírásán van (2 v.). E vonatkozásban legközelebb áll törvényünk a Lev 23. r. ünnepi kalendáriumához.

A 3–8 v. a naponként bemutatandó, ún. állandó áldozatra vonatkozik. Az előírás majdnem szó szerint megegyezik az Ex 29:38–41-ben foglaltakkal, az utóbb említett bibliai hely azonban a maga összefüggésében egyúttal a papszentelés egyhetes szertartásai közé is tartozott, erre utal a 6 v. – Az állatáldozattal együtt megfelelő mennyiségű étel- és italáldozatot is kellett bemutatni, a 15:1–12-ben leírtak szerint. – Érdemes megjegyezni, hogy a róm. kath. egyház többek között ehhez az előíráshoz kapcsolja a naponkénti miseáldozatot, Zsid 10:11–18 világos beszéde ellenére.

A napok sorából kiemelkedik a szombat, melynek a jelentőségét a törvény számtalan helyen említi. Különleges voltát itt az az előírás szemlélteti, hogy a naponkénti állandó áldozaton kívül kellett még további áldozatot is bemutatni (9–10 v.).

Az Ósz. népénél nagyobb időszámítási egység volt a holdhónap, a hónap kezdetét attól az esetétől számították, amikor az újhoid vékony sarlója először feltűnt az égen. Az újhoidkor bemutatandó áldozat mennyiségben és értékben, sőt áldozati fajtákban is jóval túlhaladja az eddigieket (11–15 v., vö. még 10:10).

A páska és a kovásztalan kenyerek ünnepe egy közös történeti emlékre rávetítve összekapcsolódott Izrael vallási életében (ld. a Régiség-tani és néprajzi adalékok c. bevezető cikk V. 4. pontját). A naptári meghatározás (16–29,25 v.) szinte szó szerint azonos a Lev 23:5–8 szövegével, kiegészítésül azonban itt ismét az áldozati előírások szerepelnek (19–24 v.). Feltűnő, hogy a páskával nem foglalkozik a rendtartás, lévén a páska elsősorban családi ünnep (a reá vonatkozó előírásokat viszont megtaláljuk egyebütt, Ex 12:1–11.43–49; Num 9:1–14).

A pünkösöd, másnéven a hetek ünnepe az aratási zárünnep volt. (Ex 23:16; 34:22). Csak ezen a helyen van az első termés (biqqúrím) ünnepének nevezve, nem is jogtalanul, gondolva a Lev 23:17-e, csak az „első termés” itt nem gabonát jelent, hanem az új kenyeret. Egyébként a 26–31 v. áldozati rendtartása más előadásban, de lényegileg azonos a Lev 23:17–19-ben adott előírásokkal.

4 Móz. XXIX. RÉSZ - 4 Móz. 29,1–39. Az áldozati törvények folytatása.

Naptár szerint haladva az ünnepi alkalmak sorában a hetedik hónap újhoid estéje következik. Az 1 v. naptári meghatározása azonos Lev 23:24–25-tel, csatlakozik hozzá az eddigi séma szerint az áldozati rendtartás, ami nem más, mint az újhoidkor szokásos áldozatbemutatás hatványozása (2–6 v.). A viszony a havonkénti újhoidünnep áldozatai és e hetedik hónapéi között ugyanaz, mint a mindennapi és a szombati áldozatok között. A hetes szám azonos jelentősége a kétféle idői viszonylatban szemmel látható, bár hozzá kell tennünk, hogy Izraelben a babilóni fogság előtt a hetedik hónap az év kezdetének számított, később is ettől számították a „gazdasági évet”. A hónap elseje tehát egyúttal az újév első napja is volt; a bibliai leírások azonban nem szólnak olyasfajta nagyszabású újévünneplésről, amilyenek pl. Babilonban szokásban voltak.

A hetedik hónapban volt még két nevezetes ünnep. Egyik volt a nagy engesztelési nap, amelynek részletes leírását Lev 16. r. adja, de belefoglalja az ünnepi kalendáriumba Lev

23:26–32 is. Az itt olvasható áldozati előírásban gépiesen ismétlődnek a már eddig is látott áldozati fajták, az egész voltaképpen azonos az újévi áldozati rendtartással. A Lev 16 r. sokszínű és theologailag is gazdag jelentőségű ünneprendjéről itt nem esik szó.

Az ószöv.-i kor legnagyobb ünnepe volt a hét napig tartó lombsátor-ünnep, melynek – különösen a kései századokban – gazdag ünnepi programja lett (vö. Lev 23:33–44). Ehelyütt ismét csak az oltárra koncentrálja a figyelmet a szentíró és a naponként bemutatandó ünnepi áldozatokra vonatkozó előírást adja. A legszembeütőbb az egyébként sematikus leírásban a feláldozandó állatok nagy száma, s ezen belül az, hogy mindennap eggyel kevesebb bikát kellett feláldozni, így kerül a hetedik napra hét bika, a többi feláldozandó állatok száma marad azonos. A hetes számok ilyen összetalálkozása bizonyára tudatos kombináció eredménye, a késői számszimbolikai magyarázatok azonban inkább csak érdekesek, mint valószínűek. A hétnapos ünnepnek van még egy „nyolcadik napja” is, mint bezáró ünnepi alkalom, külön áldozati előírással (35–38 v.). Ez az ünnepnek a Jn 7:37-ben említett „utolsó nagy napja”.

Ez az áldozati rendtartás tehát kétségtelenül a Lev 23. r. kiegészítése, és mint ilyen a papi írói kör szerkesztői tevékenységének egy külön anyaggyűjtő és rendező munkája révén került a Numeri könyvébe, Mózesnek mintegy utolsó rendelkezései során, a kultusz jó rendjének a precízírozására.

4 Móz. XXX. RÉSZ - 4 Móz. 30,1–16. Nők fogadalmának az érvényessége.

A fogadalom önkéntes elkötelezés vagy valamilyen adományra, áldozathozatalra, vagy önmegtartóztatásra, böjtre (ilyenekkel járt együtt pl. a názir-fogadalom, vö. 6. r.). Alapvető kötelesség volt az, hogy a hallható szóval kimondott, vagy éppen esküvel is megerősített fogadalmat halogatás nélkül teljesíteni kellett (3 v.). A Lev 27. r. azonban azt mutatja, hogy volt arra is lehetőség, hogy a természetben vállalt felajánlás helyett pénzbeli váltságot fizessen valaki, azért állapítja meg a törvény olyan aprólékosan a váltságpénz összegét. – A jelen fejezetbe egy másfajta rendhagyó esetről van szó, amely a nők által tett fogadalmak egy részére vonatkozik.

Az ószöv.-i kor társadalmában a nőnek függő helyzete volt. A leány alá volt rendelve apja akaratának, az asszony pedig a férjének, aki neki ura volt. Ez a tény befolyásolta a nők fogadalmának az érvényességét, amelyhez szükség volt az apa (4–6 v.), illetve a férj jóváhagyására (7–9 és 11–14 v.). Az utóbbi versekben két különböző esetről van szó. Azon a magától értetődő eseten kívül, amikor a férjes asszony fogadalmát erősíti meg vagy semmisíti meg a férj, előfordulhat az is, hogy leánykorában tett valaki apja által jóváhagyott fogadalmat, de ennek időtartama alatt férjhez megy; ilyenkor a leendő férj vétőt emelhetett, s a házasságkötés idejétől fogva érvénytelenné tehetette a fogadalmat. Erre vonatkozik a 7–9 v. – Nem tartozott jóváhagyás alá az özvegy és elvált asszonyoknak a fogadalma (10 v.).

Az itt körülírt eljárásnál lényeges volt az, hogy a nők hallható szóval mondják el fogadalmukat apjuk, vagy férjük előtt. A továbbiakban irányadó volt ez az egyszerű szólásmondás, hogy „hallgatás beleegyezés”. Ha ti. az apa, vagy a férj egy napig nem tett kifogást, akkor a fogadalom érvényes és teljesítendő volt. Ha viszont vétőt emeltek ellene, akkor érvénytelen lett. Csupán az az önkényesség van a törvényben megtilta, hogy hosszabb idő eltelte után akarja a férj megtiltani felesége fogadalmának a beváltását. Az elmulasztott fogadalom-beváltás bűnnek számított, s ilyen esetben a bűn az önkényesen eljáró férjet terhelte (16 v.).

4 Móz. XXXI. RÉSZ - 4 Móz. 31,1–54. Háború a midianiták ellen.

A 25. r.-ben volt szó arról, hogy a midianita nők testi-lelki kísértésbe vitték Izraelt, amit az Úr megbüntetett az izraelitákon, de nem hagyott megtorlás nélkül a midianitákon sem. A

31. r. azzal kezdődik, hogy maga az Úr adott parancsot a midianitákon való bosszúállásra (vö. 25:16–18), amit Mózes szó szerint vett, szinte a teljes kiírtás értelmében (15–17 v.). A midianiták vándorló nomád népe különböző csoportokban sátorozott a Sinai-félsziget partja mentén, vagy a Palesztina körüli sztyepp-vidéken, a psuzta és a kultúrföld határán. E csoportok egyikéről lehet itt szó, hiszen a „kiírtás” után még jó néhányszor vannak említve midianiták az Ósz.-ben. A bosszúálló, sőt bosszúra ingerlő Isten képe még ebben az egyszerűsítésben is az Ósz. botránykövei közé tartozik, jóllehet bosszúállása más szóval annyit jelent, hogy nem hagy büntetlenül. Hosszútűrő, megbocsátó, de csak addig, amíg ezzel vissza nem él valaki, saját népe, egyháza, vagy más népek. Isten igazságához hozzátartozik nemcsak megigazító kegyelme, hanem ítélete is, amelynek gyakorlása során igénybe veszi a népeket, a világtörténeti tényezőket is.

Történetünket más szituációban ugyan, de egy-két konkrét ponton párhuzamba lehet állítani az Ex 17:8–16-ban leírt amálekita háborúval (különösen Ex 17:9 és 16-ra tekintettel). Itt az elbeszélés megint a papi író jellegzetes modorában van előadva, több ponton érvényesül a papi érdeklődés: a 7 v. szerint papi vezetés, illetve kíséret mellett indulnak harcba az Izrael „ezreiből kiválogatott ezerek” (lásd az 'äläf szóhoz fűzött megfontolásokat az 1. r.-ben), a 21–24 v. szerint Eleázár főpap tórát, útbaigazítást ad a harcosoknak, a 29 skv. v. szerint pedig a zsákmány meghatározott hányadát a főpapnak, illetve a szentélynek kellett adnia.

Az ütközet leírása egészen rövid. Csak a pusztá tényeket rögzíti, az izraeliták győzelmét, zsákmányszerzését, a midianita „királyoknak” (vagy törzsfőknek, vö. Józsa 13:21), sőt Bálámnak a megölését, akit a 25. r.-ben foglalt végzetes dolgok felidézőjének tart a 16 v. – A zsákmány bemutatásakor Mózes a hadiátok alkalmazását követeli: a férfiaknak, még a fiúgyermekeknek a kiírtását is, haragja különösen az asszonyok ellen irányul, akik a 25. r. leírása szerint vallási és erkölcsi bűnbe züllesztették Izrael egy részét. A hadiátok mégsem totális jellegű, mert zsákmányként meg lehetett tartani a szűz leányokat és az értéktárgyakat, az utóbbiakat azonban meg kellett tisztítani (fertőtleníteni): a fémholmikat tűzben, a ruhaféléket az ún. tisztító-vízben (vö. 19. r.).

A zsákmány elosztása hosszadalmasan van leírva (25–54 v.), példaadó jellegű ez hasonló esetekre nézve. Először is a zsákmányul ejtett embereket (itt leányokat) és állatokat két egyenlő részre osztották: egyik fele jutott a harcosoknak, másik az otthon maradottaknak. Amint az 1Sám 30:24–25-ből látszik, ez valóban régi szokás volt. A zsákmányból azután külön megkapta a részét a papság: a harcosokra jutó résznek két ezrelékét az áldozópapok, a népnek jutó rész két százalékát pedig a lévíták. Külön tételt képezett a zsákmányolt aranyékszerek tömege, amelyeket a közkatonák megtartottak maguknak, vezető tisztjeik azonban abból is juttattak adományt a szentély javára „engesztelésül” (50 v.). Az utóbbi kifejezést a 49 v.-ben közölt számbavételi kapcsolatban kultuszilag szokták értelmezni, úgy ahogyan az az Ex 30:15–16 magy.-nál olvasható.

Az egész csata-leírás a maga nagy számaival, papi érdeklődésével, annak a közlésével, hogy nem esett el az izraeliták közül senki (49 v.), egyáltalán azzal az aránytalansággal, ami a kidolgozásban az ütközetnek, illetve a zsákmány elosztásának a leírásánál szembeűnő, azt mutatja, hogy az egykori esemény és annak jelen feldolgozása között elég nagy idői távolság van. A feldolgozó célja nemcsak az alaphagyománynak, a midianitákkal való ellenségeskedésnek a rögzítése volt, hanem az is, hogy követendő példát állítson, különösen a gazdagabb vezetőemberek elé a szentély javára történő áldozathozatalban.

4 Móz. XXXII. RÉSZ - 4 Móz. 32,1–42. A Jordántól keletre eső terület felosztása.

Fegyveres harc és letelepedés a honfoglalásnak két összetartozó része, amelynél mind a kettőt meghatározza az, hogy a honfoglalásban résztvevő törzsek mennyire szolidárisak

egymással és hogy milyen igényt támasztanak leendő lakóterületükre nézve. Az izraelita honfoglalásnál van olyan helyzetrajz, amely szerint egyes törzseknek bizonyos részben önálló akciókat kellett folytatniuk lakóterületükért (pl. Bír 1. r.), az amfiktionikus törzsi szervezetet szem előtt tartó gondolatnak megfelelően mégis közös kötelesség volt az együttes küzdelem az őslakókkal szemben és az, hogy ne tetszés szerint válogassanak, hanem sorsvetés által állapotjanak meg abban, hogy melyik törzs hol telepedjen le. Ezzel a szép alapgondolattal szemben bizonyára nyilvánultak meg ellenkező emberi indulatok is, amelyeket Mózesnek, majd Józsuénak le kellett küzdenie. Ilyen esetről szól a 32. r., amely elsősorban két törzsnek, Rubennek és Gádnak a magatartását írja le. E törzsek máris meg voltak elégedve az elért harci sikerekkel és mert tetszett nekik az Óg és Szihón királyoktól elfoglalt terület, ott mindjárt meg is akartak állapotni, hagyván, hogy a többi törzsek menjenek tovább hadakozni (1–5 v.). Mózes azonban keserűen kifakadt e kényelmes és önző magatartás ellen. A testvér-törzsek cserbenhagyásának minősítette azt, aminek majd az lesz a következménye, hogy a többiek majd ily módon lecsökkentett haderejükkel nem mernek átkelni Kánaánba. Ruben és Gád törzsének a magatartását Mózes egyenesen az egykor Kánaánba küldött kémekéhez hasonlítja, akik destruktív szavaikkal elvették népüknek a bátorságát (6–15 v.). – Szavainak a leírás szerint meg is lett a hatása. A két törzs csak azt kérte, hogy e területnek a birtokába léphessen, az embereknek lakóhelyet az állatoknak aklokot építhessen, aztán ígérték, hogy a fegyverfogható férfiak teljes szolidaritásban együtt mennek majd a többi törzsekkel, hogy közösen harcoljanak az egész Kánaán elfoglalásáért (16–32 v.). A feszült helyzetnek ez lett a megoldása, ami egyúttal az egész történetnek is a tanulsága, hogy ti. egy közösségi vállalkozást csak végig kitartó együttműködéssel lehet eredményesen véghezvinni; önző egyéni akciók, félreállások az egész közösséget megbéníthatják. Ha viszont mindenki hűségesen kiveszi részét a munkából, vagy a küzdelemből, azért meg is kapja mindenki a jutalmát, ami méltányosan megilleti.

A fejezet azzal végződik, hogy miután Mózes feltételesen megadta a két törzs letelepedéséhez az engedélyt, Gád és Ruben népe birtokba vette a meghódított terület városait és falvait (33–38 v.). A felsorolt városok a térképen az Arnón és Jabbók folyók között található, itt leírt törzsi hovatartozásuk azonban nem egészen egyezik a Józs 13:15–28 kataszterével, amely világosan elhatárolja egymástól a két törzs területét. E helyütt Gád törzséhez egészen déli (Dibón, Aróér) és egészen északi (Jogbehá) fekvésű városok egyaránt vannak sorolva, ami talán annak az emléket őrzi, hogy Ruben törzse kevésbé volt önálló, s területileg nem határolódott el olyan élesen Gád törzsétől. – Egészen különálló, a teljesség kedvéért ide iktatott részlet a 39–42 v., amely Manassé törzse keleti ágának a városairól szól, s amelyek szemmel láthatóan a honfoglalási harcok további eredményeként kerültek izraeli kézre.

4 Móz. XXXIII. RÉSZ - 4 Móz. 33,1–56. A pusztai vándorlás állomásainak felsorolása.

A Numeri könyvének a végén összegező fejezetek vannak, melyekkel a papi írói kör szerkesztő munkája teljessé akarta tenni az időnek a történeti képét, amely alatt Izrael Egyiptomból kijöve Kánaán határáig érkezett. Summázó fejezet a 33. r. is, melynek 1–49 v.-ében a pusztai vándorlás egyes pihenőhelyei vannak felsorolva. A 2 v. azzal hitelesíti ezt a listát, hogy maga Mózes jegyezte fel azoknak a helyeknek a nevét, ahol táborozásuk során az izraeliták megfordultak. Magában véve nem elképzelhetetlen, hogy Mózes készített ilyen feljegyzést (vö. az Ex 17:14-hez fűzött magyarázó megjegyzéssel), legfeljebb az a kérdés, hogy a most előttünk levő lista mennyiben azonos az egykorival, amelyen változtatások bizonyosan történtek. Mesterként látszik mindjárt az, hogy kereken negyven helynév szerepel az itinerariumban. Azután a sok ismeretlen név miatt nem állapítható meg, hogy a Sinai hegytől milyen útvonalon haladtak tovább az izraeliták, mert pl. a Sinaitól Ecjón-Gerebig, az élati-öböl híres kikötőjéig éppen húsz állomás nevét

sorolja fel a leírás (16–35 v.), innen viszont egy ugrásnak veszi a tengertől a Cin-pusztáig, azaz Kádésig vezető utat (36 v.). Kádéstől megint egyenesen vezeti az útvonalat a 21. r.-ben olvasható történetnek megfelelően a Móáb mezejére. Fel kell tennünk, hogy a felsorolásban történhetett sorrendcsere, így a hosszabb ideig tartó kádési tartózkodás megelőzhetett az Ecjón-Geberbe vonulást, amikor Izrael kénytelen volt megkerülni a Széir hegyvidékét (vö. 21:4), majd nem térhetvén rá a királyok országútjára, kénytelen volt a Holt-tengertől délre eső sivatagos mélyföldön, az ún. Arábán áthaladni észak felé. Ekkor ejtették útba Punónt, az edómi rézbányák egyik legnevezetesebbikét (43 v.), s aztán a 21:12-ben is említett Zered patak mentén menve kerülték meg a moábiták országát.

A pusztai vándorlás felsorolt állomásai közül egyebükt is olvashatunk, a vándorlás történetébe betagoltan, az 5–17 v.-ben és a 41–49 v.-ben említett helyekről (vö. Ex 12:37; 13:20; 14:2; 15:23.27; 16:1; 17:1; 19:1; Num 11:34–35; továbbá Num 20:1; 21:4.10 skv.). Ezekhez az ismert helyekhez még néhány szóból álló történeti utalást is fűz az író. A közbeeső táborhelyek neve ismeretlen és egyelőre azonosíthatatlan, jobbára a Kádes-Barnea környékén levő oázisok lehettek, amelyeknek még a neve is feledésbe merült, ez azonban nem zárja ki egykori létezésüket. (Ezen a környéken, főként az ún. Negeb területén az utóbbi időben jelentős archeológiai kutatásokat végeztek, s több száz, egykor lakott kisebb település romjait tárták fel, köztük olyanokat is, amely helyeknek ma külön földrajzi, vagy a nép közt használt elnevezése sincsen, a kutatók egyszerűen számokkal jelölték meg őket). Mindenesetre ilyen sok helynév nem lehet merő kitalálás, hanem egy igen régi jegyzékben megőrzött adat. A fejezet végén álló 50–56 v. deuteronomista stílusban írt intelem arra nézve, hogy Kánaán lakóit a honfoglaló izraeliták űzzék el, írtsák ki, különösen is pusztítsák el kultuszhelyeiket, bálványszobraikat, különben éppen a pogány kultusz révén vesztét fogják okozni Izraelnek. (Vö. Deut 7:1–6; 20:16–18 stb.). Kiegészíti ezt az intést az a már korábban adott rendelkezés, hogy az ország területét sorsvetéssel osszák el az egyes törzsek között (54 v., vö. 26:54–56). E néhány vers szerepe az, hogy átvezessen a 34. r. mondanivalójához.

4 Móz. XXXIV. RÉSZ - 4 Móz. 34,1–29. Előzetes rendelkezések Kánaán felosztásáról.

Amikor Izrael országa hatáiról beszélünk, azt mindig csak korszakokhoz viszonyítva tehetjük. Volt idő, amikor Dávid és Salamon birodalma északon elérte az Eufrátest és bekebelezte a Jordánon túli kisebb államokat. Az ország kettészakadása után viszont Izrael és Júda felségterülete jelentősen lecsökkent. Legállandóbb volt a déli határvonal, legváltozóbb az északi – nem beszélve a Jordánon-túlról, ahol állandóan és kölcsönösen folytak a területnyerésért vívott harcok Izrael és szomszédai között. A most tárgyalandó fejezet 1–12 verse a tulajdonképpeni Kánaánnak, azaz a Jordántól nyugatra eső országrésznek a határait írja körül. A déli határ a Holt-tenger délkeleti sarkától kiindulva ívben húzódik a mai Vádi-el-Áris néven ismert „Egyiptom patakjáig” és a Földközi-tengerig. Ez a meghatározás majdnem szó szerint azonos a Józs 15:1–4-ben leírtakkal. A nyugati határvonalat természetesen adja a Földközi-tenger (bár a valóságban a tengerparti sáv a kikötőkkel együtt a filiszteusok és a föníciaiak birtokában volt). Keleten szintén természetes határvonal a Jordán és a Holt-tenger. Nehezen határozható meg azonban a 7–10 v.-ben megadott északi határ, ahol a „hamáti út”, mint földrajzi adat a Litáni folyó, illetve Dán város magasságában szokta jelenteni Izrael északi határát, a többi helynevek azonban nem azonosíthatók ezen a vonalon. Ugyanakkor az itt felsorolt nevek egy része megtalálható az Ez 47:15–17-ben, ahol a boldog jövő felé tekintő próféta a salamoni birodalom egykori északi határát jelöli meg a fogság után újból birtokba veendő ország ideális határvonalának. Mivel pedig a „hamáti út” megnevezés tulajdonképpen egy hosszú, észak felé vezető utat jelöl, amelynek a kiinduló pontjától szokták ugyan Izrael északi határát számítani, de amelynek egy távolabbi pontját is lehet érteni a lebó’ hamát elnevezésen, így nincs kizárva, hogy az ezékieli leírás hatással volt a papi szerkesztőre,

aki ehelyütt talán egy régebbi eredeti határmegjelölés helyébe írta ezeket az adatokat. – A bibliai kontextusban az egész határleírás annak a boldog reménységnek a jegyében áll, amely már tervezgeti a nemsokára hazául szolgáló ország határait. (A 14–15 v. rövid utalás 32:33 skv.-ra.).

Ugyanez a tervezgetés jellemzi a 16–29 v.-ben foglalt névlistát. Előírás szerint sorsvetéssel kell kijelölni nemcsak az egyes törzsek területét, hanem azon belül a nemzetségekre, illetve családokra eső parcellákat is. Ezzel a felelősségteljes, olykor esetleg igazságosztó feladattal törzsenként egy-egy vezetőembert bízott meg Mózes, akiknek a maguk munkakörében ugyanolyan tekintéllyel bíró, a nemzetségi és családi viszonyokat ismerő embereknek kell lenniök, mint a népszámlálásra kijelölt embereknek (1:5–15). Az ország illetén módon való felosztását egészen részletesen a Józs 13–19. r. írja le.

4 Móz. XXXV. RÉSZ - 4 Móz. 35,1–34. A lévita-városok és menedékvárosok kijelölése.

Ismét csak „jövőbe tekintő” intézkedés a lévita-városok és menedékvárosok előre megtörtént kijelölése. A lévítákkal kapcsolatban sokszor elhangzik, hogy ők törzsi területet nem kaptak Izraelben. Megélhetésüket a szent szolgálatért kapott járandóság, a tizedek és adományok biztosították (vö. 18:20 skv.). Ennek ellenére egy (viszonylag kései) hagyomány arról tud, hogy a lévíták részére külön városokat jelöltek ki, hogy ne legyenek egészen otthontalanok, sőt e városok határában legelőket is jelöltek ki jószágaik számára. Ez azonban nem jelenti azt, mintha a lévita-városok ki lettek volna véve az illető törzsek területi és birtokjogi integritásából. A lévítáknak csak otthont és megélhetést nyújtottak a nem mindig biztos egzisztenciát jelentő „egyházi javadalom” mellé. A lévita-városokról egyébként még többször van szó az Ósz.-ben, a legteljesebb leírást nyújtja róluk Józs 21. r.-e. A 9–15. v. azokról a menedék-városokról szól, amelyeket már a Szövetség Könyve régi törvényei is említettek (olv. Ex 21:13 magyarázatát). Hat ilyen azilum-joggal bíró várost jelöltek ki az egész Izrael országa területén, ezekbe menekülhetett az olyan ember, aki nem szándékosan, hanem vigyázatlanságból, talán egy elhibázott mozdulattal ölt meg valakit. Az azilum-jog szent volt, a menedékvárosokban nem volt szabad a vérbosszú durva, de ősi jogszokása alapján megölni senkit. A menedékvárosokat szintén a Józsué könyve sorolja fel a 20. r.-ben. – Az azilum-jog azonban nem nyújtott védelmet a szándékos gyilkosság esetén, (vö. Ex 21:14). A menedéket kereső gyilkos ügyét kivizsgálták és a közösség döntötte el, hogy halálra méltó-e az illető, vagy oltalmat lelhet a menedékvárosban (16–34 v.). – A vérbosszú jogának a feltételezése igen régi alaphagyományra mutat, amelyet azonban itt a papi író átdolgozása összekapcsol a menedékvárosokról szóló törvénnyel. A kései átdolgozás látszik abból is, hogy az ítélkező testület a „gyülekezet” (24 v.), a vérbosszú joga és lehetősége pedig csak a főpapnak (a fogság utáni gyülekezetállam vezetőjének) az élete idejére terjedhetett ki (25–28 v.).

A menedékvárosok kijelölése és az azilum-jog – egyébként meglehetősen kazuisztikus – részletezése a múltból a jövő felé haladó népnek és gyülekezetnek a szimpatikus képét mutatja, amely az igazán ó törvénytől, a vérbosszú ősrégi „természetjogától” az emberiség felé halad, oltalmat nyújtva azoknak, akik nem haraggal ölték embert, s ezért nem méltók a halálra. A törvény szigorú része viszont változatlanul meg akarja torolni a gonosz indulatból fakadó gyilkosságot, s ezzel végeredményben arra akar nevelni, hogy maga az ember győzze le önmagában a szándékos gyilkosság érzelmi alapját, a gyűlöletet és haragot.

4 Móz. XXXVI. RÉSZ - 4 Móz. 36,1–13. A leányágon való örökösödés kiegészítő rendelkezései.

Könyvünk utolsó fejezete visszatér a 27:1–11 örökösödési jogi kérdéséhez. Ugyanannak a – láthatóan tekintélyes – nemzetségfőnek, Celofhadnak a leányairól van itt is szó, akiknek Mózes rendelkezése már megadta azt a jogot, hogy fiútestvérek híján ők örököljék az apjukra váró nemzetségi birtokot Kánaánban. Most azonban törzsüknek a főemberei vetnek fel egy aggályos kérdést. Mózes ugyan rendezte az örökösödést leányágon, ennek a célja azonban az volt, hogy a törzsi-nemzetségi birtok idegenekre át ne szálljon. Amikor azonban a törvény egyfelől kedvez az örökséget elnyerő leányoknak, másfelől elveszhet épp a főcél akkor, ha ezek a leányok más törzshöz tartozó férfihoz mennek férjhez, mert birtokuk a férj, tehát egy másik törzs tulajdonába megy át (1–4 v.). A kiegészítő rendelkezés ezért megszabta azt, hogy a leányágon örökölt birtok tulajdonosa csak saját törzsbeli férfihez mehetett nőül (5–13 v.). – Az egész túlzott aprólékoskodásnak látszik, de kitűnik belőle, hogy egy-egy törvény paragrafusokba öntése úgyszólván sohasem lehet tökéletes kidolgozású, minden eshetőségre kiterjedő. Azért itt is megszívlelendő tanulság az, ami egyébként az egész Ósz. törvény-labirintusában a legfőbb útbaigazító elv: a törvénynek nem a betűjét, hanem a szellemét, pontosan mondva, az alapvető szándékát kell tiszteletben tartani, hogy az emberi együttélésben minden jó renddel és békességben történjék.

A Numeri utolsó fejezetei (különösen 27:13 után) Mózesnek azt a szándékát tükrözik, amely szerint ő élete végén lehetőleg minden tennivalóját el akarta rendezni, hogy e részben is nyugodt lélekkel válhasson el a tovább élőkől. Egy mindig tevékeny, élete utolsó pillanatáig felelősségteljesen cselekvő ember példáját tárja elénk, aki tudja, hogy számadással tartozik a rábízottakért, s nyugodtan mondhatja majd el, hogy „ama nemes harcot megharcoltam...”

DEUTERONOMIUM 5 MÓZES 01 - 15 rész magy.

MÓZES ÖTÖDIK KÖNYVE (DEUTERONOMIUM) - Bevezetés

Mózes ötödik könyvének a (görögből) latinósított elnevezés, a Deuteronomium azt jelenti, hogy a törvény másolata, illetve megisméltése, vagy a második törvény. Ezt a címet a Septuaginta a Deut 17:18-ból vette, ahol az áll, hogy a király írassa le „e törvény másolatát”, amelynél a régi magyarázók nemcsak a királyi jogkörre vonatkozó törvényre, hanem az egész Mózes ötödik könyvére gondoltak. A héber cím az 1 v.-ből kiemeli a legfontosabb szót: debárim = szavak, beszédek. Maga a kezdő mondat pedig így hangzik: ezek azok a beszédek, amelyeket Mózes mondott egész Izraelnek. Ebből, valamint a 31:9-ben levő megjegyzésből a hagyomány a mózesi szerzőséget magától értetődőnek vette, jóllehet a történeti megjegyzések között, valamint a vegyes összetételű törvényi anyagban is sok olyan részlet van, mely a letelepedett város lakó és földművelő életnek, a királyság korának, sőt a kultuszi centralizálódásnak a képét mutatja.

Bármilyen ötletszerűnek látszik is a 17:18-ból kiragadni a Deuteronomium szót, az egész könyv címe gyanánt, mégis útbaigazít bennünket a könyv tartalmának és jellegének a megértésénél. Egy törvénygyűjtemény található itt összefoglalva a 12–26. r.-ben amely előtt és után történeti leírások és intő beszédek állnak. Köztudomású, hogy az ókori Kelet országaiban számos törvénykönyv foglalta össze az egyéni és társadalmi jog, valamint a bíraskodás törvényeit. Szinte magától értetődik, hogy az Ósz. népének is megvolt a törvénykönyve, mégpedig az évszázadok előrehaladásával a változó kornak megfelelő jogszabályok rögzítésével. A legrégebbi ószöv.-i törvénygyűjtemény az Ex 21–23 r.-ben olvasható Szövetség Könyve (olv. Ex 21:1 magy.). Részletei igen régi, sőt általános keleti jogszokásokat tartalmaznak és valószínűleg hosszú időn át ennek az alapelvei érvényesültek a társadalmi életben és a bíraskodásban. – A királyság korában, eltekintve a 2Kron 19. r.-től, amely szerint Jósáfát király a bíraskodásra nézve hajtott végre egy

szervezeti reformot (a 8–11 v. nagyon hasonlít a Deut 17:8–11-ben leírt legfőbb törvényszékhez), csak Jósiás júdai királlyal kapcsolatban olvasunk egy újabb törvénykönyvről és az abban foglaltaknak megfelelő törvényszerű intézkedésekről (2Kir 22–23. r.). Jósiás uralkodása 18. évében – Kr. e. 622-ben – a jeruzsálemi templom renoválása közben egy rejtett, vagy befalazott zugban megtalálták „a” törvénykönyvet (2Kir 22:8). A kritikai bibliatudomány (de már régebben olyan egyházatyák is, mint Hieronymos, Chrysostomus) régóta abban a meggyőződésben van, hogy ez a törvénykönyv a Deuteronomium volt, illetve annak a törvényi magva, a már említett 12–26. r., ilyen értelemben tehát a Deuteronomium csakugyan egy „második törvény” a Szövetség Könyve után, mert a társadalmi fejlődés újabb törvények megfogalmazását tette szükségessé, ugyanakkor viszont a Deuteronomium számos ponton kapcsolódik is a Szövetség Könyvéhez. (Vö. Deut 14:21; 15:12–18; 16:1–17; 19:1–13; 19:21; 21:18–21; 22:1–4; 22:28–29; 24:7; 24:13.17–18; 26:1–2 magyarázatával).

A Jósiás idejében megtalált és elfogadott törvénykönyvnek a Deut magvával való azonosítására főként a király által végrehajtott reformok alapján szoktak következtetni. A reformáció kimondottan kultuszi jelentőségű és három fő pontja van: 1. A vidéki kultuszhelyek megszüntetése és a kánaáni kultuszi szokásoknak a megtiltása. 2. Az áldozati kultusznak a jeruzsálemi templomra való korlátozása, a kultuszi centralizáció. 3. Országos páska-ünnep tartása Jeruzsálemben. Az említett intézkedéseknek megfelelő törvények és parancsok csakugyan olvashatók a Deuteronomiumban. A rendkívüli jelentőségű törvénykönyv és reform pedig olyan nagy hatással volt az ószöv.-i történetírásra is, hogy nemcsak a Deut törvényi magva elé került az 1–4. r. és 5–11. r. hosszadalmas történeti-adhortatív bevezetése, hanem a korai történeti könyveket is kiegészítette megjegyzéseivel egy deuteronomista szellemben író átdolgozó, élesen bírálva pl. a Bírak könyvében Izrael népe bálványimádásra való hajlandóságát, a Királyok könyveiben pedig a királyoknak azt a kultusz-politikáját, hogy megtúrták-e országukban a vidéki, kánaáni mintájú kultuszhelyeket vagy sem.

A Deuteronomiummal és a deuteronomista reformmal egyébként óriási irodalom foglalkozik, magyar teológusok tanulmányai is. (Kecskeméthy I.: Jósija király törvénykönyve, 1926., Deák J.: A Deuteronomium kérdésének mai állása, Theológiai Szemle 1926, Domján J.: A Deuteronomium kultuszi törvényei 1932.) A törvénykönyv és a reform összefüggésének roppant sokoldalú elemzése közben természetesen gyakran szóba kerül a Deut keletkezésének helye és ideje is. Nem lévén hely mindezeknek a részletezésére és kiértékelésére, csak egy rövid állásfoglalást adhatunk itt.

Jósiás reformja kultuszi jellegű volt, ebből azonban nem következik, hogy ne lehetett volna alapja az egész deuteronomista törvénykönyv, annak erkölcsi és szociális törvényeivel együtt. Helyénvaló itt az a figyelmeztetés, hogy nem lehet kizárólagos alapon Jósiás reformját csak a Deut-ból, a Deuteronomiumot pedig csak Jósiás reformjából megérteni (G. von Rad). A 2Kir 22–23. r. írója az általa legfontosabbnak tartott részleteket írta le, az egész törvénykönyv elfogadását pedig úgy jellemezte, hogy a király népével együtt az Úr iránti szövetségre kötelezte magát, vállalva a törvénykönyvben foglaltak megtartását. Ugyanolyan szövetségi elkötelezés ez, mint ami a Szövetség Könyve végén olvasható (Ex 24:3). – A reformnak kultuszi jellegét megmagyarázza az is, hogy a jeruzsálemi papság (élükön Hilkia főpappal) bukkant rá a törvénykönyvre, az magyarázta a királynak és adott ösztönzést a törvény végrehajtására. Történetileg viszont helytálló az, hogy a király az északi országrészben is felszámolta a bételi és samáriai egykori királyi szentélyeket, s ezzel együtt a jeruzsálemi központú júdai felségjogokat vallási vonatkozásban is kiterjesztette az északi országrész nagy területére – az assír uralom gyors lehanyatlása idején.

Hasonló kultuszi reformot egy századdal előbb hajtott végre Ezékiás király is (2Kir 18:4; vö. 2Krán 29. r.), ellenhatásként elődjének, Áház királynak a pogány mintájú kultuszi intézkedéseivel szemben. A szituáció nagy mértékben hasonló Jósiás reformjához: az ő

előtte több mint fél évszázadon át uralkodott Manassé idejében asszír hatásra a legkirívóbb pogány szokások honosodtak meg Júdában is. Manassé a 2Kir 21:16 szerint „sok ártatlan vért ontott”, a hagyomány úgy emlegeti, mint próféta-gyilkost, a Jahve-hit szószólóinak az üldözőjét. Ez a körülmény megmagyarázhatja azt is, hogy miért rejtették el a templomban a Deuteronomium törvénykönyvét és hogyan felejtkeztek meg róla az évtizedek múlása során. Mert hogy a Deuteronomium „megtalálása” nem közönséges pia fraud, tehát nem Jósiás ámítására írta az akkori jeruzsálemi papság, az már csak abból is nyilvánvaló, hogy nem vártak volna vele uralkodása 18. évéig. Viszont Ezékiás királyról van olyan emlék is, hogy ő régi hagyományoknak, pl. bölcs mondásoknak az összegyűjtője volt (Péld 25:1). Kézenfekvőnek látszik az a gondolat, hogy Ezékiás az északi országrész asszír megszállása idején nemcsak a magábaszállás és kultuszreform szükségét látta, hanem erőfeszítéseket tett arra nézve is, hogy összegyűjtse a bizonyára már korábban kialakult jogszabályokat is, és ezeket foglalhatta össze a Deut 12–26. r. – Ez természetesen csak egy valószínűnek látszó feltételezés.

A Deut erkölcsi és szociális törvényeiben bizonyos prófétai hatás tükröződik. Ha a szegények, elhagyottak pártfogásáról, az igazságos bíráskodásról, a kereskedelmi élet tisztaságáról szóló törvényeket, vagy az azokkal ellenkező visszasságokat olvassuk, feltétlenül eszünkbe jutnak a korai író prófétáknak, pl. Ámosznak és Hóseásnak a próféciái, az előbbinek a küzdelme a szociális igazságtalanságokkal szemben, az utóbbinak az erős király-ellenessége, a kánaáni kultusz erkölcsromboló hatásaival szemben való állásfoglalása. Ezekre és több más jelenségre gondolva felvetődött a kérdés, hogy vajon a Deut nem az északi országrészben keletkezett-e – e próféták kultusz- és társadalomkritikája nyomán –, amelyet aztán 722-ben átmentettek Júdába. (A. Alt). A kérdés felvetése jogos, teljes bizonyossággal mégsem lehet állítani, hogy a Deut hazája Izrael országa lett volna. Egyrészt a déli országrészben Éσαιás és Mikeás ugyancsak a VIII. sz.-ban, ugyanolyan éles társadalomkritikát gyakorolt, mint az előbb említett próféták északon, és a Deut-mal kapcsolatban nem látunk egy olyan döntő érvet sem, amely Júda viszonyaira is alkalmazható ne volna. Másrészt a törvénykönyv végső ötvöződése feltétlenül papi jellegű, viszont az Izraelben régen illegalitásba szorított léviták (1Kir 12:31) ilyen magasfokú szintézist aligha alkothattak volna, mint ez a törvénykönyv. Ezért még mindig valószínűbbnek látszik, hogy gyűjtőmunka alapján – amely Izraelből is szerezhetett anyagot –, prófétai hatás nyomán a jeruzsálemi papság körében készült el a Deuteronomium törvénykönyve. A Jósiás korában végrehajtott kultuszi centralizáció abból következett, hogy akkor már magától értetődően a jeruzsálemi templom volt „az a hely, amelyet az Úr kiválasztott, hogy ott lakjék a neve”. A szent hely kiválasztásának a klasszikus tanítása a Deut 12. r.-ben olvasható, e kiválasztottság minden következményével együtt. Izrael korai történetében lehet beszélni több ilyen kiszemelt helyről is: a szent sátor vagy a szent láda majd egyik, majd másik városba kerül, Salamon óta azonban Jeruzsálem lett a központi jelentőségű szent hely. Lehet, hogy a jeruzsálemi templomnak kezdetben nem volt olyan kizárólagos, minden más kultuszhelyet degradáló jelentősége, mint később. Az Úr tiszteletére állíthattak fel oltárokat másutt is (pl. 1Kir 18:30). Egyrészt azonban a vidéki kultuszt nagymértékben fertőzte a kánaáni hatás, másrészt a királyok (és az udvari papság) természetesen favorizálták a főváros templomát (jól látható ez az ellenkező oldalon, a Jeroboám által létesített királyi szentélyeknél, vö. 1Kir 12:26–29), úgyhogy a fejlődés szükségszerűen vezetett a centralizáció felé.

Egy irodalomkritikai problémát kell még röviden érintenünk, s ez az, hogy a Deuteronomium bevezető intelmeiben éppúgy mint törvényeiben gyakran váltakozik az egyes és többes szám, Izraelt, majd „te”, majd „ti” formában szólítja meg az Írás. A problémát nem szükség eltúlozni (külön források feltételezésével), mert ha látható is helyenként, hogy az alapszöveg némi kiegészülésen ment át, a nyelvtani formák váltakozását az esetek nagy többségében megmagyarázza az, hogy a Deut szövege a

kollektív Izráelhez szól, s ilyen esetekben mind az egyes-, mind a többesszámú fogalmazás helyénvaló a héber nyelvben; a nagy próféták kijelentéseiben számtalan hasonló példát találunk.

A Deuteronomium tartalmilag a következő nagyobb egységekre tagolódik:

1–4. r. Visszatekintés a pusztai vándorlás történetére.

5–11. r. A tízparancsolat megismétlése után intő prédikációk az Úr törvényei iránt való engedelmességre.

12–26. r. A Deuteronomium törvénygyűjteménye.

27–30. r. Ismételt intelmek. Áldás ígérete és átok fenyegetése.

31–34. r. Történeti befejezés Mózes utolsó beszédeivel és élete végének leírásával.

Irodalom.

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: A. Bertholet 1899, C. Steuernagel 1900, E. König 1917, H. Junker 1933, J. Ridderbos 1950, H. Cunliffe-Jones 1951, G. von Rad 1964, G. Henton Davies (Peake) 1962.

5 Móz. I. RÉSZ - 5 Móz. 1,1–46. Visszatekintés Izráel pusztai vándorlására.

A Deut 1–4. része az első nagy bevezető beszéd a törvénygyűjtemény előtt. Tartalma szerint egy átfogó történeti visszapillantás arra az időre, amelyet Izráel népe a pusztai vándorlással, illetve a keleti országrész meghódításával töltött. Látható ez áttekintésnél az, hogy az író ismerte a régebbi történeti hagyományokat, amikor azonban ezeket összegezi, nem ragaszkodik a pontos ismétléshez, mert célja nem a történetek egyszerű leírása, hanem azok értékelése intő, tanító szándékkal. – Maga az 1. r. a Hóreb-hegytől a Kánaán déli határáig történt vándorlás eseményeit foglalja össze.

Az 1–5. v. maga is rövid összegezése a sorra kerülő történeti emlékeknek. Komplikált, több kiegészítéssel bővült terjedelmes elindítása ez a mondandóknak, amely legegyszerűbb formájában talán így hangzott: „ezeket a beszédeket mondta el Mózes az egész Izráelnek a Jordánon túl – Móáb földjén.” Az 1b v. helymeghatározása azonosíthatatlan, még ha a Párán, vagy Hacérót nevek ismertek is. – A 2 v. közbeiktatott megjegyzése zavaró, a helymeghatározáshoz nincs köze, helyénvalóbb lenne a 19 v. végén, bár a tizenegynapos út a Hórebtől Kádes-Barneáig mindenképpen rövidnek látszik. – A 3 v.-ben a papi kronológus kiegészítése olvasható, aki végső fokon szükségesnek tartotta megadni a pontos dátumát annak, hogy mikor adta elő Mózes ezeket a parancsolatokat. Sajátságosan váltakoznak az egyes rétegekben a kifejezések. Az 1 v. szerint Mózes beszédeket, ígéret (debárim), mond el, a 3 v. szerint „amit megparancsolt neki az Úr” (tipikus papi írói kifejezés), az 5 v. szerint pedig a törvényt, mint az Úrtól kapott tanítást (tóráh) kezdte magyarázni. Az utóbbinál érdekes szóhasználat a ritka bé'ér szó: Mózes kommentálta a kapott tanításokat, majd intelmek, majd aprólékos törvények formájában.

Végeredményben a Pentateuchos belső összefüggésének legjobban megfelelő földrajzi meghatározást az 5 v. adja: a Jordánon túl, Móáb földjén, ez ugyanis emlékeztet Num 26:3-ra, mely szerint „Móáb mezőségén” tartózkodott huzamosabb ideig Izráel népe a Jordánon túl aratott első győzelmei után.

A 6–8 v. szintén bevezető jellegű, utal az Úrnak olyan értelmű utasítására, hogy a (Sinai-hegyi) szövetségekötés után induljon útnak Izráel és a pusztán áthaladva vegye birtokba az ígéret földjét. Az utóbbinak a határát a 7 v. messze északon, az Eufrátes mellett jelöli meg, tehát Dávid és Salamon birodalmának a legnagyobb kiterjedését tartja szem előtt (Gen 15:18; Ex 23:31).

A történeti emlékek között a 9–18. v. sorrendben megelőzi a Hóreb-hegytől való elindulásra kapott parancsot, mert az Ex 18. r.-t idézi, amely szerint még a szövetségekötés előtt látogatta meg Mózeset apósa, Jetró, s ennek a következménye lett az ügyintézés és bíraskodás decentralizálása (olv. Ex 18. r. magyarázatát). Az „abban az időben” (9 v.) tehát

tágabb értelmű kifejezés. Magának a történeti emlékek a felidézését az teszi indokoltá, hogy a Deut-ban egy törvénygyűjtemény van együtt, amelyre való tekintettel kell igazságosan és személyválogatás nélkül intézkedni, „mert az ítélet Isten ügye” (17 v.).

A további részletek a Numeri könyvének alapanyagát idézik. A pusztai vándorlásról ugyan csak egyetlen vers szól (19 v.), a nélkülözések és az azokat feloldó csodák háttérben maradnak a végső cél, a honfoglalás mögött. Viszont ennek az érdekében történt a kémek útján való tájékozódás Kánaán viszonyairól. A 22–28 v. az erről szóló Num 13. r.-re emlékeztet, s a szemleútnak arra a kettős felfedezésére, hogy dűsan termő föld vár a honfoglaló népre, de súlyos harcok is, mert az ott lakó népek erősek, városaikat pedig „égig érő falak” veszik körül. A két információ közül a második volt a megragadóbb és teljes kétségbeesést okozott a hamar csüggedő népben (olv. Num 13. r. magyarázatát).

A 29–33 v. Mózeset ábrázolja úgy mint aki az elkeseredett népnek a biztatója volt és hivatkozott az Úrnak a nagy erejére, szabadító tetteire (vö. Ex 13:21–22; Num 9:15–23). – Az elkeseredett zúgolódás azonban az Úr haragját hívta ki, s ennek a következménye lett a negyvenéves pusztai tartózkodásra való kárhoyztatás, míg csak ki nem hal ez a hitetlen nemzedék (olv. Num 14. r. magyarázatát). A 37–38 v. még Mózeset is belevonja ennek az ítéletnek a körébe, bár a Num 20:12 szerint ez az ítélet egy más esemény kapcsán érte Mózeset. A kihalásra ítélt nemzedékkel együtt Mózesnek is át kellett adnia a helyét az új generáció új vezetőjének.

A visszatekintés még egy sötét emléket idéz: a Num 14:39–45-ben leírt csatát a júdai hegyvidéken és az ott elszenvedett súlyos vereséget.

Az első történeti emlékezések során az elmondottak úgy váltogatják egymást, hogy látható legyen, mit tett, vagy mit mondott az Úr és milyen módon reagált erre Izráel. Az összehasonlításban a deuteronomista írónak olykor borúlátó szemlélete érvényesül. Mindenesetre tanítani akarja a történelem leckéjén át a későbbi nemzedékeket az Úr iránti engedelmességre, hogy utol ne érje őket is az ítélet.

5 Móz. II. RÉSZ - 5 Móz. 2,1–37. Izráel kerülő úton érkezik a Jordánon-túlra.

A kánaániakkal való sikertelen összecsapás visszakergette Izráelt a Sinai-félsziget belsejébe, a Vörös-tenger felé (Num 14:25). Egy emberöltőn keresztül vándoroltak egyik oázistól a másikig, ahogyan azt a Num 33. r. listája felsorolja. Kádes-Barnea és az élati-öböl között telt el ennek az időnek a nagy része, az edómi nép által birtokolt Széir hegyvidéktől nyugatra és délre. Az 1. és 3. r. szerint csak „kerülgették” az edómiaktól lakott földet, de nem tudták átvágni rajta magukat (vö. Num 20:14 skv.). Az itteni előadás szerint az Úrtól kapott parancs volt az, hogy az izraeliták ne provokáljanak fegyveres összetűzést, mert az edómi nép rokon velük a Jákób testvérétől, Ézsautól való származás révén (vö. Gen 36:8). A testvériség emlegetése mindenesetre finomabb formában fejezi ki a Num 20 r.-ben jellemzett szituációt. Izráelnek nem volt más választanivalója, mint az élati-öbölből egyenesen északra vándorolni az Arábá nevű sivár pusztaságon át a Holt-tengerig (8 v. – vö. Num 33. r. magyarázata).

Hasonló átértékelésben olvashatjuk a Móáb és Ammón országának elkerülését (9–23 v.). A Numeri könyve erről már nem szól részletesen csak a 21:10–20-ban megadott útvonal enged erre következtetni. A deuteronomista író viszont ismét a népi rokonságra hivatkozik (9.19 v.), a móábi és ammóni népet Lót leszármazottainak mondván (vö. Gen 19:30–38 magyarázatával).

Edóm, Móáb és Ammón országának az említése során néhány érdekes megjegyzést tesz az író, utalva arra, hogy az itt lakó népek ugyanolyan módon foglalták el a maguk országát, amilyen honfoglalásra készül Izráel. A 12 v. szerint Széirben az edómiakat megelőzően hóriak laktak, feltételezés szerint az Észak-Mezopotámiában még az

amarnai-korban is exisztált Mitanni birodalom egyik néprétegének, a hurritáknak telepes kirajzása. – A 10 v. szerint Móáb területén régebben émiekt laktak, ottlétükről néhány írásos archeológiai emlék tanuskodik. – A 20 v. az ammóni terület régebbi lakosságát zamzummiáknak nevezi. „Csak az ammóniákt” nevezték így őket, a név talán érthetetlen idegen nyelvüket jellemző hangutánzó szó. Egyébként közös néven refáiaknak mondja mindhárom népcsoportot az ismertetés és úgy jellemzi őket, mint akik épp olyan szálas, nagytermetű emberek voltak, mint a Hebrón környékén lakó „Anák fiait”. A refá’ím név egyébként csak ebben a vonatkozásban és a Num 13:34 párhuzamában jelent „óriásokat”, egyébként népnév és nem tévesztendő össze a halotti lelkekre használt azonos szóval. Ezek a régi népnevek különben előfordulnak még Gen 14:5–6-ban is. Itteni emlegetésük nem a szentíró tudálékosságának a kifejeződése, hanem azonkívül, hogy igazolják az író történeti érdeklődését és ismereteit, biztatásként hangzik Mózes szájából az, hogy a testvérnepek is végigküzdötték a honfoglaló harcot és le tudták verni az előttük ott élt népeket. – Kiegészítésként még egy hasonló (részben anakronisztikus) adatot közöl az író a 23 v.-ben a filiszteus-tengerpart őslakóiról, egy bizonyos avvi népről, amelynek a helyébe a „kaftóriákt” telepedtek le. E kaftóriákt minden bizonnyal a filiszteusok (vö. Ám 9:7), Kaftórt pedig általában Kréta-szigetével szokták azonosítani. (A Septuagintában tévesen áll Kappadócia.) – Az utóbbi vers mindenképpen glossza, nemcsak Mózes szájában, hanem az egész felvázolt történeti szituáció keretében. A közvetlen feladat egyelőre az Arnón folyón való átkelés. A 24. v. előlegezi a 31 skv.-ban leírt Szihón elleni háborút, mert a 26–28 v. még a békés átvonulás szándékáról ír, úgy, ahogyan az Num 21:21 skv.-ban is olvasható. A leírás mindenképpen a késői kor emberének a történet-ábrázolása, aki pl. az előzőkben emlegetett népi rokonságt kapcsán szól a 29 v.-ben az Edóm és Móáb területén való átvonulásról, ellentétben a Num 20:18–21 hagyományával, vagy a szintén eltérő Deut 23:3–4-ben írtakkal.

A részletekben helyenként eltérő leírás végül is ugyanazt a történeti tényt örökíti meg, amelyet a Num 21:21–25 (magyarázatát lásd ott): Izrael meghódította Szihón emóri királyságát, s ez volt a honfoglalás első győzelmes fegyverténye.

5 Móz. III. RÉSZ - 5 Móz. 3,1–29. A Jordánon-túli terület birtokbavétele.

A Szihón fölött aratott diadal után következett Óg básáni királyságának a meghódítása (1–7 v. – vö. Num 21:33–35 magyarázatával). Leírása részletesebb, mint a Num 21. r.-ben közölt rövid hagyomány. Ilyen többlet itt az, hogy Izrael alkalmazta a harcok során a hadiátok vérengző eljárását, de csak a lakosság kiirtásával; az állatokat megtartották maguknak. (Ez az a kor a nomád Izrael életében, amikor az „emberanyaggal” még nem tudnak mit kezdeni, az csak tehertétel. A totális kiirtás ugyan túlzás, mégis elképzelhető, hogy a honfoglalók nem túrték meg nagy számban maguk közt a legyőzötteket.) A 8–17 v. két összegezést tartalmaz a honfoglaló harcok eredményéről. Az első a 8–11 v.-ben olvasható és a meghódított terület nagyságát mutatja be, amikor az Arnón folyótól egészen a Hermón-hegységig (az Anti-Libanonig), keleten pedig Edrei városáig jelöli ki a határpontokat. (Num 32:33–38 szerényebben csak az Arnón és Jabbók folyók közéről szól, s a kiegészítésként csatolt 39–42 v. sem viszi feljebb a határt a Jarmuk folyónál.) A 11 v. egy különös adatot közöl Óg király „vaságyáról”, melynek méretei (4,5×2 m) szemléltetnék az „óriáskirály” nagyságát. A vas szó azonban ehelyütt igen valószínűen bazaltkővet jelent, az ágy pedig tágabb értelemben nyugvóhelyet, s feltételezés szerint az író azoknak a dolmen-eknek egyikére utal, amelyek Transzjordániában elég nagy számban maradtak fenn, mint az ún. megalit-kornak az emlékei (amikor „nagy kőveket” állítottak fel emlékjelként); maguk a dolmenek temetkező helyen kőlábakra asztalyszerűen elhelyezett nagy kőtáblák voltak.

A második összegezés a 12–17 v.-ben felsorolja az elfoglalt keleti országrész határait, ahogyan az Ruben, Gád és Manassé fél-törzse birtokába került. Az egész nagyjából megegyezik a Num 32:33–41-ben leírtakkal.

A 18–22 v. viszont a Num 32:1–32 tartalmával párhuzamos, de simára csiszolt előadásban. A mózesi prédikáció csupán buzdító hangú, minden indulat nélkül, s e helyen nem érezhető Ruben és Dán törzsének a vonakodása a további küzdelmekben való részvételtől (olv. Num. 32. r. magyarázatát). A 23–29 v. párhuzamos a Num 27:12–14-ben foglaltakkal, s arról szól, hogy Mózes nem lépheti át a Jordánt, hanem vétkes nemzedékével együtt meg kell halnia; kiváltsága csak annyi, hogy a móábi fennsíkról, közelebből a Piszgá hegycsúcsról (vö. Num 23:14) végigtekinthet Kánaán földjén. A leírásnak itt annyi a többlete, hogy kifejezi Mózes könyörgését az iránt, hogy átkelhessen Kánaánba, amit azonban az Úr elhatározott akarata nem teljesített.

5 Móz. IV. RÉSZ - 5 Móz. 4,1–43. Intés a törvény megtartására.

A deuteronomista paraenetikus hang itt szólal meg először teljes jellegzetességében; hosszadalmas tanító elmélkedések során. Az eddigi történeti visszatekintés lezárását olvashatjuk itt, de egyszersmind a soronkövetkező törvények előkészítését is, amely törvények egykor a Sinai (a Deuteronomiumban: Hóreb) hegyénél elhangzottak.

A bevezető felszólítás így hangzik: „Izrael, hallgass a rendelkezésekre és döntésekre!” A szövetségkötés alapja egykor ez volt: Ha engedelmesen hallgattok igémre, akkor az én népem lesztek! (Ex 19:5). A Istentől jövő kijelentés engedelmes (cselekvő) meghallgatása révén marad fenn a kiválasztás és szövetség érvénye, a kijelentés pedig a Deut-ban törvények, parancsolatok, rendelkezések formájában van előadva. – A 2 v. a kánoni tekintély egyik legfőbb alapelvét, a sacrosanctitást tartalmazza. A kijelentett parancsolatokhoz sem hozzátenni, sem belőlük elvenni nem szabad (vö. Jel 22:18–19). – Magának az egész fejezetnek a mondanivalója egyrészt általános lesz: a Hóreb-hegyi törvényadás emlékezetbeidézése, másrészt speciális: az Úr egyedüli tiszteletéhez való ragaszkodás parancsa, más istenek imadásának a tiltásával. Az utóbbira való tekintettel emlékeztet a 3 v. a Baal-Peórhoz kapcsolódó bálványozásra és annak súlyos következményére (olv. Num 25. r. magyarázatát). Ez a példa is szemlélteti, hogy az Úr hűtlen elhagyása halálos haragot idéz fel, a hozzá és törvényeihez való ragaszkodás pedig életet ad jutalmul. Ezen a ponton a deuteronomista tanítás a bölcsességirodalom egyik nagy témájához kapcsolódik: az ember előtt két út áll, az élet és a halál útja. A bölcs ember az életet, itt a törvény megtartását választja, s példaként áll majd mások előtt is. Ami pedig áll az emberre, áll az egész népre. A 7–8 v. emelkedett hangú felkiáltás, melyet a népek nevében mond el az író: Van-e olyan nép, amelyhez olyan közel van a könyörgést meghallgató Isten és amelynek olyan igazságos törvényei vannak, mint Izraelnek? – Bizonyára nincsen.

A prédikáció következő része emlékezetbe idézi a Sinai-hegyi theofániák és a tízparancsolat kijelentését (9–24 v.). Olyan megrendítő élmény volt ez, amelynek az emlékét még olyan késői újszöv.-i irat is elevenen tartja emlékezetében (ha tipologikus célzattal idézi is), mint a Zsidókhöz írt levél (12:18–21). A theofánia azonban, ahogyan Mózes hangsúlyozza, csak Isten megjelenése volt anélkül, hogy őt emberi szem láthatta volna. Látni csak kíséreléseket lehetett, Isten alakját azonban nem, mert Ő nem ember, vagy állat alakú. Éppen ezért következtet a tanítás az általánosból a speciális mondanivalóra. Ha Istent, aki Lélek, nem lehet teremtmény alakjában meglátni, akkor nem is szabad teremtmény alakjára kiformálni. Egyiptomban és Kánaánban az állatszobrok tisztelete kísértett. Mezopotámiában a csillagkultusz. Isten ezeket meghagyta a pogány

népeknek, jóllehet a teremtett világ mindegyik szférájának az alkotásai az Alkotóra terelhetnék még a természeti ember figyelmét is (vö. a gondolat magasabb teológiai alkalmazását Pálnál, Róm 1:20–23). Az egésznek az összefoglalását tehát a 2. parancsolat adja. – A 25–31 v. a gondolat továbbfolytatása és alkalmazása a Kánaánban otthont találó népre, amelyet majd nemzedékek során megkísért a bálványkészítés és imádás (a vallásoknak ez a szemmel is látható mankója), amelyet azonban utolér a büntetés: a 27–28 v.-ből nyilván látható deportáció a bálványimádó népek közé, amiből arra lehet következtetni, hogy ez a prédikáció, vagy legalább is kiegészítése 587. után íratott, s szomorú összhangban áll a 28. r. rettenetes átkával. Tegyük azonban hozzá, hogy a deuteronomista paraenesis az ítéletmondáshoz mindig hozzákapcsolja a megtérés és a kegyelembefogadás lehetőségét, hivatkozva arra, hogy az Úr önmagáért kész megújítani az ember által megrontott szövetséget. – A 32–40 v. már csak kiegészítés az elmondottakhoz: felhívás a törvénynek hálából fakadó betöltésére.

A 41–43 v. a Jordánon-túli terület három menedékvárosát jelöli ki (olv. Num 35:9 skv. magyarázatát). Végül a 44–49 v. megismétli a könyvünk elején már említett helyét és idejét az eddigi intelmek elmondásának. Ezek a versek egyúttal át is vezetnek az 5. r.-ben foglaltakhoz.

5 Móz. V. RÉSZ - 5 Móz. 5,1–21. A tízparancsolat megisméltése.

A Deuteronomium törvény-corpora előtt helyet foglaló második nagy bevezető rész az 5–11. r.-ben olvasható, s túlnyomórésztben intő-tanító hangú prédikációkat tartalmaz. Mindenekelőtt megismétli a tízparancsolatot, hogy aztán annak egyes tételeit vegye elemzés alá. – Az 5:1–5 sajátos bevezető mondatai azt a helyzetet tárják fel, hogy azok, akik közvetlen tanúi és részesei voltak a Sinai-hegyi szövetségkötésnek, azok a pusztában meghaltak, itt már a következő generáció áll Mózes előtt. Mégis úgy szól hozzájuk a tanítás mint akiknek szinte egyidejűeknek kell magukat érezniök az egykor történetekkel: „Nem(csak) atyáinkkal kötötte meg az Úr ezt a szövetséget, hanem mivelünk (is), mindnyájunkkal, akik ma életben vagyunk” (3 v.). Ezért folytatódik a 4–5 v.-ben, majd pedig a 22 skv. v.-ekben a prédikáció úgy, mintha ez a fiatalabb nemzedék személyesen is átélte volna a Sinai-hegynél történt eseményeket. Ez az azonosítás természetesen arra való, hogy a későbbi nemzedékek, még századok múlva is, azonosulni tudjanak a történelmi múlt emlékével és érezzék az egykori szövetségkötés és törvényadás állandó kötelezését.

A mózesi prédikáció mindenekelőtt a tízparancsolatot adja elő a 6–21 v.-ben. Ez a törvénygyűjtemény a Sinai-hegyi szövetségkötés központjaként az Ex 20:2–17-ben is olvasható, részben magyarázatát olv. ott. A tízparancsolat két változata – amint az köztudott – kisebb eltéréseken (az 5. és 10. parancsolat néhány szónyi többletén) kívül egyhelyütt lényegesen különbözik egymástól, mégpedig a 4. parancsolat indokolásánál. Míg az Ex 20:11 a szombat megszentelésével kapcsolatban a hétnapos teremtéstörténetre emlékeztet, addig a Deut 5:15 az Egyiptomból történt szabadulás emlékét idézi, amely egyébként is gyakran fordul elő a deuteronomista törvények és intelmek záradékaként. Emlékeztet arra, hogy Izráelnek a sorsa egykor szünet nélküli szolgaság és robot volt, ezért legyen hát emberséges mindenki és engedjen osztozni a pihenőnap nyugalmában mindenkét, aki a családhoz, vagy a házhoz tartozik, még ha rabszolgák, vagy éppen háziállatok is azok. Az osztálytársadalommá válás idején páratlan jelentőségű szociális törvény volt ez, amely arra volt hivatva, hogy a nyugalom napján patriarchális békében és ünneplésben egyesítse egy házon belül a szabad embert és a rabszolgát.

5 Móz. 5,22–33. Mózes az Úr parancsainak közvetítője.

A további versek visszatérnek a Sinai-hegy körüli élményekhez (vö. 4:10–13). Az ábrázolás annyiban eltér a szokásostól, hogy míg egyebütt csak általánosságban van szó az Úr „haragjáról”, addig itt úgy tűnik, mintha a tízparancsolat szavait isteni szózat formájában is hallotta volna az egész nép. Meggondolandó, hogy az eredetileg is irodalmi eszközökkel színezett theofániának (olv. Ex 19:16–21 magyarázatát) egyes vonásai rendkívüli méretekre vannak felnagyítva. Ilyen különösen az Isten jelenlétét szemléltető tűzjelenség félelmes leírása és Istennek a szózata, amelyekkel kapcsolatban ugyan megvolt az a fenséges érzés, hogy ezek után is élve maradt Izráel népe – ami ószöv.-i gondolat szerint elképzelhetetlen volt – mégis az óvatos félelem azt mondatta velük, hogy ők inkább visszavonulnak és legyen Mózes az Úr kijelentéseinek a közvetítője. Mindez a maga módján ugyanazt fejezi ki, amit a Pentateuchos több helyén olvasunk Mózes kiváltságos prófétai szerepével kapcsolatban (olv. Ex 33:11; Num 12:6–8; Deut 34:10). Ez a megalázkodás Izrael népe részéről, mely szerint hajlandók voltak Mózes közvetítésében elfogadni az Úr igéjét, helyeslést érdemelt (28–33 v.). Izrael itt annak a gyülekezetnek a képe, amely kész a prédikált ígét Isten Igéje gyanánt elfogadni.

5 Móz. VI. RÉSZ - 5 Móz. 6,1–25. Az Isten-szeretet nagy parancsa.

A következő fejezetek tanításai jobbra a tízparancsolat egy-egy tételéből indulnak ki, annak tanulságait fejtegetik, főként az Isten iránt tartozó kötelességek vonatkozásában. Ezt azért jó figyelembe venni, mert bizonyos rendszerezési lehetőséget nyújt az Ósz. törvénylabirintusában való eligazodásban. – Az embernek Isten iránti alapvető vallásos érzését az istenfélelem szó szokta érzékeltetni, amiben benne van a függésnek és alárendeltségnek a kifejezésén, meg a numinosum-mal szemben való szent félelmen túl (vö. az előző fejezet 24 skv. verseinek tartalmával) az az egyszerű megdöbbenés, hogy az embernek félnie kell Isten haragjától, ha törvényeinek nem engedelmeskedik. Az istenfélelem szóval csaknem szembehelyezve van egy másik alapvető kifejezés is az embernek Istenhez való érzelmi kapcsolatára és ez az Isten iránti szeretet. A Deut mind a két kifejezést használja: az elsőt azért, mert főként törvényeket foglal magában, a másodikat pedig azért, mert soha sem szűnik meg hangoztatni, hogy az Úr milyen nagy gondoskodó szeretettel vette körül népét, amiért ez a nép viszont hálával tartozik. A szeretet első nagy parancsa (vö. Mt 22:37–38) itt olvasható: Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből...!

Ennek a résznek két leghatalmasabb mondatát a 4–5 v. tartalmazza, ahol is a szeretet-parancsot megelőzi az Ósz népének legnagyobb hitvallása, a kezdőszava után sema' néven ismert felhívás: „Halld meg, Izrael: az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr!” A konfesszió-számba menő kijelentés voltaképpen az első parancsolat tiltásának a pozitív előjelű megfogalmazása. Különös hangsúly esik az egy = egyedül szóra, amelyet a mondat konstrukciójából következőleg esetleg másként is lehet fordítani, mert az „egyedül” szó a kijelentésnek csak az egyik (de feltétlenül meglevő) vonatkozását fejezi ki. Az „egy Úr”, vagy „az Úr egyetlen” lehetséges fordítások még kifejeznék azt, hogy az Úr egyedülállóan felülmúl minden más istennek tartott lényt, nemkülönben azt, hogy az Úrnak nincsenek különféle manifesztációi, egészen lényének (személyének) az oszthatatlanságáig. (Ezért nem fogadhatja el a zsidóság a trinitás-tannak, vagy az isteniúságnak a keresztyén értelmezését sem). Az Úr létének és lényének ebből az egyetlen és egyedülálló voltából következik a szeretet-parancs totális fogalmazása: osztatlan, teljes szívvel-lélekkel kell szeretni az Urat. – Az erre vonatkozó ígék felejthetlenné tételéről, ismételtetéséről szóló, részben képes kifejezésű felszólítást (8–9 v.) a kései zsidóság betű szerint értelmezte úgy, hogy a homlokra és kézre hurkolt

imaszíjra alkalmazott kis dobozba zárta rendszerint a Deut 6:4–9 és 11:13–21 pergamenre írt szövegét. Ugyanezt a szöveget szokták az ajtófélfára, vagy amögé elhelyezni.

A soronkövetkező intések az eddig elmondottak explikációi. A 10–15 v. a kánaáni helyi istenek imádatát tiltja, az Urat szinte féltékeny férjhez hasonlítva, aki haragra gyullad választott népe hűtlensége miatt (15 v. – az 'él qanná' = „féltőn szerető Isten” kifejezés a 2. parancsolatból jól ismert). A 16–19 v.-ben rövid emlékeztetés történik a Masszá nevű helyre, ahol az Úr hosszútűrésével élt vissza a kicsinyhitű Izráel (vö. Ex 17:2.7). Végül a deuteronomista buzdításokban gyakran előforduló intés következik (20–25 v.), amely a szülők kötelességévé teszi azt, hogy gyermekeiknek beszéljék el az Egyiptomból történt szabadulásnak és az ígéret-földje elnyerésének csodás történetét, hogy így legyen az Úr iránti szeretet és a törvénynek való hálás engedelmesség a következő nemzedékek sajátja is, amiben lesz a boldogulásuk. Mert a deuteronomista pragmatikus fogalmazás egyenes összefüggésben mutatja be ezeket: Ha teljesítjük az Úr rendelkezéseit és féltjük az Urat, akkor jó dolgunk lesz és éltet bennünket az Úr (24 v.).

5 Móz. VII. RÉSZ - 5 Móz. 7,1–26. Óvás a kánaáni bálványok imadásától.

A 7 r. összetett intő prédikációja a 1. és 2. parancsolatnak Kánaánra aktualizált magyarázata. „Hét nép” lakta Kánaánt Izráel előtt (1 v.), elképzelhető, hogy milyen keverék-vallásosság fogadta a honfoglalókat, amelynek a kísértésével szemben gyökeres megoldás lett volna a lakosság kiirtása. Ez a megoldás azonban csak elméleti jellegűnek tűnik, és bár a bírák kora harcainak tanulsága szerint szinte a lét és nem-lét kérdését jelentette Izrael számára ennek a végre nem hajthatása, az akkori helyzetet mégsem szabad egy keresztesháború ideológiai alapjának venni. A „kiirtás” parancsa itt formailag is a túlzó superlativusok közé tartozik, mert követi az a további figyelmeztetés, hogy a honfoglalók ne kössenek szövetséget a legyőzöttekkel és ne házasodjanak össze velük. Mindezeknek egy fő célja lett volna: a vallási keveredésnek, a bálványimádásnak az elkerülése, ezért kellett volna legalább a pogány szentélyeket felszámolni (5 v.) és hogy ez nem történt meg, az Izrael vallási egzisztenciájának, tiszta Jahve-kultuszának a legnagyobb veszedelmét idézte fel.

A bálvány-imádás, tehát más isteneknek és azok kiábrázolásainak az imádása azért volt tiltva Izráel számára, mert az Úr volt egyedüli Istene – a kiválasztás révén. Megkapó módon fogalmazza a 7–8 v. a kiválasztásnak az Úr szuveren akaratából következő alapelvét. A kiválasztásnak egyetlen magyarázója Isten szeretete, amelyet nem befolyásolt semmi, pl. Izrael népének nagy számú, vagy kiváló mivolta (hiszen ezeknek éppen az ellenkezője volt a helyzet). Egy praedestinatív isteni elhatározás volt ez, amelyet az ige visszavezet többek közt a patriarcháknak adott ígéretekre is. Ha a 6:5 nagy parancsolata Isten iránti szeretetet kívánt, úgy a jelen versek arról tanúskodnak, hogy Isten előbb szeretett. Az Ő kiválasztó szeretete az, amely kötelez szövetségének és törvényeinek a megtartására, a viszont-szeretet gesztusában. (Olv. Jn 15:16 és 1Jn 4:19.)

A 12–16 v. és a 17–26 v. további kiegészítő intéseket tartalmaz. Az előbbi azokról a gazdag áldásokról beszél, amelyeket az Úr tartogat azok számára, akik hűek maradnak hozzá. A második viszont a kicsinyhitűségtől óv. Igaz, hogy az 1 v. úgy jellemezte Kánaán őslakóit mint Izráelnél erősebb népeket, velük szemben mégis van Izráelnek valami erő-többlete: Urának a segítsége, aki el tudott banni a fáraóval és az egyiptomi néppel is. És bár nem egyszerre történik meg az ország birtokba vétele – ami fedi a történeti valóságot –, idővel mégis úrrá lesz Izráel a neki ígért országon.

Formai jellegzetesség, hogy ez a rész, különösen a 12–26 v. nagyfokú rokonságot mutat az Ex 23:20–33-ban foglaltakkal, nemcsak a téma, hanem a szóhasználat tekintetében is. Ami ott a Szövetség Könyve törvényeinek a végén álló biztatás és intelem volt, az itt kibővítvé a Deuteronomium törvényeit bevezető általános prédikációk egyike. (Olv. Ex 23:20–33 magyarázatát.)

5 Móz. VIII. RÉSZ - 5 Móz. 8,1–20. Óvás az elbizakodottságtól.

Ismét egy intő prédikációt olvashatunk itt, amely bőbeszédűsége és esetenkénti ismétlődései ellenére önmagáért beszél, szinte magyarázatot sem igényel. Alapgondolata a következő: Izrael népe sokat köszönhet kiválasztó és gondviselő Urának. Ennek a bizonyosága még a hosszú pusztai vándorlás is, amelyben voltak ugyan ínséges időszakok, de az Úr mindig segített népén és adott csodálatos módon ételt és italt: mindez „csak egy szavába került”. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik az a nevezetes mondás, amit Jézus a kísértővel szemben idézett: „Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem mindazzal, ami az Úr szájából származik” (3 v. – Mt 4:4). A prédikáció a továbbiakban előremutat, Kánaánra, a bőség földjére, ahol nemcsak a föld felszíne terem gazdagon, hanem még a föld mélye is tartogat természeti kincseket. (A 9 v. Salamon korára utal, amikor először kezdték az izraeliták kiaknázni az edómi rézbányákat).

A bőség könnyen elbizakodottá teszi az embert, amikor elfelejti ezt a kérdést, hogy „mid van, amit nem kaptál?” (1Kor 4:7) Erre figyelmeztet a prédikáció: „Ne gondolkodj így: az én erőm és hatalmas kezem szerezte ezt a gazdagságot!” (Nebukadneccar ismert felfuvalkodott kijelentése ez, Dán 4:27.) Az Úr ad erőt a gazdagság megszerzésére (17–18 v.). Elbizakodottság helyett tehát hálának kell eltöltenie azt, akit ő bővölködő étellel áld meg.

5 Móz. IX. RÉSZ - 5 Móz. 9,1–29. Emlékeztetés Izrael vétkeire a pusztában.

A deuteronomista prédikációk során ebben a fejezetben lehangoló módon szólal meg a szentíró, Mózes nevében. Azokra a nem szívesen felidézett emlékekre utal vissza, amikor Izrael a pusztai vándorlás idején zúgolódó, sőt hitszegő magatartást tanúsított. Különösen az aranyborjú-készítés bűnét tárgyalja hosszasan. Mindamellet a prédikáció szókimondása nem deprimáló vagy sértő szándékú, csak egy gondolatsort folytat tovább, amelynek a részleteit érdemes itt összefoglalni. Miután a 6 r. megkívánta az Úr iránti feltétlen szeretetet, a 7 r. hangsúlyozta, hogy az Úr előbb szerette népét, a 8 r. attól az elbizakodottságtól óvott, mintha Izrael a maga erejéből szerezte volna meg az ígéret földjét, most a 9 r. azt hangoztatja, hogy Izrael nem azért kapja meg ezt az országot, mintha igaz voltáért megérdemelné (4 v.), hanem mert az Úr megúnta a kánaáni népek romlottságát, ezért végez velük. Ebből viszont mindjárt következik az a tanulság, hogy ha Izrael követi elődeinek a példáját vallási és erkölcsi romlottságban, akkor ugyanarra a sorsra jut, mint amazok.

Ezek a kijózanító gondolatok ismét az Úrnak a szövetségében akarják megtartani Izráelt, még a sötét múlt emlékeinek a felidézésével is. Isten ígéretei bizonyosak (1–3 v.) népének állhatatlansága ellenére is, aminek legszomorúbb emléke volt az aranyborjú imádása (8–21 v.). Összefoglalja itt az író az Ex 32 r. tartalmát (a magyarázatot lásd ott), kiemeli a bűn nagyságát; Mózes iszonyú haragját, de egyben alázatos önmegtagadását is, aki nem a maga és utódai dicsőségét, hanem a népe boldogulását akarta látni és azért könyörgött. – A 22–24 v. közbeiktatott kiegészítés arról, hogy a lázadó Izrael számtalan alkalommal kihívta Isten büntetését. A tabérai csapást olv. Num 11:1–3-nál. Masszáról már volt szó (Deut 6:16). A Kibrót-Tavánál történetet olv. a Num 11:4 skv. elbeszélésében, különösen a

30–34 v.-ben. – A fejezetet záró 25–29 v. ismét az aranyborjú-történethez kapcsolódik, utalva Mózesnek a Hóreb-hegyén való újabb negyven napos tartózkodására.

5 Móz. X. RÉSZ - 5 Móz. 10,1–11. A történeti emlékek folytatása.

E rész szorosan kapcsolódik a megelőzőhöz, de benne különböző hagyományrétegek ötvöződnek. Mózes könyörgését meghallgatta az Úr és kész volt a tízparancsolat pótlására újabb kőtáblákon (Ex 34:1–4.28). Ehhez azonban hozzácsatlakozik a szövetség ládájának (egyik) szerepe, miszerint a tízparancsolat kőtábláit abban helyezték el. Igaz ugyan, hogy egyrészt a kőtáblákról szóló tradíció az Ex 34. r.-ben nem említi a ládát, másrészt a láda-tradíció papi fogalmazása (Ex 25:10–22 és 37:1–9) csak az isten-trón gondolatra van tekintettel, mégis az itt látható deuteronomista szintézis a legkézzelfoghatóbb dolog: a kőtáblákat valahol el kellett helyezni, isten-trónt viszont ládaalakúra formálni értelmetlen lett volna, ha nem lett volna a ládának valóban olyan rendeltetése, hogy ott helyezték el „Isten színe előtt” a szövetség alapokmányát. Nem önkényes (egy bizonyos korban, vagy irodalmi rétegben létrejött) gondolat tehát a láda és a trón összekapcsolása még ha az itt látható szintézisnek a következménye is az, hogy főként deuteronomista szövegekre jellemző elnevezés az 'arón berít = „a szövetség ládája”.

A történeti emlékezések különben némileg összemosódtan jelennek meg. Míg a 6–7 v. a pusztai vándorlás kései szakaszának egyes állomásait és eseményeit idézi (vö. Num 33:30.32–33.38 és Num 20:22–29), addig a 8–9 v. Lévi törzsének a kiválasztásáról és szolgálatáról ír (vö. Num 3–4. r.; 6:22 skv.), a 10 v. pedig ismét visszatér arra tényre, hogy Mózes a népéért való közbenjárásában negyven napot töltött a Hóreb-hegyén. A történeti emlékezésnek e látszólag egyenetlen összefonódását nemcsak esetleges későbbi irodalmi kiegészítések magyarázzák, hanem az is, hogy az író emlékezetből szabadon idéz, ezzel a jellegzetesen visszatérő kifejezéssel: abban az időben = akkoriban.

5 Móz. 10,12–22. Tanítás a törvény lelki értelmére.

Az ismételt visszatérő és az Úr félelmére és törvényeinek megtartására kötelező intelmek során mindig szerepel egy-egy előbbrevívó gondolat. Ennek a szakasznak a középpontjában a 16 v. képes kifejezése szól a szív körülmetéléséről, amelynek gondolati kölcsönhatása Jeremiás igehirdetésével nyilvánvaló (Jer 4:4). A képes kifejezés megértéséhez összehasonlítási alapul az szolgálhat, hogy a körülmetéléssel Ábrahám utódai, a választott nép tagjai a szövetség testi jelét viselték. Viszont az a prófétai szellem, amely a Deut-ban sok helyütt kimutatható, a külsőségeket csak úgy fogadta el valóságos értéknek, ha mögötte lelki tartalom állt. „Isten a kövekből is teremthet fiaikat Ábrahámnak” – mondta Keresztelő János (Mt 3:9) – és ez kifejezi azt, hogy a külső jel magában holt jelkép is maradhat. Isten a kövekből is teremthet körülmetélt, vagy ha úgy tetszik, megkeresztelt embereket, akik csak látszat szerint, de nem szív szerint tartoznak a választottak gyülekezetéhez. Szív szerint tartozni Istenhez viszont kettős irányú tájékozódást jelent. Egyrészt úgy ismerni az élő Istent, mint aki mindeneknek ura és gondviselője (az „istenek istene és uraknak ura” kifejezés grammatikailag felsőfok, egyébként pedig az egész ókori Keleten jól ismert méltóság-cím volt (vö. Zsolt 50:1; Jel 19:16). Másrészt úgy ismerni embertársainkat mint akiket Isten gondviselésének a példája szerint segítő szeretettel kell körülvenni. Isten félelme és az embertárs szeretete együvé tartozik. Isten tisztelete nemcsak kultuszi, hanem szociális cselekedetekben is gyakorlandó. A személyes argumentumot a 19 v. mondja ki, hasonlóan a szombat-törvény deuteronomista indokolásához (olv. 5:15 magyarázatát).

5 Móz. XI. RÉSZ - 5 Móz. 11,1–32. Az engedelmesség áldása és az engedetlenség átka.

A történeti példáknak még egy intő sorát állítja a mózesi prédikáció Izráel elé az 1–7 v.-ben, mint amelyek az Úr félelmes hatalmának a bizonyítói: az egyiptomi csapásokat, egészen a Vörös-tengernél bekövetkezett katasztrófaig (olv. Ex 14:15–31 magyarázatát), majd pedig a Mózes ellen lázadó Dátán és Abirám ítéletét (olv. Num 16:1–35 magyarázatát). Az intőpéldák egészen konkrétan arra tanítanak, hogy az ígért földje az Úrtól kapott ajándék, amelyért egyedül az Urat illeti a hála és az imádat, senkit és semmit rajta kívül. Ha ezt Izráel megszívleli, akkor az élete áldott lesz hazájában, de ha nem, akkor Isten ítéletet tart saját népe fölött is.

Ennek elmondása közben lefesti a prédikáció Palesztína természeti viszonyait, szembeállítva Egyiptommal. Az utóbbiban a Nílus áradása volt az egyetlen tényező a föld termékeny tételében. Mivel ott eső egyáltalán nem esett, az áradás idején kívül kezdetleges – lábbal hajtott – vízátemelő szerkezettel lehetett csak öntözni a földet a Nílus közvetlen közelében (10 v.). Palesztínában viszont az évszakoknak megfelelően volt eső ősztől tavaszig, ami „égből hulló” ajándékként biztosította a föld termését (olv. a „Földrajzi áttekintés” c. bevezető cikkben a Palesztína éghajlatáról szóló részletet). Az eső áldása mellett azonban néha előfordult a szárazság átka is, amiben – prófétaik szerint – Isten figyelmeztető ítélete fejeződött ki olyankor, ha Izráel más isteneknek tulajdonította a természet ajándékát (vö. 1Kir 17:1; Hós 2:7.10.14). – A 18–25 v. már többször látott motívumokat sző bele a prédikációba (vö. 6:6–9; 7:1–2.17–19). Új gondolatként a Garizim és Ébál hegyén elmondandó áldásról és átokról olvashatunk (26–30 v.), amelyek mint valóságos élő igék éreztetik majd hatásukat az engedelmes vagy engedetlen népre. Az áldásra és átokra, mint az ember cselekvésének két következményére történő emlékeztetés zárja le a deuteronomista törvénykönyvet előkészítő intelmek sorát, hogy majd a törvénykönyv végén még egyszer és teljes súllyal figyelmeztessen az Úr iránt tartozó hűsége (Deut 27–28 r. – vö. Lev 26. r.).

5 Móz. XII. RÉSZ - 5 Móz. 12,1–31. Az istentisztelet szent helye.

Ezzel a fejezettel kezdődik Deut. magva, a Jósias korában talált és elfogadott törvénykönyv, amely legelőször is az istentisztelet szent helyének a legális kijelölésével foglalkozik. Nevezhetnénk ezt a részt a kultuszi centralizáció alaptörvényének is, ha csak a deuteronomista reform alap gondolatához kapcsolnánk az egészet. A bevezetésben volt szó arról, hogy Izrael vallásában volt bizonyos fejlődés az istentisztelet helyének a kijelölésével kapcsolatban is. A Szövetség Könyve és az azt megelőző oltár-törvény (Ex 20:24–26) még szinte a vándorló életmód viszonyaira van tekintettel: ahol csak megállapodik a nomád nép, készíthet földből vagy kövekből egyszerű oltárt az áldozat céljára. (Erre a szituációra utalhat a jelen fejezet 8–9 verse.) Hozzá tartozott az egyszerűbb istentisztelethez annak családias jellege is, amire itt is emlékeztet a 7.12.18 v. A deuteronomista törvény azonban mégis a letelepedett nép viszonyaihoz van szabva, ezért meg vannak határozva az ünnepek és ki van jelölve az a szent hely, ahol a papság – jogaira és kiváltságaira is ügyelve – végzi a szertartásokat. Az ünnepeken a családok még egy ideig közösségben vettek részt, de nem akárhol, hanem „azon a helyen, amelyet az Úr kiválaszt”, más szóval, amelyet törvényes kultushelynek ismer el.

A legitimációnak megvolt a másik nevezetes oka is. Kánaánban mindenfelé megtalálhatók voltak a Baal-Asera-kultusz szent helyei, többnyire szabad téren álló áldozóhalmok, a hozzájuk tartozó oltárokkal, szent oszlopokkal és bálványfákkal. Fennállt a kísértés arra, hogy ezeket a kultuszi helyeket Izráel minden további nélkül átveszi és mivel pl. az áldozati szertartások a keleti népeknél sok tekintetben hasonlítottak egymáshoz, az

oltárok kényelmes megtartása mellett több más, a vegetáció-kultuszhoz tartozó szokást is örököl a kánaánitáktól. Ettől a kísértéstől óv a 2–3 v., a kánaáni kultuszhelyek felszámolására adott rendelkezéssel, ami egyébként sokhelyütt olvasható. E kísértéssel szemben is lényeges rendelkezés volt az, hogy áldozni csak azon a helyen szabad, amelyet az Úr kiválasztott, elfogadott, s amelyet az Ő „nevének” lakásául kijelölt, ahol tehát szent nevét imádságba foglalva, törvényes szertartások mellett tisztelni lehetett. Az Úr „neve” egyébként ószöv.-i gondolkozás szerint az Úr személyének a reprezentálója s a templommal kapcsolatban épp azt a feszültséget hidalja át, hogy az Úr személy szerint helyhez nem köthető és mégis elérhető azon a helyen, amelyet jótetszése kiválasztott (1Kir 8:27–28).

Ahogy a papi törvényalkotás idején az istentisztelet jó rendje érdekében pontosan körvonalazzák a papok és lévíták szolgálatát és jogkörét (vö. Num 18. r. magyarázata), ugyanúgy a deuteronomista reform idején a pogány hatásoktól való elhatárolás érdekében történt meg az istentisztelet egyetlen törvényes helyének a kijelölése, magától értetődően Jeruzsálemben.

Ennek a törvénynek az alapján történt meg tehát az áldozati istentisztelet központosítása. A törvény azonban számolt egy problémával, amely a Lev 17. r.-ben is látható. Az idézett rész egy olyan régi emléket őrzött meg, mely szerint az állat-levágás tulajdonképpen áldozat volt, ezért annak a szent sáornál kellett megtörténnie. Ami egy kisebb nomád közösség életében elképzelhető, az egy egész országban szerte-szét lakó népnél a centralizáció törvénye mellett lehetetlen. Ezért van itt az a könnyítés, hogy csak bizonyos előírt áldozatokkal, tizedekkel és más szent tartozásokkal kell a templomhoz menni (13–14.17–18.26–27 v.), egyébként azonban közönséges étkezéshez szabad bárhol állatot vágni (15.20–22 v.), csak a vért nem volt szabad megenni, mert az az Istentől kapott „lélek” (= élet) hordozója, s az az Istené (16.23–25 v., olv. Lev 17:10–14 magyarázatát).

Ennek az alaptörvénynek a jelentőségét az istentisztelet helyével kapcsolatban végül is az a törekvés határozza meg, amely az egyetlen Úrnak az igaz tiszteletét kívánta biztosítani, a kornak megfelelő intézkedéssel. Ma azonban a „kiválasztott hely”, a központi jelentőségű templom hollétének és a benne folyó liturgikus istentiszteletnek a vitatása (nemcsak földrajzi, hanem felekezeti vonatkozásban is) annak a kérdésnek a szintjére kerülne, amely Jn 4:20-ban olvasható, hogy vajjon a Sion, vagy a Garizim hegyén lehet igazán imádni Istent. E helyett a törvény centralizációs külsősége mellett annak szellemét és a Deut. nagy hitvallását kell megértenünk: Egyedül az Úr az Isten, azért egyedül Őt kell és szabad szeretni és tisztelni megosztatlan szívvel (6:4–5).

5 Móz. XIII. RÉSZ - 5 Móz. 13,1–19. A bálványimádásra csábítók büntetése.

A Deut. vallási vonatkozású törvényei között különféle variációkban, de változatlanul nagy hangsúllyal találkozunk az 1. parancsolattal: Ne legyenek más isteneid! Elsősorban Kánaán vallása kísértette az izraelitákat, amihez később az asszír hatalom előretörése során a mezopotámiai istenek kultusza is járult (vö. 2Kir 23:10–15). – Ennek a fejezetnek is az az egyetlen tartalma, hogy Izrael népe ne hagyja magát más istenek imádságára csábítani, sőt, ha valaki arra ösztönözné őket, azt írtság ki irgalom nélkül. Az egyetlen tartalom az eshetőségeknek megfelelően hármasságban van előadva. Megtörténhetik, hogy valaki prófétai igénnyel lép fel és magát valamilyen csodajel tételével igazolja, de akkor sem szabad engedelmessé válni neki, ha bálványimádásra akar ösztönözni. Tudvalevő, hogy a keleti népek között sokféle „próféta”, vagy jövendőmondó volt (vö. Num 22. r. magyarázatával), akik különféle eszközökkel lenyűgöző hatást tudtak gyakorolni az emberekre, s ezt esetleg propagandaként is felhasználták isteneik tisztelete érdekében.

Ez esetben az Úr törvénye tekintet nélkül a prófétai készsége, szigorúan eltiltja népét attól, hogy hitelt adjanak az ilyen személyeknek. (1–5 v.) – A Deut.-ban még sokhelyütt megvan a nyoma a család együttes ünneplésének. E vonatkozásban egyik vagy másik családtag is válhatott bálványimádásra csábítóvá. A törvény itt annyira könyörtelen, hogy nemcsak halálbüntetést követel, hanem a családfőnek személyes kötelességévé teszi, hogy elsőként emeljen kezét bűnös hozzátartozójára, amikor halálra kövezik (7–12 v.). A harmadik eset arról szól, ha egy egész város népe válik bálványimádóvá; ekkor Izrael törzsi közösségének kellett volna fellépnie, hogy kipusztítsa a rossz példát adó várost (13–19 v.).

5 Móz. XIV. RÉSZ - 5 Móz. 14,1–21. Pogány szokások tiltása. Étkezési tilalmak.

Ennek a résznek az első fele a Pent. egyéb helyein már előfordult. A pogányos gyászszokásokat tiltó 1–2 v.-hez olv. Lev 19:27–28 magyarázatát. – Az ún. tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetéséhez (3–20 v.) olv. Lev 11. r. magyarázatát. – A 21 v.-hez olv. Ex 22:31; 23:19 és Lev 22:8 magyarázatát. – Valamennyi tilalomnak az az indoka, hogy Izrael az Úrnak a szent népe, amely nem követheti más népeknek az Úr előtt, „utálatosság”-számba menő szokásait.

5 Móz. 14,22–29. A tized-adó.

Sok nép és vallás történetéből régtől fogva is mert a terményekből (és a jószág gyarapodásából) a tized-szolgáltatás (vö. Gen 14:20; 28:22). A Pent. törvényei közt is többször előfordul, bár nem mindenütt azonos formában és rendeltetéssel (vö. Lev 27:30–32). Ezen a helyen a hangsúly arra esik, hogy a tizedet a központi kultushelyre kell vinni (vö. Deut 12:17–18), de azzal a könnyítéssel, hogy ha valaki messze lakik, akkor a tizedet lakóhelyén eladhatja, s a kapott pénzen vásárolhat más terményt vagy állatot a központi kultushely városában. (Többek közt ebből érthető meg a „Jézus és a kufárok” történet háttere.) – A tizeddel kapcsolatban ajánlja a törvény a lévítákat és a szegény sorsúakat a gazdagabbak gondjába (26–27 v.), sőt ezzel kapcsolatban a fejezet végére az a rendelkezés kerül, hogy harmadévenként otthon kellett féretenni a tizedet és abból ellátni a rászorulókat. Ezzel a kiegészítéssel úgy vált teljessé a tizedtörvény, hogy benne nemcsak a szentélyről való gondoskodás kapott helyet, hanem az irgalmasság gyakorlása is.

5 Móz. XV. RÉSZ - 5 Móz. 15,1–11. Az elengedés éve.

Az ún. szombat-év, tehát minden hetedik esztendő különleges jelentőségű volt az Ósz.-ben. A Szövetség Könyve (Ex 23:10–11) és a papi törvénykódex (Lev 25:1–7) szerint eredetileg a föld pihentetésének és azzal együtt a szegényekről való gondoskodásnak az ideje volt. A Deut. azonban itt az adósság-elengedés és rabszolgafelszabadítás éveként ír róla. A papi törvény is ismeri e humánus intézkedéseket, de csak minden ötvenedik évre nézve (Lev 25:8 skv.), szóhasználata is más. – A bevezető vers a vallási jellegű intézkedések közé sorolja e törvényt, amely azonban tartalma szerint a deuteronomista törvényadásra olyan jellemző emberséges előírásokat ad: ne követelje vissza senki honfitársától a neki adott kölcsönt, hogy ne legyen szegény ember Izrael népe között. Az Úr az, aki áldásával megfizet nemcsak az egyes embernek, hanem az egész népnek, amelyben a testvéri együttérzés ilyen módon eltüntetheti a nagy vagyoni különbségeket (6.10 v.). – A szegény ugyan nem fogy el a földről (11 v. – vö. Mt 26:11), ez azonban nem olyan isteni döntés, amely az osztálytársadalmat, annak vagyoni ellentéteivel akarná igazolni, csak reális meglátása annak, hogy az emberek ezerféle okból juthatnak az ínség szélére, s a róluk való gondoskodás az ínséget megszüntető emberbaráti kötelesség.

5 Móz. 15,12–23. A szabadon bocsátás éve.

A „héber” rabszolga szabadulására, vagy ha felszabadulni nem akar, az uránál véglegesen ott maradásra vonatkozó törvény (12–18 v.), régebbi megfogalmazásban a Szövetég Könyvében is olvasható (Ex 21:1–11; a magy.-ot lásd ott). Többletként ismét egy humánus intézkedés található itt: a felszabaduló rabszolga kapjon valami ajándékot, hogy ne üres kézzel menjen el és tudjon valamihez fogni, ha már egyszer szabadabbá lett (13–14 v.).

A befejező versek az állatok első fiadzásának az odaszenteléséről szólnak, ami szintén gyakori téma (olv. Ex 13:1–2; 22:28–29; Num 18:15 skv.). A deuteronomista törvény hangsúlyozza itt is azt, hogy a központi szentélybe kell ezeket elvinni, de azt is, hogy feláldozásuk után a család is részesedhetik belőle áldozati vendégségen.

DEUTERONOMIUM 5 MÓZES 16 - 34 rész magy.

5 Móz. XVI. RÉSZ - 5 Móz. 16,1–21. Az évenkénti három főünnep.

A többször előforduló ünnepi kalendáriumok sorában a deuteronomista felsorolás legközelebb áll a Szövetség Könyvének a leírásához (Ex 23:14–17), csak valamivel részletesebb, mert az ünneplés színhelyül mindig a központi szentélyt jelöli meg, továbbá hangsúlyozza a hálát és az örvendezést és int arra, hogy az ünneplők ne feledkezzenek meg a köztük élő szegényekről sem. Azonkívül a páska és a kovásztalan kenyér ünnepének történeti indokolását adja (vö. Ex 12:1–20 magyarázatával). – A kultuszi centralizációnak a legmagasabb fokát egyébként éppen a páskabaránynak a központi szentélynél történő levágása jelentette, lévén a páska ünnep régebbi formájában otthon megült családi örömnep. Ennél az ünnepi naptárnál valóban az ünneplésen van a hangsúly, eltérően a részletesebb papi fogalmazású ünnepi kalendáriumoktól, amelyekben a ceremóniák állnak előtérben (olv. Lev 23. r. és Num 28–29. r. magyarázatát). Az ünnepeknek részint a földműveléssel összefüggő, részint üdvtörténeti jelentőségét illetően olv. még a „Régiségtani adalékok” c. bevezető cikk V. 4. pontját. A 18–20 és 21–22 v. a következő fejezet élére kívánczó bevezetés: az első az elfogulatlan bíraskodásra vonatkozik, a második a kánaáni kultushelyeken szokásos bálványfák, kőoszlopok felállítását tiltja.

5 Móz. XVII. RÉSZ - 5 Móz. 17,1–13. Bíraskodási törvények.

Az 1. v. kivételével – amely az áldozati állatok hibátlanságát követeli meg – e szakasz bíraskodási törvényeket tartalmaz. Két külön dologról van szó. A 2–7 v. szerint a bálványimádók halálra ítélandók, de csak akkor, ha legalább két tanu vallomása igazolja a vádat. A két tanu egybehangzó vallomása ősrégi és mindmáig meglevő hitelesítő, vagy perdöntő jogszokás. Persze a hamis tanuzás elrettentő példái is ismertek a bibliai kortól kezdve (1Kir 21:13; Mt 26:60), ezért a népítélet végrehajtása során az első követ a tanuknak kellett a bűnösre dobni azzal a kifejezett gondolattal, hogy ha a kivégzett ember ártatlan lett volna, akkor a hamis tanukon száradjon a gyilkosság bűne (Deut 19:15–21).

A 8–13 v. a legfőbb törvényszékről ír, mely a központi kultushelyen működött s amely elé olyan ügyeket kellett tární, amelyek túlságosan bonyolultak („csodálatosak”) voltak a helyi bírói testületek számára. Ez a szakasz tehát a 16:18–20 kiegészítésének vehető. – Sajátságos, hogy míg az Ex 18. r.-ben az igazságszolgáltatás problémája decentralizáló jelleggel vetődött fel és nyert megoldást, addig itt a letelepedés viszonyainak megfelelően

megint a centralizáció, vagy legalábbis a feljebbviteli bírósági ügyintézés irányába fejlődik a jogi élet. A központi legfőbb törvényszék tagjai voltak a „lévita-papok”, tehát a jeruzsálemi templomnál működő áldozópapok, valamint egy választott bíró, mint a világi hatalom képviselője. Érdekes a 2Krón 19:5–11 leírása, amely szerint Jósáfát király foglalkozott a bíraskodásnak ilyen megszervezésével. A legfőbb törvényszékre vonatkozó előírásoknak is bizonyosan megvolt a hatásuk a Jézus korabeli sanhedrinnek, a nagytanácsnak a kialakulására, annyival inkább is, mert a perzsa-korban is megvolt a zsidó törvénykezés önkormányzata (Ezsd 7:25–26).

5 Móz. 17,14–20. A király-törvény.

A királyválasztásra és a királyi jogkörre nézve az egész Pent-ban csak itt találunk törvényt. A bevezetés (14 v.) az 1Sám 8:5-ben leírtakra, Izrael törzseinek királyválasztó szándékára utal. Bár az Ósz prófétái vonala a theokrácia álláspontján elvileg ellenezte a földi királyságot, mégis beleillesztette azt a szövetség rendjébe, de csak a Dáviddal és dinasztiájával kapcsolatban elfoglalt álláspont alapján (2Sám 7:12 skv.), más uralkodókat, így Samária királyait csak trónbitorlóknak tartották (vö. Hós 8:4). – E törvény igyekszik elfogulatlan lenni a királysággal szemben, fenntartásai mégis nyilvánvalók. Salamon királynak nem mindenben kedves emlékű fényűzése és despotizmusa több vonatkozásban tükröződik, különösen a 16–17 v.-ben. A gazdagság, a sok feleség tartása, mint kísértés az idegen istenek importálására, nagy visszatetszést keltettek. Sőt még a „sok ló tartása” is Salamonra vezethető vissza, akinek a lovakkal való tranzit-kereskedelme a Bibliából és az archeológiai emlékeiből egyaránt ismert. – A törvény kikötései közé tartozik, hogy csak az Úr kiválasztása alapján szabad királyt választani (vö. 1Sám 10:20–24; 16:12), idegen származású ember pedig egyáltalán nem lehetett király (15 v.). – A sok ló emlegetése Egyiptommal kapcsolatban egyébként csak részben kereskedelmi vonatkozású, mert a sok ló és harci kocsi a fegyverkezésre is utaló kifejezés (vö. Ézs 2:7). A háborúskodások során, főként Júda országa gyakran kereste az egyiptomiak szövetségét, a győztes Babilónia elől pedig a politikai menekültek tömegei „indultak vissza azon az úton” Egyiptomba, ahonnan őseik kijöttek (2Kir 25:26). Sajátos kikötés, hogy a király trónralépésekor írassa le e törvénynek a másolatát és azt tanulmányozza istenfélelemmel. Így írta le az első királyválasztáskor Sámuel a királyság jogkörét (1Sám 10:25), amely azonban nem tévesztendő össze az 1Sám 8:11–17-ben elrettentő szándékkal elmondottakkal, mert az nem jog, hanem szokás gyanánt értékelendő. – Végeredményben látható az egész királytörvényen a hűvös tartózkodás és az aggodalom, hogy a földi király uralkodása nem fogja-e emberi indulatok és számítások miatt megzavarni az isteni „Királlyal” való szövetséget. Ezért is igyekeztek a próféták tanácsolni nemcsak népüket, hanem annak királyait is.

5 Móz. XVIII. RÉSZ - 5 Móz. 18,1–8. A lévita-papok jövedelme.

A „lévita-papok” elnevezés jellegzetesen deuteronomista kifejezés. Jellemző egy átmeneti korra, amikor „Lévi egész törzse” úgy ismeretes, mint az Úr szolgálatára kiválasztott csoport, mégis egyesek közülük a különböző szent helyeken áldozó papi funkciót végeznek, mások jövevényként elszegényedve élnek, mert nincs, nem is lehet birtokuk, amelynek a jövedelmét élvezhetnék. A központi szentély lévita-papjai pedig egészen kiváltságos szerephez jutnak a deuteronomista reform következtében, bár igen valószínűen ez a reform Jeruzsálemre nézve már csak egy régi kiváltságot kodifikált. Ha mégis hangsúlyozottan beszél itt a törvény a lévita-papságról, azok jogairól és jövedelméről, annak bizonyára megvan az oka. Két textust kell itt emlékezetbe idézni. Az egyik (1Kir 12:31), mely szerint I. Jeroboám király az északi országrész templomaiba papokat nevezett ki, de nem lévítákat. Az északi országrész dolgait amúgyis kritikus

szemmel néző deuteronomista törvény és történetírás talán ezért hangsúlyozza a legitim papság mellett a lévita jelzőt. A másik textus (Ez 44:15), amely szintén lévita-papokról ír, de az áldozó papi tiszt kiváltságát csak Cádók utódaira terjeszti ki, mivel (a 44:10–12 szerint) a lévíták nagyobb része eltévelyedett és az áldozóhalmokon, sokszor idegen isteneknek szolgált és bűnbe vitte Izráelt is. Ezek a pólusok jelzik a feszültséget, amely a különféle állású és alkalmazású papságon, illetve a Lévi törzsén belül megvolt, s amely miatt a jósiási kultuszreform nagyon is indokolt volt. – Ezek ismeretében érthetjük meg, ha ezen a néhány versnyi előíráson belül is problémák adódnak és hogy a papi-lévítai javadalom itteni részletezése nem egészen fedi a későbbi keletű papi törvényekben foglaltakat (Lev 7:31 skv.; 10:12–15; Num 18:8–32). Az 1–5 v. tehát megállapítva azt, hogy Lévi törzsének nem jutott földbirtok, ezért az Úr gondoskodik róluk, megszabja, hogy az áldozópapoknak a levágott állat mely részei jussanak járandósággul. Ugyancsak őket illeti a föld termésének az eleje, „zsengéje”, – A 6–8 v. képezi a fő magyarázati problémát, amely már a centralizáció gondolatából érthető: a vidékről a fővárosba beköltöző lévítáknak is egyenlő részt kellett volna kapniok a szolgálatból és javadalomból az ottani állandó papsággal. Ez azonban inkább csak ideális elgondolás volt. A centralizáció után nemsokára következő háborús idők, majd a fogság lehetetlenné tett egy ilyen egyenjogúsítást; a fogság után pedig életbe lépett a papok – lévíták végleges megkülönböztetése, az idézett Ez 44. r. alapján. Végül a központi templomi papság is vigyázott arra, hogy a papi személyzet túlságos feltöltődésével javadalmuk nagyobb csorbát ne szenvedjen, ezért lett valósággá az a célzás, amelyet a lévíták sorsára nézve az 1Sám 2:36 deuteronomista kiegészítésében olvashatunk. Talán csak egy-egy olyan kivételes alkalommal, mint Ezékiás vagy Jósiás jeruzsálemi páska-ünnepe, jutottak teljes funkcióhoz és az abból adódó javadalomhoz a vidékről feljött lévíták (olv. 2Kron 29:34; 35:10–15). Sorsukra inkább jellemző volt az, ami a 2Kir 23:9-ben olvasható. - 5 Móz. 18,9–22. Igézők helyett prófétákra kell hallgatni.

A 9–14 v. szinte teljes szótárát adja azoknak a pogány eljárásoknak (és gyakorlóiknak), amelyekkel a kánaániták meg akarták nyerni isteneik kegyét és meg akarták tőlük tudni a jövőt. Eltekintve a 10 v.-ben említett gyermekáldozattól (vö. Lev 20:2–5), a jelmagyarázásnak és a varázsló szemfényvesztésnek a legkülönbözőbb fajtáit találjuk együtt, el egészen a szellemidézésig. Arról, hogy ezek valóban ismert pogány praktikák voltak, történeti elbeszélések (1Sám 28. r.) és prófétai feddődések tanuskodnak (Ézs 8:19; Jer 29:8; Hós 4:12). Mindezekre a törvénynek egyetlen összefoglaló szava van: utálatosság, azaz Isten által gyűlölt dolog, ami csak ítéletet érdemelhet. Az Úr nem emberi mesterkedéseken keresztül, hanem prófétákon át jelenti ki akaratát – ez az Ósz. egyöntetű állásfoglalása. Kifejeződik benne az, hogy az Urat meg lehet kérdezni, de Ő csak akkor felel, ha akarja és azt, amit Ő akar, nem amit az ember éppen varázspraktikáin keresztül szeretne rákényszeríteni. Az Isten szuverén úr a kijelentés-adásban is. Viszont a prófétán, mint a kijelentés közvetítőjén keresztül adott ige iránt feltétlen engedelmességet kíván. Ugyanakkor a hamis prófétát nem tűri meg, megcsúfolja azzal, hogy prófétálását nem teljesíti és ítéletével sújtja (vö. Jer 28:15–27). – A prófétasággal kapcsolatban a deuteronomista törvény vélhetőleg már nem a régi eksztatikus prófétákra gondol. (1Sám 9:9 utáni időben fogalmaz!) A prófétának, mint közvetítő személynek a szerepét a 16–18 v. a Deut 5:23–28-ra gondolva indokolja. Még egy dolog figyelemre méltó itt. Az ÓSz. korának Messiás-várásához hozzátartozott a próféta-messiás alakjának a várásra is, éppen a 15 v.-hez kapcsolódva (vö. ApCsel 3:22 skv.) és többek közt Jn 6:14 és 7:40 úgy tanúskodik Jézusról, hogy „ez ama próféta, aki eljövendő volt”.

5 Móz. XIX. RÉSZ - 5 Móz. 19,1–21. Menedékvárosok kijelölése.

A menedékvárosokat abból a célból jelölték ki, hogy a vérbosszútól megmenekülhesen az, aki nem szándékosan ölt embert (vö. Ex 21:13). Részletesen szól a menedékjogról Num 35:9–34 (ld. a magyarázatot). Az utóbbi textus hat menedékvárost említ egyenlően elosztva a Jordántól keletre és nyugatra. Ezzel állana összhangban a 2–3 v.-ben említett három menedékváros mellett a 8–9 v.-ben kijelölendő másik három, amikor majd az Úr „kiszélesíti Izráel határait”. Ez a sorrend ugyan nem felel meg a honfoglalás keletről nyugatra történő előrehaladásának, a végső képet azonban a menedékvárosokról ez nem másítja meg (vö. még Józs 20. r.-ével).

Nem élvezhetett menedékjogot az, aki szánt-szándékkal ölt embert. Az erre vonatkozó 11–13 v.-hez kapcsolódnak más olyan vétségek is, amelyek szintén példás büntetést érdemeltek. Az egyik szerint a földbirtoknak (sorsvetéssel, tehát Isten akarata szerint megállapított) határait másnak a rovására megváltoztatni (a határok titokban történő elmozdításával) Isten és ember ellen való véték. – A másik, hosszasabban tárgyalt véték a hamis tanúzás, amelyet a bírának szigorúan meg kellett torolniok (15–21 v.). – A két szükséges tanúvallomáshoz lásd 17:6-ot. Az illetékes bíróság pedig azonos a 17:8–9-ben említett legfőbb törvényszékkel. – A „szemet szemért...” törvény itt sem a személyes bosszúállásra való biztatás, hanem igazságszolgáltatási elv (vö. Ex 21:1.22–25 magyarázatával).

5 Móz. XX. RÉSZ - 5 Móz. 20,1–20. Törvények háború esetére.

Az Ósz-gel kapcsolatban szoktak olykor beszélni az ún. szent háború gondolatáról, vagy más szóval a háború szakrális jellegéről. Ez utóbbi vonatkozásban két fő gondolatot emelhetünk ki. Egyik az, hogy isteni biztatás szerint Izráelnek nem kell kétségbeesnie, ha magánál erősebb ellenséggel kerül szembe, mert vele van Istene, hogy megsegítse. A másik az, hogy a katonáknak, mivel így „az Úr színe előtt állnak”, meg kellett magukat szentelniük bizonyos tisztulási szertartásokkal, önmegtartóztatással. Természetesen Izráelnek azt is hamar meg kellett tanulnia – a történelem során elszenvedett vereségek következtében –, hogy az Urat nem lehet kényszeríteni arra, hogy jelen legyen megsegítő erejével egy ütközetben, anélkül hadakozni viszont kilátástalan dolog. Jó példa erre a Num 14:39–45-ben leírt csata (vö. Deut 1:41–46). A katonaság „odaszentelődésének” a szakrális gondolata mellett korán megjelentek más szempontok is, amelyek majdnem racionalista szabadelvűséggel – és sok humanizmussal – tekintettek a hadra kötelezettekre. Ezek ellenére is Izráel háborúinak szakrális jellege az akkori korhoz hozzátartozó gondolat, amely nem jelenti azt, hogy a háború a maga vérontásával, prédálásával, rombolásával ne tartozna az egészen „ó” törvények közé, amelyről csak bibliai régiség-tani vonatkozásban volna szabad beszélni minden analógia vagy igazolás keresése nélkül, későbbi korok háborúihoz.

Az 1–4 v. szerint „a pap” (vö. Num 31:6) tartott az ütközet előtt beszédet, bátorítva a hadsereget az Úr segítő erejére hivatkozással. „Az Úr harcol értetek...!” – már Ex 14:14-ből is ismert ige. – Az 5–9 v. szerint a pap után a „felügyelők” veszik át a szót: ezek eredetileg nem katonai vezetők voltak, hanem inkább igazgatási tisztviselők (vö. 1:15; 16:18), akik pl. nyilvántartást vezettek a hadkötelesekről. Feladatuk volt, hogy a szolgálatra kötelezett emberek közül elbocsássák azokat, akik új házat építettek, új szőlőt telepítettek, akik éppen házasságkötés előtt álltak. Az indoklás az, hogy ne legyen másé, aminek ők szerettek volna örülni. A humánus gondolon túl talán az is közrejátszott itt, hogy az ilyen fél-szívvvel jelenlevő emberek inkább gyengítik a hadsereg erejét éppúgy, mint azok, akik gyávák. Hogy aztán ez az írott törvény volt-e valamikor is valóság, azt Gedeon hadjáratának a leírásán kívül más bibliai történet nem illusztrálja (vö. Bír 7:3).

A 10–15 v. az egyes városok ostrománál követendő eljárásra tanított. Békés megadás esetén a lakosok életét meg kellett kímélni. Ha viszont csak ostrommal lehetett elfoglalni a várost, akkor a férfilakosság az ún. hadiátok alá esett, kipusztítandó volt. Ezt a részleges kiírtást azonban csak a Kánaánon túl terjeszkedésre írja elő a törvény. Kánaán meghódításánál a teljes hadiátok lett volna alkalmazandó. (16–18 v. az utóbbinak részben illuzórikus voltához olv. 7:1–4 magyarázatát). – Sajátos rendelkezés e vérengzések mellett az, hogy várostromkor a gyümölcsfákat kímélni kellett, nem volt szabad kivágni ostromszerek készítése céljából. A gyümölcsfa jó barát, mert táplál; a megkímélt ellenfél örök ellenség – ez a háború kényszerű logikája.

5 Móz. XXI. RÉSZ - 5 Móz. 21,1–9. Engesztelési szertartás megtorolhatatlan gyilkosság miatt.

A menedékjog biztosításáról szóló törvények záradéka mindig az, hogy a szántszándékkal elkövetett gyilkosságot meg kell torolni, a gyilkosnak halállal kell bünhődni, különben a kiontott vér „égre kiált” és Izráel országát tisztátalanná teszi Isten előtt (Ex 21:14; Num 35:30–34; Deut 19:11–13). Ha azonban egy gyilkosság tanutlanul történt és a vétkest nem lehetett megbüntetni, akkor meg kellett találni a módját annak, hogy a kiontott vér átka alól felszabadítsák a földet, közelebbről annak a városnak a határát, ahol a gyilkosság történt. Az ismeretlen gyilkos kivégzése helyett papi segédlettel helyettesítő állatáldozatot kellett bemutatni egy patak partján, ahol a város előljárói városuk ártatlanságának a hangoztatása közben szertartásosan megmosták kezüket, hogy ezzel elhárítsák a vérontás miatt bekövetkező ítéletet. – A kézmosás szertartása egyébként is az ártatlanság jelképes kifejezése volt (Zsolt 26:6), bár bírói eljárásban lehetett a tehetetlenség kifejezője, vagy ezzel együtt – mint Pilátus esetében – a felelősség elhárítása is (Mt 27:24).

5 Móz. 21,10–23. Családjogi törvények.

A 10–14 v. a háborús szokásokról szóló 20. r. kiegészítésének tekinthető. A meglehetősen humánus rendelkezés a háborúban szerzett rabnő helyzetét szabályozza a családon belül, ahova került. Az ilyenek egy hónapig tartó gyász volt engedve szüleiért, illetve otthonáért, ahonnan elhurcolták. A haj és köröm levágásának jelentősége bizonytalan. Vagy a gyászceremónia velejárója, vagy annak a kifejezése, hogy a rabnő életének egy új szakasza következik. Az ilyen nőt később nem volt szabad rabszolgának eladni. A háború kegyetlen törvényei között, amelyek közé tartozott a zsákmányolás joga is, egy viszonylag emberséges intézkedés ez: a jognélküliek emberi méltóságának bizonyosfokú védelme.

A 15–17 v. Az elsőszülöttségi jogról szól, amelynek formai érdekessége az, hogy a gyermekek közt felosztásra kerülő családi vagyomból az elsőszülött fiú kétszeres részt kap. A dolgot bonyolultabbá tette a poligámia lehetősége, amikor a több asszonytól származó gyermekek közül a legidősebbet kellett ebben az örökösödési kiváltságban részesíteni és ezt érzelmi szempontok nem változtathatták meg. A törvény a pátriarchatörténetek egyes vonatkozásaira vet fényt. Megmagyarázza pl. hogy miért volt nagy könnyelműség Ézsau részéről az elsőszülöttségi jog eladása, vagy azt, hogy Jákób fiai közül hogyan vesztette el Ruben az elsőség jogát. (Olv. Gen 35:22 és 49:3–4 magyarázatát.)

A 18–21 v. a „tiszteld atyádat és anyádat...” törvény semmibevételének a legszélsőségesebb esetét és következményét tárgyalja. A bölcsesség-irodalom a szülői tanítás és intelem értékét azért hangoztatja, mert az ószöv.-i társadalomban a család volt az a hely, ahol a gyermekek nevelődtek, műveltséget, munkát, erkölcsöt, illetve

tanulhattak. A szülőnek minden joga megvolt a fegyelmezésre is, hiszen a szeretet jegyében történt az (vö. Péld 1:8; 3:11–12; 6:20; 15:5; 22:6 stb.), de éppen ezért volt elítélendő, ha valaki a szüleivel szemben szemtelen és erőszakos volt (Péld 19:26; 20:20 stb.). Törvényünk arról a végletes esetről szól, amikor a szülők már kénytelenek panaszt tenni az előjáróknál, s ennek a következménye akár halálbüntetés is lehetett, elrettentő szándékkal (vö. Ex 21:15.17). A befejező 22–23 v. független a megelőző családjogi törvényektől, s az ítékezés keretébe vág. A felakasztás vagy keresztrefeszítés útján kivégzett ember holttestét nem volt szabad éjjelre a fán hagyni, hanem el kellett temetni, „mert átkozott Isten előtt az akasztott ember”. Ez a motívum Jézus kereszthalálánál fordul elő (Jn 19:31), azt pedig, hogy ilyen módon átokká lett miérettünk, szabadításul a törvény átkától, Gal 3:13 hangsúlyozza.

5 Móz. XXII. RÉSZ - 5 Móz. 22,1–29. Az emberség és tisztesség törvényei.

Az 1–4. v. az elkóborolt állatnak, vagy elvesztett tárgyaknak a visszaadásáról szól, továbbá az úton összeroskadt állat talpraállításáról. Mindegyik intelem a felebarát iránti segítőszándék és szolidaritás kötelezése, vö. Ex 23:4–5.

Az 5 v. tilalma a ruhaviseletre nézve bizonyára nem a divattal kapcsolatos, hanem a pogányoknál dívott szokásokra vonatkozik, amelyeknél a megtévesztés a szabadosság visszaéléseire adott alkalmat. – A 6–7 v. valóságos „madárvédelmi törvény”. – A 8 v. a keleti házak lakott tetejére alkalmazandó védőkerítés készítését írja elő, balesetek megelőzésére. (Példa: Ahazjá király esete, 2Kir 1:2.) – A 9–11 v. a felemás eljárásokat tiltja, vö. Lev 19:19 magyarázatával. A 10 v.-ben említett eset az a „felemás iga”, amelyet 2Kor 6:14 átvitt értelemben idéz. – A 12 v.-hez olv. Num 15:37–40 magyarázatát. A 13–21 v. a házassággal kapcsolatos bíraskodási törvényt tartalmaz. Első fele (13–19 v.) a méltatlanul megrágalmazott asszonyt veszi védelmébe, s nem engedi, hogy ilyen rágalom alapján a férje eltaszítsa magától. A törvény második része (20–21 v.) viszont halálra méltónak mondja azt a nőt, aki férjhezmenetele előtt másokkal érintkezett.

A következő versek is a házaseset tisztaságára és az emberi tisztességre vonatkoznak. A 22 v. a közönséges házasságtörés esete, olv. Lev 20:10-nél. A 23–24 v. és a 25–27 v. ugyanarról szól: egy eljegyzett leányon elkövetett erőszakról, csak az első eset feltételezése szerint a városban, a második szerint a városon kívül, emberektől távol történt az. Ennek megfelelően az első esetben a leányt is vétkesnek mondja a törvény, mert segítségért kiálthatott volna, a második esetben csak az erőszakos férfit ítéli el. – A 28–29 v. az el nem jegyzett leányon elkövetett erőszakról szól. A törvény kevés módosulással azonos az Ex 22:6–17 tartalmával. – Megjegyzendő, hogy ezek a kazuisztikus fogalmazású törvények több-kevesebb eltéréssel, sőt még bővebb részletezéssel megtalálhatók az ókori Kelet nagy törvénygyűjteményeiben, pl. Hammurabi kódexében, vagy az ó-asszír törvénykönyvben is. Ha tehát a tisztességnek ezek a törvényei az ókori világban általánosak voltak, az Ósz joggal tehetett oda a választott nép számára fogalmazott törvényekhez egy-egy ilyen felszólítást: „Így takarítsd ki a gonoszságot Izráelből!”

5 Móz. XXIII. RÉSZ

5 Móz. 23,1–26. A vallási és erkölcsi tisztaságra vonatkozó törvények. Ez a fejezet egy csomó heterogén jellegű törvényt tartalmaz, amelyeket legfeljebb a testi-lelki-erkölcsi tisztaság közös nevezőjén lehet együtt tárgyalni. Az 1 v. még hozzátartozik az előző rész családi vonatkozású törvényeihez. A benne foglalt két mondat azonos értelmű: a poligámia viszonyai között is tiltva volt az, hogy valaki apja feleségét, tehát mostohaanyját nőül

vegye (vö. Lev 18:8; 20:11; 1Kor 5:1). A 2–9 v. kultuszi vonatkozású; határokat állít fel arra nézve, hogy kik olvadhatnak be az izraeli gyülekezeti közösségbe és kik nem. A 2 v. teljesen kizáró; ami a papi törvény a papságra nézve szigorúan megszabott, az itt a gyülekezeti közösségre áll (vö. Lev 21:20). Teljesen kizárja a törvény a kultuszi közösséghez való csatlakozásból a móábi és ammóni származású embereket, okul hozván fel azt, hogy nem bocsátották át a vándorló Izraelt országukon, sőt Bálámmal el akartákátkoztatni Izraelt (olv. Num 22–24. r.-t). Viszont az edómiak és egyiptomiak felé több szimpátiával fordul a törvény, mert ezeknek az utódait ha izraelitákkal házasodtak össze, a harmadik nemzedéktől fogva már befogadta. A törvény egészen önálló hagyományra utal, mert Num 20:14 skv. szerint éppen az edómiak tagadták meg először az izraelitáktól az átvonulást. Kétségkívül egy régebbi szemlélet érvényesül itt, amely az edómiakkal szemben még barátságosabb, s csak a babilóni háborúktól kezdve csap át vad gyűlöletbe az addig testvériesebb érzés. (Olv. Gen 33. r. és 36. r. magyarázatát.)

A 10–15 v. egyszerű higiéniai előírást ad arra az esetre, amikor Izrael népe háború alkalmával táborba száll. A mosakodás és a szenny eltakarítása közönséges egészségügyi tanács, sajátos módon mégis azzal van indokolva, hogy mivel az Úr is jelen van a táborban, ne legyen ott látható semmi piszkos dolog. (Vö. a 20. r. elején mondottakkal.)

A továbbiakban részint humánus, részint kultuszi jellegű előírások találhatók. A 16–17 v. a szökött rabszolga iránti irgalmasságra vonatkozik, gondolva az idegen országból menekültre. – A 18–19 v. a keleti vallásokban sok helyen ismert és gyakorolt kultuszi prostitúciót ítéli el. Ez az intézmény sokszor szép pénzt hozott annak a szentélynek, ahol a hierodulák tanyáztak. Izraelnek ezen az áron nem kellett a templom gazdagodása, az „eb-bért” iszonyú gyűlölettel emlegették a próféták (Ez 16:33; Hós 9:1; Mik 1:7).

A kamat-szedésről s ezzel kapcsolatban a honfitárs iránt tanusítandó nagylelkűségről szólt már Ex 22:24 és Lev 25:35–37 is, a magyarázatot lásd ott. – Kultuszi jellegű az önkéntes fogadalom (22–24 v.), amelyet jó minél előbb és lelkiismeretesen teljesíteni. (Olv. Lev 27. r., Num 30. r. magyarázatát.) Végül egy emberbaráti rendszabály olvasható a 25–26 v.-ben. A sokszor hosszú utat gyalog megtevő emberek egy szőlő, vagy gabonaföld mellett elmenve leszakíthattak néhány fürt szőlőt, vagy búzakaralást, hogy éhüket csillapítsák (vö. Mt 12:1). Ezt a keveset ne sajnálja a gazda. A vándor ember viszont ne legyen telhetetlen.

5 Móz. XXIV. RÉSZ - 5 Móz. 24,1–5. A válási törvény.

Az Ósz korában a házasságot sem szentségnek nem tekintették, sem a teremtési rendet nem értelmezték olyan mereven, hogy „amit Isten egybeszerkesztett, ember szét ne válassa”. Az elválás lehetséges volt. Éspedig akkor, ha a férj a feleségében valami nem tetsző, szó szerint szégyenletes hibát talált. A férj ilyenkor ún. válólevelet írt, s azzal küldte vissza az asszonyt rokonságához. A válólevél igazolta, hogy nem az asszony hagyta el hűtlenül az urát, nem is olyan főbenjáró vétek miatt történt a válás, mint pl. a házasságtörés. Az 1 v.-ben leírt rendelkezés azonban nem önmagáért áll, hanem a jól ismert jogszokást tovább fejtegetve arra figyelmeztet, hogy az így elbocsátott asszonyt – ha az másodszor is férjhez ment, de újból elvált, vagy özvegyen maradt – az első férje nem vehette el ismét. Magára a válási törvényre Jézus azt mondta, hogy az az emberek keményszívűsége miatt van megengedve, ha ti. a házastársak nem képesek elhordozni egymást szeretetben (Mt 19:8 vö. Mt 5:31–32). Az itt adott jogszokást egyébként néhány prófétai allegória idézi (Ézs 50:1; Jer 3:1.8; Mal 2:16). 5 Móz. 24,6–22. Az emberszeretet különböző törvényei.

A következőkben ismét lazán összefüggő emberbaráti törvények és intelmek olvashatók. A 6 v.-hez tudnunk kell azt, hogy a zálogjog megvolt a régi Izraelben is, tartozás fejében le lehetett foglalni valami vagyontárgyat. Az ószöv.-i törvény azonban nem annyira a zálogolás lehetőségéről és mértékéről beszél, hanem inkább a szegények védelmében igyekszik korlátozni a gazdagok kapzsi szívtelenségét. A 6 v. pl. megtiltja a kézimalom zálogbavételét, amelyen minden reggel meg szokták őrölni a kenyérgabonát, ez tehát az életfenntartás legfőbb eszköze volt. – A 7 v. az emberrablásról szól, vö. Ex 21:16 magyarázatával. – A Lev 13–14. r. aprólékos tárgyalása mutatja, hogy a poklos kiütések milyen félelmes betegséget jelentettek, azért észlelésüknél, megítélésüknél, szükség esetén a teljes kiközösítésnél a papságnak döntő szerepe és szava volt (8–9 v.). A betegséget sokszor Isten verésének tekintették, innen adódik a Mirjám esetére való hivatkozás, vö. Num 12:10–15. A 10–13 v. ismét visszatér a zálogjoghoz a szegények védelmében. Egyik előírás itt az, hogy a kölcsönadó nem kutathat az adós házában zálogtárgyak után, hanem meg kell várnia, míg az adós megkeresi és átadja a megfelelő értékű holmit. Különösen tiltva volt az adós felsőruhájának hosszabb időre való zálogbavétele (olv. Ex 22:26 magyarázatát). – A szegények védelmére kel a 14–15 v. is, amikor megköveteli, hogy a napszámosnak a bérét még aznap ki kell fizetni, amelyiken megdolgozott érte (vö. Lev 19:13).

A 16 v. a kollektív felelősség, illetve kollektív bűnhődés sokszor igazságtalan eljárását akarja kiküszöbölni. Rémtörténetek olvashatók a Szentírásban is néhol uralkodó körök, családok kiírtásáról (Bír 9:5; 1Sám 22:16–19; 2Kir 10. r.). Viszont épp e törvényre hivatkozik a deuteronomista átdolgozású 2Kir 14:6; Amacjáj király igazságos ítéletével kapcsolatban. Az egyéni felelősség theologiai megfogalmazása pedig Ezékielnél olvasható (Ez 18:20).

A 17 v. is a jogvédelem nélkül állók érdekében emel szót (vö. Ex 22:21–22), emlékeztetve Izraélt egyiptomi nyomorult sorsára (olv. Deut 5:15 magyarázatát). – Végül a 19–22 v. a könyörületességnek olyan gyakorlására tanít, melynek révén a nincstelének is gyűjtögethetnek a mások birtokán néhány kalászt, szőlőfürtöt vagy olajfa-gyümölcsöt (olv. Lev 19:9–10 magyarázatát).

5 Móz. XXV. RÉSZ - 5 Móz. 25,1–19. További bíraskodási és szociális törvények.

A testi fenyítés, mint büntetés, az ókorban általános volt (vö. 22:18). Az 1–3 v.-ben említett botozás azonban viszonylag humánus volt, a maximális negyven botütéssel (vö. 2Kor 11:24). – A 4 v. közmondássá vált. A szérűre terített gabona nyomtatása ökrök körben jártatásával, vagy ún. cséplőszekér vontatásával primitív eljárás volt a gabonaszemek kinyomtatására. (Olv. a Régiség-tani és néprajzi adalékok c. bevezető cikk III. 1. pontját.) Az itteni állatbarát rendelkezés arra az időre utal, amikor a földművelő ember igazi segítőtársat látott állatjában. Átvitt értelemben idézi a mondást az Úsz (1Kor 9:9; 1Tim 5:18).

A sógorházasság (5–10 v.) az ószöv.-i kor ama szociális intézkedései közé tartozott, amelyekkel részint egy gyermektelen özvegyen akartak segíteni, részint egy utód nélkül elhalt férfi nevét (és családi birtokát) akarták fenntartani. A jogszokáshoz olv. Gen 28. r. magyarázatát, ahonnan az is kitűnik, hogy a sógorházasságra kötelezett testvér nem mindig volt hajlandó özvegy sógornőjét elvenni. Az erre vonatkozó szertartás (7–10 v.) megbélyegzi a vonakodó embert, mégis a Ruth könyvéből úgy látszik, hogy a sarulehúzás nemcsak megszégyenítés volt, hanem a sógorházassági jog átruházásának a jelképe egy távolabbi rokonra (Ruth 4:7–10).

A 11–12 v. egy szemérem elleni vétségéről szól, amiért a törvény a különben ritkán előforduló testcsonkítás ítéletét mondja ki. – A kereskedelmi élet tisztaságáról, a hiteles

mértékek használatáról a Pent. törvényei többhelyütt szólnak (13–16 v. – vö. Lev 19:35–36 magyarázatával).

A Deut törvényadó részének a végén sajátos függeléként szerepel az amáleki népen való bosszúállás gondolata (17–19 v.). Emlékeztet ez az Ex 17:8–16 ütközetére, az emlékből fakadó keserű harag és a bosszúállásra való felhívás pedig valószínűleg összefügg az 1Sám 15. r.-ben leírt amáleki háborúval.

5 Móz. XXVI. RÉSZ - 5 Móz. 26,1–19. Az új termés és a tized ünnepélyes beszolgáltatása. A Deut. eredeti magvának tartott 12–26. r.-nek ez utolsó fejezete kultuszi jellegű előírásokat tartalmaz, amelyekhez sajátos hitvalló megnyilatkozás tartozik hozzá. Az 1–11 v. az első termésnek a központi szentély javára történő felajánlásáról szól (vö. 18:4; továbbá Ex 23:19). Hálaadó jellegét mi sem bizonyítja jobban mint az, hogy az adomány vivője vallást tesz arról, hogy az Úr adta azt a földet, amelynek a termését Izráel élvezheti (3 v.). Az oltár elé tétel szimbolikus cselekménye után következik az a hitvallás, amelyet az újabb ószöv.-i teológiában (G. von Rad) a „Deuteronomista credo” néven szoktak emlegetni. (5b–10a v.). Összefoglalja ugyanis Izráel üdvtörténetének ama részét, amely a pátriarcháktól kezdve Egyiptomon át az ígélet földjéig vezetett. A „bolyongó arám” ős Jákóbra vonatkozik, őtöle kiindulva három nagy történelmi pillérre helyezi Izráel múltját: A pátriarcha-ős Egyiptomba költözése, a nagy néppé nőtt, de elnyomott Izráel kiszabadítása onnan (exodus) és Kánaán földjének a birtokbavétele (eisodus). Közben maradnak ki fontos üdvtörténelmi mozzanatok (az atyáknak adott ígéretek, a sinai-hegyi kijelentés és szövetségkötés), ez azonban nem jelenti másodlagos jellegüket. A hitvallás individuális fogalmazásban van az első termés bemutatójának a szájába adva, de kollektív értékű is, az egész Izráel hálás örömét fejezi ki.

A másik olyan adomány, amellyel Izráel népe az Úrnak tartozott, volt a tized, mégpedig speciális deuteronomista értelmezés szerint úgy, hogy az minden harmadik évben a szegényeket illette (vö. 14:22–29 magyarázatával). Amint látszik, ez a tizedadás is szertartásos módon, ünnepélyes deklaráció mellett történt, amelyből különösen is kiválik a 14a v. három mondata: „Nem ettem belőle gyászomban, nem vettem el belőle, mikor tisztátalan voltam, és nem adtam belőle halottnak.” Mind a három dolog „tisztátalanná” tette volna az adományt, vö. Hós 9:4; Lev 22:3 a harmadik eset a közismert szokás: temetésnél ételt tenni a holttest mellé, de ezt csak az Ósz-en kívüli írások említik, pl. Jézus Sirach 30:18. Ezt a kijelentést követi azután az Úr áldásáért való könyörgés.

A 26. r.-nek s vele együtt a Deut. corpus iurisának a befejezése (16–19 v.) a kiválasztás és szövetség két oldalát hangoztatja: Izráel azt az ígérést kapta, hogy az Úr az ő Istene lesz, az Úr pedig azt kívánja, hogy Izráel az Ő szent népe legyen. E szövetség feltétele ószöv.-i vonatkozásban az, hogy a kiválasztott nép megtartsa az Úrtól kapott törvényeket.

5 Móz. XXVII. RÉSZ - 5 Móz. 27,1–26. A tizenkét átok-mondás.

A 11:26–29-ben volt szó arról, hogy a honfoglalás megtörténtével a Sikem mellett levő Garizim és Ébál hegyén ünnepélyes szertartással áldást, illetve átkot kellett mondani az Úr törvényének a megtartóira, illetve megszegőire. Ilyen értelemben tartalmaz áldást és átkot a 28. r., sőt az volna az igazi megfelelője a 11:26–29-nek. A 27. r.-ben azonban már előbb találunk egy átok-sorozatot, amely egy önmagában zárt egység (15–26 v.), ezért vezeti be az egészet a 27. r.-nek (felépítésében nem egységes és nem problémátlan) első fele.

Az egész azzal az utasítással kezdődik, hogy kőoszlopokra fel kell írni a törvényeket (nyilván nem az egész Deuteronomiumot, hanem valamely rövidebb törvénygyűjteményt). Azután építeni kellett egy oltárt, egészen régies módon (vö. Ex 20:25) és – épp a Deut törvényei után! – a szabad ég alatt készült oltáron különféle áldozatokat kellett bemutatni (6–10 v.). Végül Izráel hat-hat törzsének föl kellett sorakozni a Garizim illetve az Ébál

hegyére és szavalókórus-szerűen kikiáltani egyik csoportnak az áldást, másiknak az átkot. E rendelkezésnek felel meg Józs 8:30–35; azzal a különbséggel, hogy ott az izraeli nép egy tömegben tartózkodott, a léviták két csoportja fordult az említett két hegy felé és Józsué olvasta fel a törvény után az áldás és átok szavait. – A két verzió mellett van még egy harmadik és legvalószínűbb, a 14 v.-ben, mely szerint a léviták voltak az átok (és áldás) ünnepélyes kihirdetői, lévén az egész liturgikus esemény.

A tizenkét átok-mondás (dodekalogus) egy kultuszi tilalom kivételével erkölcsi és szociális bűnökre mond átkot. Minden egyes mondatot az egész nép által hangoztatott megerősítő „ámen” szó követ. A tilalmak nagy része egyébként már korábbi törvényekben olvasható. Így a 15 v. a tízparancsolat 2. törvénye (Deut 5:8); a 16 v.-hez olv. Ex 21:17 magyarázatát; a 17 v.-hez Deut 19:14-et; a 19 v.-hez Ex 22:21-et és Deut 24:17-et; a 20 v.-hez 22:30-at; a 21 v.-hez Ex 22:18-at. A 20–23 v. szemérem elleni vétségei fel vannak sorolva a Leviticusnak a Szentség Törvénye címen összefoglalt fejezeteiben, amelyek régi, még az ún. nagycsaládok együttélésénél előfordulható vétségekhez kapcsolódtak, vö. Lev 18:8–9.17 v. – A 24 v.-et a „titkokban” szó ellenére a 19:11 mellé állíthatjuk. A 25 v. végső fokon az Ex 23:8-ra vezethető vissza. Végül a 26 v. az egész törvényt sorozat meg nem tartóira mond átkot. – A törvénynek ilyen kárhóztató átokkal való megerősítése vezetett az ÚSz-ben és főleg Pál apostol teológiájában ahhoz a lesújtó felismeréshez, hogy a törvény alatt levők átok alatt vannak, a hit által elnyerhető megigazító kegyelem nélkül (Gal 3:10 skv.).

5 Móz. XXVIII. RÉSZ - 5 Móz. 28,1–69. Áldások ígérete, átkok fenyegetése.

Ókori törvények végén gyakran olvashatunk olyan záradékot, hogy a törvények megtartóira áldás, megszegőire átok száll. Ilyen záradékkal találkozunk pl. a Leviticusban is, a Szentség Törvényének a végén (Lev 26:1–45), amely tartalmában is hasonlít a jelen fejezethez. Ez volna a tulajdonképpeni folytatása az előző rész 11–13 v.-ének, amely szerint a két szomszédos hegyről kell szétkiáltani az áldás és átok ígét. Liturgikus jellegű lenne ez a rész is, de látható, hogy az eredeti rövid, tömör, áldó, illetve átkozó mondatokat (pl. 3–6 v. és 16–19 v.) többszörösen kiegészítették, különösen az átkok sorát. E vonatkozásban ismét érvényesül a deuteronomista író intő hangja és szembetűnő hosszadalmassága.

Amint az említett textusokból látható, eredetileg volt bizonyos összhang az áldások és átkok között. A 3–6 v. főként a földművelő nép életéhez kapcsolódik, bár az őket érő áldás közvetve érinti a városlakókat is, éppúgy mint a terméketlenség átka (16–19 v.). Az utóbbit kiegészíti a dögvész, aszály, éhínség fenyegetése, a legfélelmezbetű képek rajzával (20–24 v.) – Az áldások második csoportja az ellenséges népek fölötti győzelmet, a szabadságot ígéri az Úr szent népének (7–10 v.). Ezzel szemben az átok vereséggel fenyeget, amikor holttestek ezrei maradnak a csatamezőn (25–26 v.). Ez utóbbi hosszas kiegészítéssel van ellátva, szemlélteve azt, hogy milyen szörnyű sors az, ha egy nép a hódító ellenség számára vet, tart állatokat, nevel gyermekeket, mert másé lesz az aratás, az elrabolt állat, a gyalázatnak kitett, sőt fogságba hurcolt családtagok (27–37 v.). – Az áldások harmadik szakasza a jólétben bővülködő életet festi, aminek netovábbja az, hogy a fölöslegről még kölcsönzésre is telik (11–14 v.). Ellentéte az az átok, hogy a természeti csapások következtében ínség következik és a nyomorúságba jutó nép idegen jövevények kölcsönére szorul (38–44 v.). Az átkok továbbfejlesztett leírása egyenesen a babilóni háborúk és fogság szörnyű időszakát idézi. A „vasjáróm” (48 v.) Jer 28:14-re emlékeztet, a saskeselyű hasonlata (49 v.) Ez 17:2–5-re. A városok ostroma, különösen Jeruzsálemé, a legdrasztikusabban írja le az éhínségnek a kannibalizmusig fajuló állapotát (52–57 v.), ami, hogy nem kigondolt dolog, hanem valóság lehetett, igazolja a JSir 4:10; sőt egy későbbi korban, a rómaiak által Kr. u. 70-ben ostromolt Jeruzsálemben is megtörtént ez (Josephus: A zsidó háború VI. 3., 4.). – Az átkok egyre tovább folytatása (58–64.65–68 v.)

a részben már látott szörnyűségek alapján is, szinte önkínzó lélekmarcangolással írja le a bekövetkező szörnyűségeket, amelyek között a legsötétebben hangzik az a kifejezés, hogy „öröme telik az Úrnak abban, hogy kipusztít benneteket... a földről, amelyet birtokba vettetek”. A teljes szétszóratás a világ minden tájára – ez volt a honfoglalásban adott áldás legfájóbb ellentéte (63–64 v.). – A történelem ismeretében megdöbbenve lehet látni, hogy a bibliai koron túl is hogyan és hányszor teljesedtek ezek az átkok. Két okból sem szabad azonban kívülről, vagy részvétlenül néznünk mindezt. Először azért, mert Istennek megvan a restauráló szándéka és ígérete ama reménység alatt, hogy Izráel „megkeményedése” elmúlik (Róm 11:1–5.25–29). Másodsor azért, mert az átok és a „példa”, amivé Izráel lett (25.37.46 v.) minden népet és főként felekezetet bünbánatra taníthat, amikor egyszer-egyszer Isten ostorát érzik magukon. 5 Móz. XXIX. RÉSZ

5 Móz. 29,1–28. Intés a szövetség megtartására.

Az áldásnak és átoknak a törvényekhez kapcsolt ünnepélyes megfogalmazása után két jellegzetes deuteronomista beszéd következik, közülük első a 29. r., amely ugyan egyoldalú retorikus formában, de egy szövetségekötést – vagy szövetség-megújítást – tartalmaz. Erre utal már a 28. r. utolsó verse is, amelyet nemcsak az előzőkre lehet vonatkoztatni, hanem a 29. r.-hez átvezető feliratnak is lehet tartani. A Móáb földjén kötött szerződés csak deuteronomista hagyomány, itt is inkább irodalmi, mint történeti jelentősége van. Viszont elnagyoltan bár, de megtalálhatók benne a szövetségi szerződések formai elemei, a történeti visszapillantás (2–7 v.), a szövetséges felek megnevezése (9–10 v.), a szövetség kétoldalú tartalma (8 és 11–12 v.), amelybe bele van foglalva még az átok szankciója is a szövetségszegés esetére. (E formai jellegzetességekkel kapcsolatban olv. Gen 15:7–21 és Ex 19:1–9 magyarázatát). – A szövetség tartalmából külön ki van emelve és továbbelemezve az Úrhoz való hűség kötelezése, illetve a bálványtisztelet tilalma. Az idegen istenek imádoit kiirtja az Úr, mert nem hagyja, hogy mint mérges növényt hajtó gyökér (17 v.) éljenek országa földjében, mérget és halált terjesztve maguk körül (15–20 v.). A deuteronomista íróra jellemző, hogy olvasóit igyekszik egyidejűvé tenni a múlt eseményeivel (vö. 5:2–3), s nem törődik azzal, hogy pl. a Móáb földjén tartózkodó generáció már nem tekinthető azonosnak az Egyiptomból kiszabadult néppel (15–16 v. – vö. 7:18–19 stb.). Ennek az ábrázolásnak a szándéka az, hogy bevonja a szövetség körébe és tanítsa az „átokkal is fenyegető szövetség” iránti felelős hűségre a további nemzedékeket is (14 v.). E tanításhoz hozzátartozik még az is, hogy ha majd később, csapások láttán feltámadnak a miért kérdések, meg lehessen adni az egyenes választ: az az átok teljesedik be, amelyre egykor figyelmeztetett a szövetséget szerző Isten, amikor a bálványimádást megtiltotta választott népének (21–27 v.). A bölcselő jellegű 28 v. összefoglalja az elmondottakat. A „titkokat” (talán a jövő dolgait) csak az Úr ismeri, de Ő kijelentette, részletesen megismertette akaratát, törvényeit az emberekkel. Feladatainkat tehát ismerjük, ebből következően pedig a velünk és körülöttünk történő dolgok világos magyarázatát is, összefüggésben a szövetség iránti engedelmisséggel vagy engedetlenséggel.

5 Móz. XXX. RÉSZ - 5 Móz. 30,1–20. Az élet és a halál útja.

Az áldás és átok kijelentéséhez még egy másik tanító beszéd is tartozik e részben, amely három egységből tevődik össze. Az 1–10 v. azt mondja el, hogy az átok nem az utolsó szava Istennek. A szövetségszegés ugyan súlyos ítélettel járhat együtt, de nem annyira, hogy ne volna belőle kivezető út; az eredeti szövetségi egyensúly helyreállítható, s ennek a feltétele a megtérés (2 v.). A „megtér” ige a héber nyelvben (súb) nem mindig csak a visszafordulást, az elhagyott útra való visszatérést jelenti, hanem gyakran azt is, hogy valamit ismételtén, újra csinál az ember (vö. Gen 30:31; 43:2). Így a megtérésnek megvan az a következménye is, hogy újra kezdődik az életnek az elmúlt, elvesztett szépsége. Ilyen értelemben használja a súb igét Istenrel kapcsolatban a 9b v., visszamutatva a 28:63-ra:

„Újra öröme telik az Úrnak abban, hogy jót tegyen veled.” S ezzel együtt valami szép szimmetriában visszatér mindaz, ami áldás ígérete volt, de olyan félelmesen torzult az ellenkezőjére az átkok során. A szétszórtságából összegyűjti népét az Úr, visszatér az első szeretet kora a szív megszentelésében (vö. 10:16). Izrael újra engedelmesen hallgat Urának szavára (vö. Ex 19:5), az Úr pedig újra bővülködővé teszi népét (vö. a 28:4 áldás-ígéretével). A szövetség és az új (megújított) szövetség között folyton ezek az állomások váltakoznak: bűn – ítélet – megtérés – visszafogadás. Valamennyi prófétánál megtalálható motívumok ezek, de csak annak a számára válnak unalmassá, aki nem érezte maga is a visszafogadó kegyelem jóságát és meg nem értette, hogy Istennek nem az az öröme, ha a bűnös elvész, hanem ha megtér bűnös útjáról az életre (Ez 18:23; vö. a legszebb újszöv.-i példázatokkal Lk 15. r.-ben).

A 11–14 v. alapjelentése az, hogy az Úr törvényei könnyen megérthetők, igazságuk kézzelfogható, hiszen az ember és a társadalom javát akarják. Archaikusnak tartott hasonlatok (12–13 v.) fejezik ki, hogy nem kell azoknak az ismeretért a világ végére, vagy egy más szférába menni, Isten a szívébe írta azokat az embereknek (az új szövetség egyik jellemzője, Jer 31:33). Pál apostol Krisztusra céloz, amikor ezt a textust idézi „a hitből való igazság” jellemzésére és remek applikációt fűz a szájunkba és szívünkbe adott ige gondolatához Róm 10:10-ben.

Az áldás és átok, az eltaszítás és megbocsátás roppant érzelmi hullámváltozását egy egyszerűségében is bölcs ellentét-párban foglalja össze a tanítás: mindebben elénk van adva az élet és a jó, de a halál és a rossz is (15–20 v.). Az ember szabadon választja meg életének az útját és itt a két választási lehetőség között Istennek az életet akaró törvényei is „keskenyítik” az utat (Mt 7:13–14). Félre nem érve a mondottakat, a törvény által való megigazulás lehetetlenségének a theologiai gondolata alapján, mégis az a valóság, hogy előttünk áll a két út, az életre és a halálra vívő egyaránt és választásunktól függ, hogy milyen célhoz érünk. A deuteronomista adhortáció következetesen mondja, hogy „válaszd hát az életet!” – aminek a jutalma Izrael kézzelfogható életében úgy ábrázolódik ki, hogy sokáig lakhat az ígéret földjén.

5 Móz. XXXI. RÉSZ - 5 Móz. 31,1–30. Józsué lesz Mózes utódja. A szövetség ígéje mint élő tanú.

A 31. r. két témával foglalkozik, váltakozva folytatva majd egyiket, majd másikat. Kiindulópontja mindegyiknek Mózesnek az a tudatos érzése, hogy közeledik élete vége, s a jövőre tekintettel teszi meg intézkedéseit. Ezek közül az első Józsuének a kijelölése utódjául, ő fogja majd népe élén véghezvinni a honfoglalás feladatát (1–8 v. – olv. Num 27:12–23 magyarázatát). – A másik téma a szövetség állandó tudatosítása Izraelben, amit a 9–13 v. úgy ír elő, hogy minden hetedik évben, a sátoros ünnepen föl kell olvasni az ünnepre összejött gyülekezet előtt „ezt a törvényt”. Ennek az előírásnak az alapján vélik azt mai ószöv.-i tudósok (pl. A. Weiser), hogy volt egy rendszeres szövetség-megújító ünnep, amikor Izrael népe ismételten elkötelezte magát a szövetség és a törvények megtartására. A két témát idővel fokozatosan bővítették. A Józsuéra vonatkozó 14–15 és 23 v. talán egy régebbi hagyománykörből való (a Kijelentés sátora előtt lebegő felhőoszlop emlékeztet Ex 33:7 skv.-ra). A tartalom azonban ugyanaz, mint az előzőekben, a vezetős szerep átruházása és egy Józsuéval kapcsolatban sokszor megismétlődő ige: Légy erős és bátor!

A 16–22 v. több tekintetben előremutat. Régóta emlegetett gondolat szerint Isten előre tudja, hogy Izrael szövetségsgazó, bálványimádó lesz, ítéletet hív ki maga ellen. Erről fog szólni a 32. r.-ben levő „Mózes éneke”, amely hangsúlyozza Istennek azt az örök szeretetét, hogy előre látta ugyan népe hűtlenségét, Ő maga mégis hú maradt esküjéhez és az ígéret földjére bevezetette Izraelt. A 24–29 v. elmondja azt, hogy a törvénykönyvet a szövetség ládája mellé helyezték el, hogy annak a világos beszéde tanuskodjék a bűnbe

tévedők ellen. A legemelkedettebb hangú prófeciákból kölcsönzi a képet az író: „Két tanút” (vö. 19:15) állít az Úr, az eget és a földet (vö. Ézs 1:2), amelyek előtt nem marad titokban semmi. Keserű előrelátások ezek, de pesszimiztának látszó hangjuk mellett is annak a bizonyosságai, hogy az Úr nem mond le népéről és a kiválasztásban tervbe vett üdvakaratáról.

5 Móz. XXXII. RÉSZ - 5 Móz. 32,1–43. Mózes éneke.

A Mózes éneke címet viselő zsoltár egy nagyszabású tanítóköltemény, amelyben dominál a deuteronomista történetábrázolás. Egymás mellett áll az Úrnak, mint Izrael Kősziklájának a hűsége, jósága és Izraelnek a hűtlenné válása. Isten megsemmisítő haraggal felelne erre, ha nem volna benne nagyobb a kegyelem, mint az ítélet, sőt isteni gondolatai nem vennék számításba azt is, hogy a pogány népek hajlandók volnának a saját erejüknek tulajdonítani, amikor az Úr kiszolgáltatja nekik népét. Pedig az Úr akarata az, hogy ítéletében a gőgös nemzetek eltűnjenek, választott népe pedig megigazultan éljen tovább. – E hatalmas ívelésű költemény bővülködik poétikai szépségekben, nyelve azonban nem olyan archaikus veretű, mint pl. a Debóra-énekéé, vagy némelyik régi zsoltaré. Amellett számos prófétai gondolattal találkozunk benne; van, aki úgy értékeli, mint „a prófétai theologia bizonyos mérvű kompendiumát” (Cornill). Szerzőségére nézve a vélemények a legszélsőségesebbek, Mózesről kezdve a fogság utáni korig. A költemény gazdag szóincse szinte lehetetlenné teszi keletkezésének pontos meghatározását, mégis tartalmának az áttekintéséből legszembeűnőbbek a deuteronomista pragmatikus gondolatok és a korai próféták hatása, úgy hogy nagy valószínűséggel még a fogság előtti időre, talán Jeremiás korára lehet tenni a keletkezését.

Az 1–2 v. költői bevezetése után a 3–4 v. az Úr hűségét és igazságos voltát magasztalja, az 5–6 v. viszont Izráelt elfajult, esztelen népként mutatja be. Ez a Deuteronomium bevezető prédikációból ismert ellentétes kép, aminek a részletezését – költői módon – a továbbiak fejtik ki.

Ósi emlékként öröklődhetett Izraelben apáról-fiúra az, hogyan választotta ki Izráelt a népek közül az Úr. (A 8 v. magyarázati problémája az, hogy a Magasságos hogyan osztotta szét a népeket „Izrael fiainak száma szerint”). Több régi fordítás Izrael fiai helyett „istenfiakat”, azaz isteneket olvas, amelynél egy olyan politheista eszmére lehet gondolni, hogy minden népnek megvan a nemzeti, védő istene. Az Ósz-ben néhányszor előforduló, de elég nehezen elviselhető gondolat. A héber szövegváltozat úgy magyarázható, hogy a Gen 10. r. szerint összesen 70 népcsoport élt Palesztína látótávolságán belül, Gen 46:26–27 szerint pedig ugyanennyi volt a Jákóbbal Egyiptomba átköltözöttek száma). – Költői kép az, hogy az Úr a pusztában „talált rá” Izraelre (Jer 2:2; Hós 13:5), azaz ott kötött vele, mint néppel szövetséget és oltalmazta és táplálta a pusztában csodás módon. Az erre vonatkozó költői hasonlatokat a valóságot messze túlszárnyaló felsőfokban írja le az ének költője (10–14 v.). A messzemenő gondviselés eredménye azonban ellenkező lett, mint ami várható lett volna. Jesurún (Izrael költői neve, összefüggésben a jásár = „igaz, helyes, egyenes” szóval) elhagyta Istenét, „új isteneknek” áldozott, amelyeknek kultuszát Kánaánban ismerte meg (15–18 v.).

A megérdemelt isteni harag- és ítélet-megnyilvánulás részletei (19–25 v.) különböző prófétai ítéletmondásokból ismertek (pl. Ézs 8:17; Jer 2:5; 9:20; Ám 7:4; Hab 3:5). – A 26–33 v. azonban Isten csodálatos megfontolásáról szól. Ő látja a pogány népek elbizakodottságát (olv. Ézs 10:5 skv.), akik nem látják, hogy csak azért kergethet egy ember ezeret (vö. Lev 26:8 hasonlatával), mert az Úr „eladta” őket, mint a rabszolgákat ellenségeiknek (tipikus deuteronomista kifejezés, vö. Bír 2:14; 3:8). Az erősen képletes 32–33 v. a hatalmaskodó ellenség elbánására vonatkozik, párhuzamba vonható talán azokkal a prófeciákkal, amelyek szerint egy népnek a harag poharát kell kiürítenie.

Mindezeket az Úr számontartja és végül Ő fizet meg a népe fölött hatalmaskodóknak, ezzel bizonyítva, hogy Ő az egyetlen Isten és nincsen más rajta kívül (34–42 v.). Ez a részlet azokhoz a próféciákhoz hasonlít, melyek szerint az Úr megelégteli a népek közt dúló háborúkat és maga vet véget azoknak valamilyen módon. – A 43 v. doxológiával zárja be ezt az inkább prófétai-bölcselelő, mint liturgikus zsoltárt.

5 Móz. 32,44–52. Mózes megláthatja az ígért földjét.

Az intő szavak után mégegyszer megismétlődik az az ígért, hogy Mózes a Jordánon túlról, közelebről a Nebó-hegyéről végigtekinthet azon a panorámán, amelyet Nyugat-Palesztina látványa nyújtott, némi kárpótlásul azért, hogy ő maga nem kelhetett át az ígért földjére (vö. Num 27:12–14).

5 Móz. XXXIII. RÉSZ - 5 Móz. 33,1–29. Mózes áldásai Izrael törzseire.

Ebben a részben még egy hosszabb költői szakasz olvasható, Mózes szájába adva. A költemény törzsét a 6–25 v. orákulum-gyűjteménye képezi, Izrael törzseinek a sorsáról, jövődjéről. Műfaj szerint egészen hasonló a Gen 49. r.-ben foglalt „Jákób áldásai” gyűjteményéhez. Tartalma azonban annyiban különbözik, hogy az egyes mondások teljesen függetlenek a néhai Jákób-fiak személyes életemlékeitől, csak a törzsek történeti helyzete áll előtérben. – Az orákulum-gyűjteményt kiegészíti és ezzel szinte zsoltárrá formálja egy emelkedett hangú theofánikus bevezető rész (2–5 v.) és egy ugyancsak nagy költői magasságokat érintő befejező rész (26–29 v.), mindkettő a kiválasztott Izrael (költői néven Jesurún az 5 és 26 v.-ben; vö. 32:15) dicső sorsát magasztalja, amelyet szeret az Úr, védelmezi és táplálja „a gabona és must földjén” (28 v.). Formailag feltűnő az, hogy míg a bevezető és befejező szakasz tartalmilag kb. ugyanazt fejezi ki, mégis a bevezetés tele van szövegkritikai problémákkal, amelyeknek egy része csak korrekciókkal hidalható át, a befejezés viszont simán olasható hibátlan szöveg. Ez a körülmény a költemény kiegészülés-szerű létrejöttét mutatja; az egésznek a legarchaikusabb részlete a bevezető 2–5 v.

Az orákulum-gyűjtemény keletkezésének a helyét nem nehéz megmondani, ha egy pillantást vetünk a Júda (7 v.), illetve József törzsére (13–17 v.) mondott áldások terjedelmére és tartalmára. Minden bizonnyal északon, a józsefi törzsek körében formálódtak ezek az áldó-mondások, mégpedig nem is nagyon kései időben, mert az egyik legterjedelmesebb és magasztaló jellegű mondás Lévi törzséről szól, mint amely az összes papi kiváltságok birtokosa az egész nép élén, s kétséges, hogy a kettészakadás utáni időben aktuálisan hangzott volna-e ott egy ilyen magasztalás.

Az első áldás-kívánás Ruben törzsére azt az óhajt tartalmazza, hogy „éljen és ki ne haljon” (6 v.). Utal Ruben törzsének kritikus helyzetére azon a területen, amelyre Móáb népe is igényt tartott (vö. Num 21:21–35 magyarázatával). – A júdáról szóló mondás meglehetősen jellegtelen (7 v.), hiányzik a Gen 49-ben emlegetett uralkodói kiváltság, ellenkezőleg ilyen mondattal találkozunk benne; hogy „vigyed őt vissza népéhez”! Az újabb magyarázók hajlandók az egészet Júdának arra az izoláltságára vonatkoztatni, amelyben a bírák korában élt, földrajzi és politikai okok miatt (vö. pl. Bír 1:19). Simeon törzse hamar beolvadt Júdába, úgy hogy a költemény már meg sem említi. – Lévi törzse a papi kiváltság áldását kapja: a kijelentés közvetítését (az urim és tummin által, 8 v.), az Úr törvényeire való tanítást és az áldozati kultusz végzését (10 v.). Az orákulum azzal emeli ki Lévi törzsét, hogy az hűséges a próbatételek idején. A 8 v. ugyan a Masszá és Meribá vizeinél történeteket említi példa gyanánt (vö. Ex 17:1–7), a 9 v. szóhasználata viszont bizonyára az aranyborjú történethez kapcsolódva (Ex 32:26–29) mutatja be az Úr iránti hűségüket, amely nem volt tekintettel semmiféle rokoni vagy baráti kapcsolatra. – Benjámín az Úr kedvence (12 v.). Majdnem úgy szól róla a leírás mintha itt az Úr lenne Jákób helyében,

aki egykor féltve dédelgette legkisebb fiát. (A kép merőben más, mint Gen 49:27-ben, sőt a Bír 19–21. r. sötét története sem vet homályt az itt bemutatott Benjámintörzsré.)

A József törzsré mondott áldás a természet leggazdagabb ajándékait sorolja fel, amelyeket bőven ad a termőföld, szinte kozmikus érlelő erővel. József testvéreinek a „názir”-ja, uralkodói ékessége, közülük a legkiválóbb. A hatalmas szarvaival öklelésre kész bölény hasonlatát lásd Num 23:22; 24:8-nál. Az áldás-sorozatban kétségkívül ez a legtartalmasabb, József vezető szerepét emeleli ki, amelynél némileg archaikus jellemvonás az, hogy „Józsefről” beszél, s csak a végén teszi hozzá, hogy mindezek Efraimra és Manasséra vonatkoztatandók.

A többi mondások jóval rövidebbek. Zebulón és Issakár törzsről ki van emelve, hogy bőségben élnek, a tengerpart közelsége révén (18–19 v.), a vendégeskedésre utalás talán a főníciaiakkal való barátságra céloz, akiktől a tengeri kereskedelem sok ritka értékét szerezhették meg. – Gád törzset jóllakott oroszlánhoz hasonlítja a mondás, magának a törzsnek a Jordánon túl szép örökség jutott. (A 21 v. valószínűleg a Num 32. r.-ben leírt egyezkedésre utal). – A Dánról szóló rövid mondás (22 v.) szintén az oroszlán hasonlatát használja és Dán törzset Básánhoz kapcsolja, ami a Bír 17–18 r.-ben leírt elvándorlás utáni időre mutat. – Naftáli áldása szép, bár általános (23 v.), legkonkrétabb az utolsó sor, hogy „övé lesz a tenger és a déli vidék”. Valószínűleg a Galileai-tengerre és a tőle délre húzódó síkságra gondolhatunk itt. – Végül Ásér, a „szerencsés” törzs kerül sorra (24–25 v.), amelyikről már Gen 49:20 is azt írta, hogy bőven van élelme, királyi csemegéket szolgáltat. A bőség kifejezője itt az a jelző, hogy olajban fűroszti a lábát.

Az egész orákulum-sorozat végül az egész Izráelre nézve summázódik. Ez a nép az Úr áldottja, amelyhez hasonló nincs több a földön (vö. 4:31–34).

5 Móz. XXXIV. RÉSZ - 5 Móz. 34,1–12. Mózes halála.

A Mózes áldásai közbevetése után a prózai elbeszélés visszatér a 32:44–52-höz, hogy ama sokszor idézett hagyománynak, mely szerint Mózes halála előtt végigtekinthet az ígéret földjén, egy utolsó elmondásával pontot tegyen Mózes élettörténetének, valamint az egész Pentateuchosnak a végére. Az 1–4 v. szól arról, hogy Mózes a Nebó-hegyéről hogyan pillanthatott végig északtól délig Kánaán egyes földrajzi tájain.

Ez után a boldog pillantás után írja le a szentíró Mózes halálát, eltemetését és meggyászolását. Mindezek meglehetősen rövidre szabott konvencionális tudósítások, amelyeket még kiegészít a Józsué utódlásáról szóló mondat is (a 9 v. természetesen hivatkozás Num 27:18-ra). – Mózes halálával kapcsolatban van egy feltűnő, éppen ezért a hagyomány és az exegézis számára nyitott terület: sírhelye ismeretlen volt már a szentíró korában is. Ebből a naív hagyomány a 6 v. egyes-számú állítmánya alapján azt a következtetést vonta le, hogy maga az Úr temette el hűséges szolgáját, sőt az intertestamentális irodalom még csodásabb dolgokat írt le Mózes élete végéről és mennybe kerüléséről. Az említett állítmány azonban az általános alanynak is a kifejezője: „És eltemették őt a völgyben...” – A 10–12 v. azután a maga módján értékeli Mózes nagy prófétai egyéniségét, kiváltságos küldetését és a rábízottak véghezvitelét – mindezekben azonban Mózesnek nem valami apotheozisa fejeződik ki, hanem éppen „az Úr szolgájának” e földön elvégzett munkájának a dicsérete. Hangsúlyozza viszont az értékelés, hogy a próféták közt a legnagyobb volt, aki szinte közvetlen közelségben élt az Úrral és Isten ígéreteiben világosan látta a jövőt, amely az ő számára a nem látott dolgok bizonyos valóságát jelentette. Az Úrral való eme hitbeli kapcsolat tulajdoníttatott neki is igazságul (Gen 15:6), és ez segítette át a kezdeti félelem, vagy az esetenkénti megfáradás krízisein. Egyébként maga az Úr volt az, aki nemcsak elküldte őt (11 v.), hanem erőt is adott küldetéséhez. A Pentateuchos „erős embere”, az Exodustól kezdve kétségkívül Mózes, de úgy, hogy mögötte ott látjuk mindvégig az erős Istent.

