

EGYMÁSNAK ELLENTMONDÓ IDENTITÁSMODELLEK ÉS A TÓRA KÖZZÉTÉTELE A PERZSA IDŐSZAKBAN

Thomas Römer
Collège de France Paris, Université de Lausanne

BEVEZETÉS: A PERZSÁK POZITÍV SZEMLÉLETE A HÉBER BIBLIÁBAN

Ha elolvassuk a háromrészes Héber Bibliát, az a benyomásunk támadhat, hogy az a perzsa időszakkal véget is ér. A *Neviim*ben Aggeus, Zakariás, Malakiás, a tizenkét próféta utolsó könyve a perzsák korában játszódik, a *Ketubim* pedig a legtöbb héber kézirat szerint a perzsa királynak a Templom újjáépítését lehetővé tevő engedélyével és a Jeruzsálembé való visszatérés felszólításával zárul: „Így szól Círusz, Perzsia királya: Az Úr, az ég Istene nekem adta a föld minden országát. Ő parancsolta nekem, hogy templomot építsek neki a Júdában fekvő Jeruzsálemben. Aki közületek az ő népéhez tartozik, azzal legyen vele az ő Istene és térjen haza!” (2Krón 36,23).

Úgy tűnik, Deutero-Izajás könyvében Círusz arra jelöltetett ki, hogy helyreállítsa Júdát és ösztökélje a babiloni diaszpórát, hogy hajtsák végre *alijájukat*, vagyis térjenek vissza hazájukba. Érdekes, hogy a *Ketubim*nak ez a „nyitott befejezése” nem tartja tiszteletben a kronológiát, mivel a Jeruzsálemnek és templomának helyreállításáról szóló történetét, valamint a Törvény kihirdetését elolvashatjuk Ezdrás és Nehemiás könyvében, amely a Krónikák könyve előtt található.

Lehetséges, hogy a Krónikák könyvét később írták, mint Ezdrás és Nehemiás legrégebbi részeit, talán a hellenisztikus időszakban, ahogy azt WELTEN és más kutatók is felvetették.¹ Mégis érdekes, hogy nincsenek közvetlen utalások a görög időszakból való eseményekre.

Ugyanez igaz a későbbi prófétákra is. Több európai kutató érvelt úgy, hogy sok próféta könyv legutolsó redakciójára a hellenisztikus időszak alatt került sor,² és hogy Jónás könyvét is ekkor írták, de a redaktorok itt sem tesznek egyértelmű utalást az időre. Ezt összehasonlíthatjuk a Talmudban olvasható gondolattal, miszerint a prófétálás a perzsa időszakban végetért.³

A perzsa időszak nyilvánvalóan a végzetek beteljesülésének tekinthető. Ez jól illeszkedik ahhoz a tényhez, hogy a perzsa királyok és a Perzsa Birodalom a Bibliában soha nem utálatos vagy elítélt, mint az egyiptomiak, az asszírok és a babiloniak. Lehetséges, hogy voltak néhányan a perzsák közül, aki helytelenül cselekedtek, ahogy Eszter könyvében is olvassuk, ám áskálódásaik megghiúsultak, a perzsa király pedig a zsidókra való tekintettel kedvezően járt el.

Még ha kevés Biblián kívüli bizonyíték is van a Tóra közzétételének magyarázatául szolgáló ún. „birodalmi engedély” elméletéhez, tény, hogy a Tóra kihirdetéséről szóló bibliai beszámolók úgy mutatják be Ezdrást, mint aki az akhaimenida uralkodó akaratával összhangban cselekszik. Az Ezd 7 szerint Ezdrás a perzsa király rendeletére kapja a megbízást, hogy kiadja a Törvényt, amely egyben Ezdrás Istenének törvénye és a perzsa uralkodó törvénye (28. vers), valamint Ezdrás Istene a menny istene is (23. vers: **שמיים אלה**).

Amenyiben Ezdrás megbízólevele a korai hellenisztikus korból való alkotás, ahogy GRÄTZ érvelt,⁴ úgy sokkal érdekesebb, hogy egy olyan kísérletre világít rá, amely azonosítja Ezdrás törvényét a Törvénnyel vagy legalábbis a perzsa király akaratával.

Mi az oka annak, hogy a perzsákat rendkívül pozitívan szemlélik? A válasz kettős. Először is a júdeaiak „felszabadítóként” tekintettek rájuk, mivel

¹ PETER WELTEN: *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1973; THOMAS WILLI: *Chronik. Vol 1. 1 Chronik 1,1–10,4*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2009.

² Lásd például: ODIL HANNES STECK: *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991.

³ Babiloni Talmud, *Szahnedrin* 11a: „Rabbijaink tanították: Az utolsó próféták, Aggeus, Zakariás és Malakiás halála óta [a próféta sugalmazás] Szentlelke eltávozott Izraelből”. *Baba Batra* 12b: „Attól kezdve, hogy a Templomot lerombolták, a prófétáktól megszűnt a prófétálás és a bölcseknek adott.”

⁴ SEBASTIAN GRÄTZ: *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26*, de Gruyter, Berlin – New York, 2004.

legyőzték a babiloniakat, akik lerombolták a Templomot és elhurcolták a lakosság jelentős részét. Másodszor a perzsák nyilvánvalóan rendkívül szabadelvűek voltak a Birodalomba betagozódott nép belső ügyeivel kapcsolatban mindaddig, amíg az lojális volt és fizette az adót.

A júdeai értelmiségiek tekintélyes rétegének perzsabarát magatartása kimutatható az Kr. e. 587-ben bekövetkezett eseményekre adott különböző reakciókban, amiket a perzsa kor elején jegyeztek le, és amit „krízisirodalomként” lehetne címkézni.

A HÉBER BIBLIA EREDETE:

REAKCIÓ A TEMPLOM ÉS AZ ORSZÁG ELVESZTÉSÉNEK KRÍZISÉRE

Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen auf einem Topos moderner Zeiterfahrung című könyvében STEIL megvizsgálja a krízis fogalmát a francia forradalom kapcsán, és MAX WEBER munkája inspirálta terminológiát használva a következőképpen vázolja fel a krízisre adott három reakciót:⁵

	<i>Próféta</i>	<i>Pap</i>	<i>Mandarin</i>
<i>Helyzet</i>	marginális	a korábbi hatalom képviselője	magasrangú hivatalnokok köre
<i>Legitimáció</i>	„személyes tudás”	hagyomány	intellektuális képzés
<i>A krízis szemantikája</i>	jobb jövő utáni remény	visszatérés a mítikus eredethez	történelemírás
<i>Hivatkozás</i>	utópia	mítosz	„történelem”

A „prófétai” hozzáállás a krízist egy új korszak kezdetének tekinti. Ennek a nézetnek a képviselői azok az emberek, akik némileg a társadalom peremére szorultak, ennek ellenére tudják közölni véleményüket. Mondanivalójukat személyes inspirációra hivatkozva legitimálják. A „papi magatartás” az összeomlott társadalmi, politikai és vallási struktúrák képviselőinek álláspontját tükrözi. Szemléletük a krízis leküzdésében az, hogy felértékelik a „kezetek” idejét és az Isten adta intézményeket, amelyek az isteni akaratot közvetítik. Az ún. „mandarinpozíció” magasrangú hivatalnokok álláspontját fogja össze, akik megpróbálnak felépíteni egy diskurzust, hogy megértsek a krízis betörését. Töreksenek arra is, hogy megtartsák korábbi kivált-

⁵ ARMIN STEIL: *Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Leske und Budrich, Opladen, 1993. Lásd még THOMAS RÖMER: *L’Ancien Testament. Une littérature de crise*, RTP 127 (1995) 321–38.

ságaikat egy olyan történetírás megalkotása révén, ami rámutat a korábbi struktúrák kudarcának okaira, és ez olyan színben tünteti fel őket, mintha a „történelem” szakértői lennének.

Érdekes, hogy STEIL a Bibliára való hivatkozás nélkül alkotta meg ezt a terminológiát. Rendkívül hasznos modellnek tűnik számomra ahhoz, hogy láthatóvá tegyem az 587 utáni identitások létrejöttét a különböző értelmiségi csoportokban.

Ahogy az ókori közel-keleti szövegekben láthatjuk, főleg két módja van a katonai csapások magyarázatának. A nemzet istene megharagudott a népére és elhagyta őket (Mésa-sztélé, Erra költeménye), vagy a nemzeti istenséget legyőzte a megszállók erősebb istene (asszír propaganda, vö. 2Kir 18). Az első modellt a prófétai szövegekben találjuk, míg a másodikat különbözőképpen tagadják a „mandarinok” és a „papok”.

A KORAI PERZSA IDŐSZAK PRÓFÉTAI BESZÉDE

Izajás könyvének 40–55. fejezetei talán eredetileg (névtelen személy alkotásaként) üdvprófeciák független gyűjteményeként születtek a babiloni időszak végén vagy a perzsa kor kezdetén, amit aztán később hozzáillesztettek Izajás tekercséhez. Akárcsak a „deuteronomisták”, Deutero-Izajás is úgy tekint Jeruzsálem bukására, mint az isteni harag jelére, ami arra indítja JHWH-t, hogy elrejtőzzön és ne avatkozzon be népe javára: „megharagudtam népemre, megfosztottam szentségétől örökségemet” (Iz 47,6). Ez az elképzelés nagyon közeli a Nabonidus-felirathoz, ahol Harran és Sîn szentélye pusztulásának magyarázata a következő: „Sîn, az istenek királya, megharagudott városára és templomára, és felment a mennybe, mire a város és a nép elhagyatott lett.”⁶

Assur-ah-iddína egyik felirata is a fogságot az isteni haraghoz kapcsolja, de hangsúlyozza, hogy az istenség gyorsan elfordult a haragtól a könyörület felé: „Ezt látva, az istenek Enlilje, Marduk haragra gerjedt. Dühös lett és azt a gonosz tervet eszelte ki, hogy szétszórja az országot és népét... Bár 70 évet írt, hogy annyi lesz eltávolodásának ideje, az irgalmas Marduk gyorsan megnyhült, megfordította a numerikus szimbólumok rendjét, és elrendelte a benépesítést a 11. évre.” (Assur-ah-iddína-felirat)⁷

Hasonlóképpen a deutero-izajási szövegek is azt állítják, hogy JHWH haragja nem tart sokáig (Iz 54,7–8: „Igaz, elhagytalak egy röpke pillanatra, de

⁶ Harran-felirat, idézet helye: James B. Pritchard (ed.): *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1969, 560–562.

⁷ Idézet SIMO PARPOLA: *Assyrian Prophecies*, Helsinki University Press, Helsinki, 1997 után.

most nagy irgalommal visszafogadlak. Amikor haragom fölgerjedt, egy pilanatra elrejtettem előled arcomat. De most örökre szóló irgalommal megkönyörülök rajtad. Az Úr mondja ezt, a te Megváltód.”), és ez alkalommal határozottan véget vet a haragnak. A krízis fordulópont egy új teremtés felé, Cirusz érkezése pedig a messiási korhoz hasonlatos.

Érdekes az Iz 40–55 szerzőjének (szerzőinek) magatartása, amivel átveszi(k) a Cirusz-henger hivatalos retorikáját, hogy meghirdesse (meghirdessék) vele és általa JHWH messiását Izrael és a világ számára.⁸

<i>Cirusz-henger</i>	<i>Deutero-Izajás</i>
¹² Ő (Marduk) fogta meg Cirusz kezét	45,1: Ciruszhoz, akinek megfogja a jobbját
és nevéen szólította őt	45,3: Én vagyok az Úr, Izrael Istene, aki neveden szólítalak.
¹³ Ő tette, hogy Qutu földje és a médek összes csapata leboruljon lába elé	45,1: hogy színe előtt meghódoltassa a nemzeteket
amíg ő jogban és igazságosságban pásztorolta a fekete fejű embereket	44,28: Én mondom Cirusznak: Pásztorom vagy!
¹⁵ baráthoz és társhoz hasonlóan járt az oldalán Marduk	45,2: Előtted megyek
³² én gyűjtöttem összes az összes népeit és visszatérítettem őket településeikre	45,13: Én támasztottam Ciruszt... és minden útját elegyengettem. Ő majd felépíti városomat, és visszahozza száműzöttjeimet.

A perzsa uralkodót itt úgy dicsérik, mint JHWH-től küldött felszabadítót, akivel új jövő veszi kezdetét, amely – más szakaszok szerint – mindenkit arra késztet, hogy elfelejtse a „korábbi eseményeket”.

„Ezt mondja az Úr, aki utat csinált egykor a tengeren át, és ösvényt a nagy vizekben, aki kivezette a harci szekereket és a lovakat, az egész hatalmas sereget, amely elbukott és nem kelt föl többé, odaveszett és kialudt, mint a mécses lángja. Most már ne arra gondoljatok, ami régen történt, és ne a múlt dolgokra figyeljétek. Nézzétek: én valami újat viszek végbe, már éppen készülöben van; nem látjátok? Valóban, utat csinálok a pusztában, és ösvényt a járatlan földön. Dicsőíteni fog a mező minden vadja, a sakálok és a struccok, mert vizet fakasztok a pusztában, és folyókat a sivatag földjén, hogy inni adjanak népemnek, választottaimnak. A nép, amelyet magamnak alkottam, hirdetni fogja dicsőségemet.” (Iz 43,16–21)

⁸ http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/c/cyrus_cylinder.aspx

JEAN-DANIEL MACCHI szerint ezt a szakaszt a Kr. e. 5. vagy 4. században illesztették az izajási korpuszhoz.⁹ Az „első dolgok” (ראשונים) az isteni ítéletekre és főleg Jeruzsálem pusztulására utalnak. A szerző azt állítja, hogy nem éri meg többé visszaemlékezni, hiszen már elérkezett egy új korszak, és a múlta való emlékezés lapja most átfordult. Ez valójában egy antideuteronomista álláspont, mert – amint rámutatunk – a deuteronomisták számára Jeruzsálem bukása és a fogság áll teológiai reflexiójuk valódi középpontjában.

Ellentétben Deutero-Izajással, ahol egy új korszak követi a krízist, amit úgy kell értenünk, hogy hirtelen eljön, a prófétai könyvek jó része átment egy „esztatologikus” vagy „üdvösségközpontú” szerkesztésen, amely gyakran új, pozitív záradékot adott a tekercekhez. Ez arra utal, hogy a csapásorákulumok már bekövetkeztek, és a katasztrofális korszaknak egy jobb korba kell átfordulnia. Ez a helyzet például Ámosz könyvében, ahol az utolsó két vers meghirdeti JHWH népének helyreállítását az országukban; vagy ugyanilyen Joel könyve, amelyik azzal az ígérettel zárul, hogy Júda és Jeruzsálem örökre lakott lesz, és hogy JHWH a szent hegyen fog lakozni.

Elmondhatjuk, hogy sok prófétai könyvet esztatologikus szempontból felülvizsgáltak a perzsa korban. Ezt részben felfoghatjuk a paradicsomi állapotokat meghirdető Deutero-Izajás forradalmi kijelentésére adott reakcióként, amely végül nem valósult meg. Ellentétben a legtöbb prófétai könyvvel, amely jövőközpontú szemlélettel bír, a deuteronomisták „mandarin hozzáállása” továbbra is az isteni ítéletre és a fogságra összpontosít.

AZ ÚN. DEUTERONOMISZTIKUS TÖRTÉNETI MŰ ÉS ANNAK REVÍZIÓJA A PERZSA IDŐSZAK ELSŐ FELÉBEN

MARTIN NOTH elképzelése, miszerint a Deuteronomiumtól a Királyok könyvéig tartó könyvek egy történeti munkát alkotnak, amelyet nem sokkal az 587-ben bekövetkezett katasztrófa után (560 körül)¹⁰ írtak, több módosítást megélt és a közelmúltban elutasították, főleg a német kutatásokban. Sok kutató amellet érvel, hogy a „Deuteronomisztikus Történeti Mű” soha nem is létezett.¹¹ Itt most lehetetlen részletes megjegyzéseket tenni a jelen-

⁹ JEAN-DANIEL MACCHI: „Ne ressassez plus les choses d'autrefois!” Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, ZAW 121 (2009) 225–41.

¹⁰ MARTIN NOTH: *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (1943) 1967; az első rész angol fordítása: *The Deuteronomistic History*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.

¹¹ A vita jelenlegi állásának bemutatását lásd: THOMAS RÖMER: *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark – Continuum, London – New York, 2005, 27–43.

leg is zajló vitáról. Elég legyen csak azt mondani, hogy az elmélet ellenzői nem kínálnak alternatív megoldást a deuteronomiumi szövegek jelenlétére a korábbi prófétáknál. Sőt, az elképzelés a több látszólag véletlenszerű és nem kapcsolódó, deuteronomiumi gondolatot tükröző betoldásokról véleményem szerint nem hoz előrelépést a kutatásban, hanem egyfajta visszalépés WELLHAUSEN felé.¹² E tanulmányhoz nem szükséges megvitatnunk a Deuteronomisztikus Történeti Mű (DTM) kiindulópontjának kérdését, amely álláspontom szerint a Kr. e. 7. század végére helyezhető. NOTH-tal ellentétben hangsúlyozhatjuk, hogy az ún. DTM több kiadáson ment át, és hogy nem egyetlen szerző munkája volt, hanem írástudók iskolájából eredt. Most ennek a történeti műnek az utolsó redakcióira összpontosítunk, amely a korai perzsa időszakra helyezhető.

NOTHnak továbbra is igaza van abban, hogy a DTM a fogság etiológiájaként értelmezhető.¹³ A babiloni és a perzsa időszak deuteronomistái e tekintetben megfelelnek a STEIL által azonosított „mandarinhozállásnak”. A deuteronomisták csoportjába tartoznak a júdeai udvar magasrangú tisztviselői, akik (talán Babilonban) megkíséreltek kiadni egy átfogó történetírást annak megértésére, hogy miért történt a katasztrófa. Ésszerű magyarázatot akartak adni a fogságra, rámutatva, hogy bár a népet és a királyt állandóan figyelmeztették, de azok figyelmen kívül hagyták ezeket az intéseket. Többben felelősek a katasztrófáért: az egész nép, a (rossz) királyok vagy csupán Manassze egyedül, az összes király közül a leggonoszabb. Ez a sokszínűség magyarázható a DTM különböző redaktorainak feltételezésével. Értelmezhetjük ezt olyan kísérleteként is, amely különböző lehetőségeket sugall a fogság okaiként. Érdekes, hogy a magasrangú júdeai tisztviselők soha nem hibásak, valószínűleg azért, mert a DTM ebből a milióbból származik. Ha a DTM a fogság magyarázata, akkor teodíceá is egyben. Néhány prófétai könyvhöz hasonlóan (Deutero-Izajás, Jeremiás) a deuteronomisták kijelentik, hogy a fogság nem JHWH gyengeségének tudható be, hanem annak, hogy ő idézte elő a babiloni inváziót Júda megbüntetésére (2Kírá 24,3.20).

Érdekes, hogy DTM nem jellegzetes befejezéssel zárul, hanem egy rövid tudósítással, Jojahn király babiloni fogságból való elengedésével (2Kírá 25,27–30). Ez a „nyitott záradék” sok fejtörést okoz. NOTH szerint „ez a júdeai királyok sorsáról szóló beszámolóhoz tartozik”, bár „nincs semmi

¹² WELLHAUSEN úgy érvelt, hogy számos deuteronomikus kiadói módosítás van a Bírák, Sámuel és a Királyok könyvében, lásd: JULIUS WELLHAUSEN: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, de Gruyter, Berlin, (1899) 1963, 301.

¹³ MARTIN NOTH: op. cit., 122.

lényeges történelmi jelentősége”.¹⁴ Semmiképpen sem lehet úgy értékelnünk, hogy „új jövőt hirdet meg”.¹⁵ Ez valószínűleg rendkívül minimalista értelmezés, de tény, hogy a deuteronomisták fő célja a krízis kapcsán az volt, hogy magyarázatot adjanak a krízisre. Ugyanakkor találhatunk néhány kifinomult stratégiát a bukás utáni időszakban, ha rámutatunk Jójahin sorsának leírása és a Ter 37–50 (József), a Dán 2–6 (Dániel) és Eszter könyvének diaszpóranovellái közötti irodalmi párhuzamokra. Ezekben a szövegekben egy száműzött személy kikerül a börtönből és a király után a második ember lesz (2Kir 25,28; Ter 41,40; Dán 2,48; Eszt 10,3), és az új státusz elfoglalását jelzi a ruhák leváltása (2Kir 25,29; Ter 41,42; Dán 5,29; Eszt 6,10–11; 8,15). Mindegyik történet hangsúlyozza, hogy a deportálások földje olyan ország lett, ahol a zsidók élhetnek, sőt érdekes lehet az életük és karriert is befuthatnak. A 2Kir 25,27–30 verseket is hasonlóképpen lehet értelmezni: a fogság átalakult diaszpórává. Diszkréten ez a gondolat kerül elő a „nyitott záradék” stratégiáján keresztül. Ez azt mutatja, hogy a deuteronomisták elfogadták az új geopolitikai helyzetet és valószínűleg igyekeztek megbarátkozni a babiloni uralommal, majd később a perzsa uralommal.

A „folyamatos fogság” fogalma kimutatható a Jozija reformjairól szóló beszámoló revízióiban a perzsa időszakban (2Kir 22–23). A „megtalált” könyv fontosságát és annak nyilvános felolvasását, úgy tűnik, jól magyarázza az a kor, amikor a Templom romokban hevert, vagy még általánosabban a szórványhelyzet, amikor az országon kívül élő zsidóknak nehéz volt a jeruzsálemi szentély megközelítése. Érdekes, hogy Jozija reformja főleg a Templomnak a mindenféle kultikus szimbólumoktól való megtisztítását tartalmazza. A Templom kiürül, hogy legyen hely, ahol a könyvet a népnek olvassák. A templomi kultusz helyettesítését a tóraolvasással a 2Kir 22–23 fejezeteiben ideológiai megalapozásként is érthetjük, amely a zsinagógák kialakulása és a judaizmus „könyvvallásként” történő megalapítása mögött áll.¹⁶ Salamon templomszentelési imájának utolsó revíziójában (1Kir 8) a király új szerepet ad a felépített vagy újjáépített Templomnak: ez lesz a *qibla*. A deuteronomista redaktor lelki szemével látja, hogy JHWH meghallgatja az imákat az égből, de nem hozza vissza a népet a száműzetésből; ehelyett a de-

¹⁴ MARTIN NOTH: op. cit., 117.

¹⁵ MARTIN NOTH: op. cit., 143.

¹⁶ JEAN-PIERRE SONNET: Le livre „trouvé”. 2 Rois 22 dans sa finalité narrative, *NRTh* 116 (1994) 836–861; THOMAS RÖMER: Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On „Book-Finding” and Other Literary Strategies, *ZAW* 109 (1997) 1–11; FRANCOISE SMYTH-FLORENTIN: When Josiah Has Done his Work or the King Is Properly Buried. A Synchronic Reading of 2 Kings 22.1–23.28, in Albert de Pury et al. (eds.): *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, 343–358.

portálóknak megengedi, hogy együttérzéssel kezeljék őket. A םחך gyök ritka a DTM írásaiban;¹⁷ a legközelebbi párhuzamos hely a MTörv 30,3, amely szintén a perzsa időszak szövegéhez tartozik.

MTörv 30,3:	„Akkor jóra fordítja sorsodat Istened, JHWH, könyörül rajtad, és újra összegyűjt minden nép közül, amelyek közé elszórt Istened, JHWH.”
1Kir 8,50:	„Tedd irgalmassá hozzájuk azokat, akik fogságba viszik őket, hogy irgalmazzanak nekik!”

A MTörv 30-ban az isteni együttérés az országba való visszatérésre vezet, míg az 1Kir 8-ban együttérést vált ki az Izraelt meghódítókban azzal, hogy a száműzöttek idegen földön élhetnek. Ez a párhuzam kiemeli, hogy a DTM perzsa korabeli kiadása hogyan próbálja összekapcsolni a visszatérők és a Babilonban maradtak érdekeit.

VERSENGŐ EREDETMÍTOSZOK: KIVONULÁS VERSUS ÁBRAHÁM

A deuteronomista iskola ideológiája a babiloni *góla* érdekeit képviseli, azokét, akik Mezopotámiában maradtak és azokét, akik visszatértek. Ezért a deuteronomista iskola is beillesztette Mózes történetét a Kivonulás könyvébe, kiegészítve azt az ún. D-kompozícióval. A deuteronomisták szerint a kivonulás története mögött JHWH történetének Izraellel való megalapozása húzódik meg. A kivonulás és a honfoglalás története megerősíti a föld birtoklásának jogát a kolonizáció ideológiáján keresztül: JHWH hozta ki Izraelt Egyiptomból, ő hozza vissza az „igazi Izrael” tagjait Babilonból, akik újra birtokba veszik a földet.

Nehéz felbecsülni a deportált júdeai népesség százalékos arányát. Az „üres országra” és „teljes Júda” fogságba hurcolására vonatkozó gondolat, amely megtalálható a Királyok könyvének végén (2Kir 25,21: „Így Júdát messze elhurcolták hazájából.”), nem tükrözi a történelmi valóságot, ahogy arra már más bibliai beszámolók is, mint például a Jer 40–42 és a Siralmak

¹⁷ Könyörülő irgalom értelemben csak a MTörv 13,18-ban fordul elő, amely feltételezi az Ákán-történetet (Józs 7), és amely JHWH azon könyörületéről beszél, amely az utódok megsokasodásához vezetett. A 2Kir 13,23, amely említést tesz JHWH könyörületéről Izrael iránt az ósatyákkal kötött szövetsége miatt, egyértelműen beillesztés a Hazael örökléséről szóló elbeszélésbe, és egy posztdeuteronomista redaktortól eredhet, lásd THOMAS RÖMER: *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen, 1990, 387–388.

könyve is rámutattak.¹⁸ A legújabb régészeti kutatás Júda helyzetéről Kr. e. 597 után azt sugallja, hogy a júdeai népesség jelentősen lecsökkent.¹⁹ Ellentétben a korábbi becslésekkel, amelyek a számúzott júdeaiak hányadát alacsony százalékra becsülte, a jelenlegi kiadványok növelik ezt az arányt; a becslések jelenleg 20% és 60% között mozognak (ez egyébként azt mutatja, hogy a régészeti adatok értelmezése is lehet olyan spekulatív, mint az exegézis).²⁰

Egyértelmű, hogy ideológiai és talán gazdasági konfliktus is volt a babiloni *góla* és az országban maradt lakosság között. Az Ez 33,23–29 szövege a *góla* szemszögéből tükrözi ezt a konfliktust.

A szöveg egy *disputát* tartalmaz az ország (Jeruzsálem?) lakói ellen, akiket nem hurcoltak el fogságba, és akik igényt tartottak a földre.²¹ A szöveg e csoport követelésének idézetével indul.

„Az Úr ezt a szózatot intézte hozzám: »Emberfia, akik e romok között Izrael országában laknak, így beszélnek: Ábrahám csak egymaga volt, s birtokul kapta az országot. Mi meg sokan vagyunk, akik örökségül kaptuk az országot.«” (Ez 33,23–24)

Ezt az állítást hevesen visszautasította a próféta és további pusztulást jelentett be:

„Ezt mondd nekik: Így szól az én Uram, az Úr: »Életemre mondom, hogy akik a romok között vannak, fegyvertől esnek el, akik a mezőn vannak, azokat a vadállatoknak adom eledelül, akik pedig erődökben és barlangokban vannak, dögvészen halnak meg. Sivárrá és kietlenné teszem az országot, vége lesz gőgös erejének. Kopárak lesznek Izráel hegyei, nem jár rajtuk senki. Majd megtudják, hogy én vagyok az Úr, amikor az országot sivárrá és kietlenné teszem a sok utálatos dolog miatt, amit elkövettek.«” (Ez 33,27–29)

Az elutasítás a נחך gyök szójátékával él: ahelyett, hogy a földet adná a népnek, JHWH az ország lakóit halálra „adja” majd és a földet pusztulásra szánja. Ez utalhat az Kr. e. 597-ben deportáltak és az országban maradtak konfliktusára.

¹⁸ HANS M. BARSTAD: *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period*, Scandinavian University Press, Oslo, 1996.

¹⁹ ODED LIPSCHITS: *Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E.*, in idem – Manfred Oeming (eds.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, 19–52.

²⁰ Lásd például a különböző becsléseket LIPSCHITSNÉL (előző lábjegyzet) és ISRAEL FINKELSTEINNÉL: *The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods*, RB 117 (2010) 39–54; továbbá lásd a diszkussziót: RAINER ALBERTZ: *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Kohlhammer, Stuttgart et al., 2001, 73–80; angol fordítás: *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B. C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.

²¹ WALTER ZIMMERLI: *Ezekiel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969, 817.

A 25–26. versek, amelyek kultikus okait említik az ország lakói elleni isteni ítéletnek, hiányoznak a Septuagintából,²² és ezért valószínűleg egy későbbi hozzáadásról van szó.²³ Vitatott, hogy ezt az orákulumot magának Ezekiel prófétának kell-e tulajdonítani,²⁴ vagy egy „gólaszemléletű” redakció átdolgozta a próféta eredeti üzenetét,²⁵ hogy megerősítse azt az állítást, miszerint az első babiloni góla képviselte az igazi Izraelt. Még ha a szakasz egy későbbi redakció munkája is, eléggé hihető, hogy az Ez 33,24 egy nem deportált júdeai lakosság létező mondását idézi. A földre vonatkozó igényüket valószínűleg a fogságba hurcoltaknak címezték, ahogy ez nyilvánvaló a 11,14–18 párhuzamos szakaszában (az Ez 11,15 egy párhuzamos formulát tartalmaz, de mindenféle Ábrahámra tett utalás nélkül).²⁶

Az Ábrahámra tett utalás is különösen érdekes. Először is azt feltételezi, hogy ismert alakról van szó, amely egyértelműen jelzi, hogy a legősibb, Ábrahámra vonatkozó hagyományok nem a babiloni időszak találmányai. Másodsor „egyetlen”-ként (אחד) mutatja be. Ez az adverbium ellentétet képez a רבים főnévvel. Említésre méltó az is, hogy a Jákobbal vagy a Jákobnak megígért földdel való kapcsolat nem fontos (vagy ismeretlen?). Harmadsor, a szöveg azt mondja, hogy Ábrahám birtokolta vagy birtokba vette a földet, ami azt jelzi, hogy a nem deportáltak mondása egy Ábrahámra vonatkozó hagyományon alapul, ami arról beszél, hogy a pátriárka hogyan jutott a föld birtokába. Érdekes, hogy nincs utalás isteni ajándékra vagy a föld ígéretére. Továbbá nincs utalás a pátriárka „mezopotámiai” eredetére. Ábrahám őslakosként tűnik fel. Az Ábrahám Mezopotámiából való vándorlására vonatkozó hagyomány ellentétesnek tűnik az országban maradt emberek igényével.²⁷ Az Ez 33 redaktorai így azzal utasították el a nem száműzöttek követelését, hogy a babiloni góla tagjait igaz Izraelként mutatják be.

²² A Septuagintában az üzenetformula a 25. vers elején bevezeti a 27–29. versek orákulumát. Személyváltás is történik a 25–26. versben (egyedül szám második személy) és a következő, 27. versben (többes szám harmadik személy).

²³ Ezzel ellentétes véleményt képvisel WALTER ZIMMERLI: op. cit., 815.

²⁴ Vö. WALTER ZIMMERLI: op. cit., 818 és a legtöbb kommentár.

²⁵ Főleg KARL-FRIEDRICH POHLMANN: *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, 454–456; JÖRG GARSCHA: *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1–39*, Lang, Bern – Frankfurt, 1974, 298–302.

²⁶ Egy másik lehetőség lehet, hogy a mondás Júda bukása után az ország edomita elfoglalására vonatkozik (lásd a ירד gyököt az Ez 35,10-ben és a מירשה főnevet a 36,2–3,5 versekben). Így KARL-FRIEDRICH POHLMANN: op. cit., 454–456. A polemikus kontextus azonban valószínűbbé teszi, hogy itt tanúi vagyunk egy belső júdeai konfliktusnak a babiloni góla és az „ország népe” között.

²⁷ Ez alátámasztja azt a feltételezést, hogy Ábrahám mezopotámiai eredetének elképzelése csak később kerül elő az Ábrahámra vonatkozó hagyomány legfrissebb rétegeiben. Lásd még MATTHIAS KÖCKERT: *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, in André Lemaire (ed.): *Congress Volume Leiden 2004*, Brill, Leiden – Boston, 2006, 103–128, 106.

Valamivel később egy deutero-izajási szöveg megpróbál kiengesztelődést hozni a száműzöttek és az „őslakosság” között. Az Iz 51,1–3 pontos keletkezési időpontját nehéz megállapítani. Ami viszont egyértelmű, hogy Ábrahám és Sára bevonása feltételezi és „korrigálja” az Ez 33,23–29 szövegét.

Ez 33,23–24	Iz 51,2–3a
Az Úr ezt a szöveget intézte hozzám: Emberfia, akik e romok között Izrael országában laknak, így beszélnek: „Ábrahám csak egymaga volt, s birtokul kapta az országot. Mi meg sokan vagyunk, akik örökségül kaptuk az országot.”	Nézzétek atyátokat, Ábrahámot, és Sárát, aki a világra hozott titeket; mert egészen egyedül volt, amikor meghívtam, de megáldottam és megsokasítottam. Sionot megvigasztalja az Úr, megvigasztalja minden romját.

Mindkét szövegben vannak közös vonások. „Egyetlenként” mutatják be Ábrahámot és ellentébe állítják vele „számos” ivadékát. Mindkét szöveg „romokról” beszél, bár más céllal. Amíg az Ez 33,24–29 rendkívül ellenséges a „romok” lakóival szemben, addig az Iz 51,3²⁸ bejelenti Sion romjainak vigasztalását. Úgy néz ki, mintha az Iz 51,1–3 szerzője meg szeretné oldani az ország lakossága és a száműzöttek közötti konfliktust. Ezért ígér vigasztalást Sion romjainak (3. vers), valamint ezért ígéri a száműzöttek visszatérését (11. vers), hangsúlyozva „egész Izrael” egységét. Az Iz 40–55. fejezeteiben is, ahogy már megjegyeztük, utalások vannak egy új exodusra, és a címzetteket gyakran hívják „Jáknak”. Ismertek a kivonulásra és a pátriárkákra vonatkozó hagyományok, de közöttük az első irodalmi kapcsolatot valószínűleg a papi szerzők alkották.

A PAPI ISKOLA ÉS AZ ELKÜLÖNÜLÉS GONDOLATA A VALLÁSOS IDENTITÁS ÉS A POLITIKAI HATALOM KÖZÖTT

A „papi szövegek” léte a Pentateuchusban igen kevés kivétellel a Pentateuchus-kutatás legstabilabb elmélete GRAF és WELLHAUSEN óta. A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a P vagy a babiloni időszak végére helyezhető, vagy – és valószínűleg ez a helyesebb opció – a perzsa korszak elejére. Nem kapcsolodom bele abba vitába, vajon a P eredetileg írott, független dokumentum volt-e, ahogy a kutatók többsége tartja, vagy kezdettől fogva egy redakció eredménye, amely az ősbib, nem papi anyagot volt hivatott ki-

²⁸ Az Ez 33,24 és az Iz 51,2–3 közötti párhuzamok érvénytelenítik JÜRGEN VAN OORSCHOT azon állítását (*Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 248), hogy a 3. versnek nincs köze a 2. vershez.

egészíteni.²⁹ Céljainkat tekintve sokkal fontosabb az eredeti papi elbeszélés nagyságának kérdése. A P végének azonosítása teológiai szempontból jelentős. A P dokumentum (vagy redakció) a népnek az országban való letelepítésével végződik (valahol a 18,1-ben a 19,51-ben)³⁰ vagy Mózes halálával a MTörv 34-ben.³¹ Vagy sokkal rövidebb és a Kivonulás könyvének végével zárul, vagy éppen sokkal logikusabban a kultusz életbe léptetését követően (Lev) a papok felszentelésével és az első áldozatokkal, amelyeket JHWH-nak az egész nép számára feltáruuló dicsőségének megjelenése követ (ZENGER).³² Vagy a Lev 16. fejezetével végződik, ahol Áronnak megengedett, hogy belépjen a szentek szentjébe, és ahol JHWH találkozik Izraellel, ami állandó elemévé válik a megtisztulás és az áldozatbemutatás kultikus cselekményeinek (KÖCKERT, NIHAN)?³³

Van azonban egy papi szöveg a Kiv 6,2–8-ban, ahol JHWH megígéri Mózesnek, hogy ő fogja elvezetni népét arra a földre, amelyet JHWH ad az ősöknek a 6,4-ben, és amely az מִנְרִיחַם אֶרֶץ nevet kapja. Ezen a földön idegenként tartózkodnak (lásd még Ter 17,8 és 28,4) ami azt jelenti, hogy a P szerint az izraeliták „idegenek”, akik azon a földön időznek, amelyet JHWH birtokul (אֶרֶץ) ad nekik. Ez valószínűleg azt jelenti, hogy JHWH az izraelitáknak csak haszonélvezetre adta át a földet, de az Isten kizárólagos tulajdonában marad.³⁴ A P földről alkotott nézete közel áll a Szentség törvényében kifejtett gondolathoz: „a föld az enyém, ti csak jövevények (גֵרִים) és zsellérek vagytok nálam” (Lev 25,23). Arra a következtetésre juthatunk tehát, hogy a föld ajándéka a kivonulás után alapvetően ugyanaz, mint az ősöknek adott ajándék.³⁵ Tovább is mehetünk és érvelhetünk, hogy a P számára kicsi a kü-

²⁹ A jelenleg is folyó vitáról jó áttinktés található: Sarah Shectman – Joel S. Baden (eds.): *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, TVZ, Zürich, 2009.

³⁰ JOSEPH BLENKINSOPP: *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Doubleday, New York et al., 1992, 237; ERNST AXEL KNAUF: Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in Thomas Römer (ed.): *The Future of the Deuteronomistic History*, University Press – Peeters, Leuven, 2000, 101–118.

³¹ Még mindig nagyon népszerű vélemény, szerintem azonban nem meggyőző, hogy a P a MTörv 34. fejezetével zárul, Mózes halálával. Ez a nézet függ MARTIN NOTH gondolatától, miszerint a P teljes mértékben átfogja a Pentateuchust. Ehhez a nézethez lásd főleg CHRISTIAN FREVEL: *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Herder, Freiburg et al., 1999; LUDWIG SCHMIDT: P in Deuteronomium 34, VT 59 (2009) 475–494.

³² ERICH ZENGER: Priesterschrift, TRE 27 (1997) 435–446.

³³ MATTHIAS KÖCKERT: Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4 (1989) 29–61; CHRISTOPHE NIHAN: *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 379–394.

³⁴ MICHAELA BAUKS: Die Begriffe מִנְרִיחַם und אֶרֶץ in P: Überlegungen zur Landkonzeption in der Priesterschrift, ZAW 116 (2004) 171–188.

³⁵ CHRISTOPHE NIHAN: *From Priestly Torah to Pentateuch*, 85.

lönbség, hogy Izrael az országban él vagy éppen „fogságban”, mivel ez nincs hatással a nép idgenen mivoltára, *gér*-státuszára.

A P három lépésben építi fel a „kinyilatkoztatás történetét”, amelyet három istennév jellemez: *Elohim* minden ember számára, *Él Saddáj* Ábrahám leszármazottainak, valamint a *JHWH* Mózes és Izrael számára. A Kiv 6,3-ban *JHWH* kijelenti: „Én, *JHWH* jelentem meg Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mint *Él Saddáj* – mert azt a nevetem: *JHWH*, nem közöltem velük”, ami pontos utalás a Ter 17,1 versére („megjelent neki *JHWH*,³⁶ és azt mondta: *Én* vagyok *Él Saddáj*...”). A P itt egyértelmű kapcsolatot teremt a pátriárkák és a kivonulás között azzal, hogy Ábrahámot „ökumenikus ősként” mutatja be, aki nem csupán Izsák és Jákob őse, hanem elődje a legtöbb népcsoportnak, akikkel a júdeaiaknak együtt kell élni a perzsa időkben. Az Ábrahámról szóló elbeszélés papi változatában a Ter 11,27–32 szövege úgy mutatja be Ábrahámot és családját, mint akik Mezopotámiából érkeznek. Megpróbál tehát Ábrahámnak is gólára jellemző identitást alkotni.

A papi iskola – ellentétben a deuteronomistákkal – támogatja a befogadó monoteizmust: a kinyilatkoztatás három szakasza azt sugallja, hogy a föld minden népe ugyanazt az Istent tiszteli, függetlenül attól, hogy őt *Elohim*nek, *Él*nek vagy *Él saddáj*nak szólítja. A P számára nem szükséges küzdeni más istenek tisztelete ellen, mivel ezek az istenek csak részlegesen képviselik *JHWH* megnyilvánulását. A szórványhelyzet és a más népekkel való kapcsolat nem jelentenek veszélyt „Izrael” számára.

Az efféle teológia, úgy tűnik, teljesen összeillik a birodalom minden nemzetét elnöklő legfőbb istenről alkotott perzsa világnézettel, ahogy ez a perzsa királyi feliratokból vagy a behisztuni perzsa uralom ábrázolásában látjuk.

A P továbbá hangsúlyozza, hogy a nagyobb, „identitást igazoló jegyek” a születő judaizmus számára a kezdetek állomásánál adtak, még mielőtt beléptek volna a földre, és mielőtt megszületett volna az izraelita vagy júdeai állam. A *sabbát* Isten világot teremtő tevékenységének az eredménye (Ter 2,1–4), még mielőtt azt Izrael felfedezte volna a pusztában (Kiv 16). A *körülmetélkedés* rítusa Ábrahámnak adatott és ivadékaiknak, valamint azoknak, akik szorosban kapcsolódnak hozzá (Ter 17). A *körülmetélkedés*, amely meglehetősen elterjedt gyakorlat volt a Földközi-tenger medencéjében, egy identitást jelez a babiloni gólaban, mivel a babiloniak nem éltek ezzel.

³⁶ Egyes kommentátorok úgy gondolják, hogy *JHWH* neve nem illeszkedik a P isteni kinyilatkoztatásról szóló elméletéhez. Ez azonban nem igaz. Az elbeszélő azért használja a tetragrammatont, hogy tájékoztassa az olvasót *Él Saddáj* identitásáról. Az elbeszélésben természetesen Ábrahám nincs ezzel tisztában.

Lehetséges, hogy a P némi újdonságot hoz a körümetélkedés idejének megváltoztatásával: átalakítja a serdülőkori rítust születési rítussá (ahogy látjuk a 13 éves Izmael körümetélkedését és Izsáknak a nyolcadik napon történő körümetélését). A *húsvét* ünnepének megülése Egyiptomban indult el (Kiv 12), és úgy tűnik, nagy ünnep lett az egyiptomi diaszpórában is, ahogy az ún. húsvéti levelekből kiderül. A *megengedett és tiltott ételekre vonatkozó szabályok* már Noé idejében adtak (pl. a vérfogasztás tilalma), és aztán sokkal specifikusabban Izraelnek a pusztai vándorlás ideje alatt. Még a szentély is a pusztában épült fel úgy, ahogy JHWH kinyilatkoztatta Mózesnek. A hordozható szentély elképzelése kísérlet lehetett arra, hogy újragondolják a deuteronomiumi kultuszcentralizáció fogalmát, és talán jelzi az egyes JHWH-szentélyek (pl. Jeruzsálem, Gerizim, Elephantine) elfogadását.

Azzal, hogy a P minden rituálét és vallási intézményt a mitikus múltba helyez, azt állítja, hogy nincs szükség királyra vagy államra a kultusz érvényre juttatásához, hiszen a kezdeti kinyilatkoztatásban minden meg van alapozva. Bizonyos értelemben tehát a P az első, aki feltalálja a „vallás” és az „állam” szétválasztását. A vallásos identitás megteremtése, amely nem az állam, a föld vagy a politikai autonómia elképzelésén alapul, képezi az igazi alapját a Pentateuchus művének és a judaizmus vallásként való megalapozásának, amely képes elfogadni az életet idegen uralkodók alatt is, képes elfogadni ezt az uralmat úgy, mint amit Isten adott.

HEXATEUCHUS VAGY PENTATEUCHUS?

A Pentateuchus érvénybe léptetésének a kihirdetése a perzsa időszak közepén bizonyos értelemben egy eszkatológiaellenes perspektíván alapult. Ahogy FRANK CRÜSEMANN már megjegyezte, a Tóra nem adott több teret az üdvpróféciáknak.³⁷ A Tóra főleg a papi és a deuteronomiumi körök közötti kompromisszum munkája. Véleményem szerint a Pentateuchus annak a döntésnek köszönhetően jött létre, hogy leválasztották a Deuteronomiumot a Józs–Kir könyvektől azért, hogy egyesítsék a papi hagyományok előtti tradíciókat a Ter–Kiv könyvekben található papi hagyományokkal, és hogy a Deuteronomiummal lezárják a Tórát.³⁸

³⁷ FRANK CRÜSEMANN: *Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale*, in Albert de Pury – Thomas Römer (eds.): *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève, 2002) 339–360.

³⁸ A Számok könyve egyfajta hídként áll a „Triateuchus” (Ter–Lev) és a Deuteronomium könyve között. Vö. THOMAS RÖMER: *Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers*, in Robert Rezetko et al. (eds.): *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, Brill, Leiden – Boston, 2007, 419–445; RAINER ALBERTZ: *Das Buch*

Van még néhány utalás a Hexateuchus-projekt létét illetően, mely a Tórát összkapcsolta Józsue könyvével. Ahogy már korábban gyakran megjegyezték, Józsue könyvének utolsó fejezete (Józs 24) egyértelműen a Hexateuchus lezárásaként áll előttünk, a Hexateuchus pedig minden bizonnyal elfogadható volt a samaritánusok számára is (lásd főleg Józsue utolsó beszédét Sikemben).³⁹ A biblikus kutatás mostanáig jórészt elhanyagolta a samaritánus hatóságok szerepére és részvételére vonatkozó kérdést azzal a folyamattal kapcsolatban, amely a Tóra kihirdetéséhez vezetett.⁴⁰ Elképzelhető, hogy volt egy kisebbségi koalíció, amely papokból és laikusokból állt, és ez esetleg magában foglalta a samaritánus hatóságokat is. Könnyen lehet, hogy ez a koalíció támogatta Izrael politikai helyreállítását.

Valóban nagy ideológiai különbség van a Pentateuchus és a Hexateuchus között. A Hexateuchus teológiai fókusza kétségtelenül a föld, amelyet JHWH megígért a pátriárkáknak, és Józsue meghódította. A Hexateuchus a föld birtoklására irányuló vagy az arra való igényre összpontosító, fogság utáni identitást építette volna. Politikai, szociológiai és teológiai okokból ezt az elképzelést nehéz lett volna tartani. A júdeai értelmiségiek többsége elfogadta Júda integrációját a Perzsa Birodalomba és elégedetlen lett volna egy alapító irattal, amely azon régiók katonai meghódításának elbeszélésével zárul, amelyek soha nem tartoztak Jehúd és Samaria tartományaihoz. A babiloni, de az egyiptomi diaszpóra tagjai számára is elfogadhatatlan volt az a gondolat, hogy a zsidó identitás szerves része az Izrael földjén való élet.

A Pentateuchus központi alakja Mózes, központi témája a törvény, amelynek ő a közvetítője. Teológiai szempontból a Pentateuchusnak nem meggyőző a befejezése: Mózes csak szemlélheti a földet, de nem léphet be oda. Az isteni ígéretet megismétli a MTörv 34, de ez a Tórán belül nem teljesül. Ez az irodalmi stratégia az ígéret beteljesedésének különböző lehetőségeit nyitja meg. Olvashatjuk úgy, hogy az akhaimenidák érkezésével teljesül be, vagy mindez a beteljesedés egy sokkal eszkatologikusabb értelemben még hátravan. Mózesnek az ígéret földjén kívüli halálának története egyértelműen a diaszpóra perspektívájáról árulkodik. Üzenet volt ez a

Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil I), *ZAW* 132 (2011) 171–83.

³⁹ THOMAS RÖMER – MARC Z. BRETTLER: Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* 119 (2000) 401–419.

⁴⁰ Főleg azért, mert tudjuk, hogy már állt egy szentély a Gerizimen, vö. EPHRAÏM STERN – YITZHAK MAGEN: Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim, *IEJ* 52 (2002) 49–57; CHRISTOPHE NIHAN: The Torah between Samaria and Judah. Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua, in Gary N. Knoppers – Bernard M. Levinson (eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2007, 187–223 (Ez tanulmány olvasható folyóiratunkban is a 75–114. oldalon – a szerk.).

szórványban élő zsidóknak, akik aggódtak, hogy Izrael földjén temessék el őket. Talán mert a perzsa időszakban a gazdag zsidók szívesen temetkeztek Jeruzsálemben vagy „őseik földjén”.⁴¹ Ezzel szemben a MTörv 34 azt mondja, hogy lehet élni és meg lehet halni Izrael földjén kívül is, feltéve, ha valaki tiszteletben tartja a mózesi Tórát. Mózes így a fogságban élők identitásának szimbólumává válik, amely a Tóra olvasásán és megtartásán alapul.

KISEBBSÉGI HANGOK INTEGRÁCIÓJA

Bár a Pentateuchus elsősorban azoknak a papi és deuteronomista iskoláknak a terméke, amelyek mindenekelőtt a babiloni *góla* érdekeit képviselik (azokét, akik visszatértek Palesztinába és azokét, akik Babilonban maradtak), mégis egyesíti a disszonáns hangokat. A József-elbeszélés, amelyet a Tóra kialakulásának egy igen késői szakaszában integráltak, az egyiptomi diaszpóra érdekeit jeleníti meg, és annak sokkal „liberálisabb” nézőpontját.

A Szám 11-ben diszkrét helyet biztosítottak az eksztatikus prófétai csoportoknak.⁴² Itt Mózes kifogásolja, hogy ő az egyetlen közvetítő a nép és JHWH között. Ezért Isten elvesz Mózes szelleméből és a nép hetven vénére adja, akik így képessé válnak a prófétálásra. József tiltakozása kapcsán Mózes legitimálja a független prófétai csoportok elképzelését, akik közvetlenül kapják az isteni szellemet. Ez az elképzelés megfelel a perzsa kor prófétái és karizmatikus köreinek, amely szerint mindenki lehet JHWH prófétája (Iz 44,3; Ez 36,27; Joel 3,1–2). Ugyanakkor a prófétái hangok ritkák a Pentateuchusban, és a Szám 11-ben olvasható narratíva igényli a prófécia demokratizálódását, amelyet a Szám 12 azonnal korrigált Mózes és az összes többi próféta közötti minőségi különbség demonstrálásával (Szám 12,6–8). Csak jóval később adták hozzá a prófétái tekerceket a Tórához. Érdekes, hogy a *Neviim* gyűjteménye a József–Kir könyvekkel kezdődik, amelyekben a próféták feladata semmi esetre sem eszkatologikus, hanem figyelmeztetik címzettjeiket, hogy tartsák tiszteletben az isteni törvényt.

A Pentateuchus nemcsak a prófécia tekintetében óvatos, hanem bizonyos módon királyságellenes is. Mózes királyi alakjának a megalkotása azt sugallja, hogy többé már nincs szükség királyra, mert a nép Mózes által az

⁴¹ HERMANN LICHTENBERGER: „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf”. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens, in Reinhard Feldmeier – Ulrike Heckel (eds.): *Die Heiden, Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994, 92–107.

⁴² A részletekhez lásd THOMAS RÖMER: Nombres 11–12 et la question d’une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque, in Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Leuven, Peeters, 1997, 481–98.

egész Törvényt megkapta, és még a Királyok könyvében sem törvényadók többé az izraelita és a júdeai királyok. Egyetlenegy szöveg azonban (MTörv 17,14–20) elismeri annak lehetőségét, bár meglehetősen szűk keretek között, hogy uralkodhat király Izrael fölött. A kijelentés, miszerint Izrael felett nem uralkodhat idegen király (MTörv 17,5), engedmény lehet a nacionalista csoportoknak, akik a dávidi dinasztia folytatásáért küzdöttek. Másrészről a királytörvény negatívan összegzi az izraelita királyság kezdeteinek történetét (főleg 1Sám 8–12 és 1Kir 3–10) és átformálja a királyt a Törvény könyvének olvasójává és támogatójává.

KONKLÚZIÓ: A PERZSA IDŐSZAK MINT A „TÖRTÉNELEM BETELJESÉDÉSE”

A Tóra kiadásakor a prófétai és eszkatologikus várakozásokat némiképp kizárták, mert a dokumentum szerkesztői elfogadták a perzsa uralmat. A Józs–Kir könyvet, akárcsak más prófétai tekerceket, egyfajta „deuterokanonikus” szekciónak tekintették egy folyamatosan bővülő prófétai könyvtárban. Amikor a Királyok könyve része lett a *Neviim* gyűjteményének, a 2Kir 25 már nem egy abszolút befejezés volt, hanem inkább egy átmenet a prófétai orákulumokhoz, ahol megvolt az összes ítéletes prófécia, amelyekre nem hallgatott Izrael és Júda. Az ítéletes orákulumokat azonban a restaurációra vonatkozó jóvendölések követték, így az ország megszerzésétől az ország elvesztéséig szóló történelmet egy eszkatologikus perspektíva követte.⁴⁵ A történetírás és a prófétai irodalom is már a mózesi Törvény tekintélye alatt van, amelyhez mindkettő kapcsolódik. Valószínűleg ez az oka annak, hogy a bibliai történetírás csak a perzsa időszakig tart, mivel a Tórát tekintették a történelem beteljesedésének.

⁴⁵ KONRAD SCHMID: Une grande historiographie allant de Genèse à 2 Rois a-t-elle un jour existé?”, in Thomas Römer – Konrad Schmid (eds.): *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Peeters, Leuven, 2007, 35–46.