



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1/2011

ANUL / YEAR LVI. (2011)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

21

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Sumar – Contents

Sumar – Contents	1
Tartalomjegyzék.....	2
BORZÁSI István: Bathsheba and Tamar: The Sexually Abused Women in the Books of Samuel ♦ Bethseba și Tamar: Femeile abuzate sexual în cărțile lui Samuel.....	3
KOVÁCS Szabolcs: The Socio-Ethical and Identity Defining Aspects of the Old Testament Transgenerational Conflicts. ♦ Aspectele socio-etice și definitorii asupra indentității a conflictelor transgeneraționale din Vechiul Testament.....	16
MÁRTON János: Relationship between Juda and Edom in the Book of Obadiah. ♦ Relația dintre Iuda și Edom în cartea lui Obadia.....	39
LÉSZAI Lehel: The Apostles and the Mission of the Seventy(two) Disciples. ♦ Apostolii și misiunea celor șaptezeci(și doi) discipoli.....	72
NECHIFOR Caleb Otniel Traian: Baptism in water: its foundation, form and formula ♦ Botezul în apă: fondarea, forma și formula sa	90
Útmutató szerzőinknek	101
Instructions for Authors	103

LV. ÉVFOLYAM (2011)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

21

Kiadói hivatal: 400174 Kolozsvár, Horea u. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Sumar – Contents	1
Tartalomjegyzék.....	2
BORZÁSI István: Betsabé és Támár, szexuálisan bántalmazott nők Sámuel második könyvében.....	3
KOVÁCS Szabolcs: Az ószövetségi transzgenerációs konfliktus társadalmi-etikai és identitást meghatározó vonatkozása	16
MÁRTON János: Edom és Júda kapcsolata Abdiás könyvében.....	39
LÉSZAI Lehel: Az apostolok és a hetven(két) tanítvány missziója	72
NECHIFOR Caleb Otniel Traian: Baptism in water: its foundation, form and formula..	90
Útmutató szerzőinknek	103
Instructions for Authors	105

*Borzási István:*¹

Betsabé és Támár, szexuálisan bántalmazott nők Sámuel második könyvében

Abstract. Bathsheba and Tamar: The Sexually Abused Women in the Books of Samuel

In the artistically narrated stories of Bathsheba and Tamar, the two female characters who were subjects of sexual abuse in the Books of Samuel, only the male partners were condemned. Bathsheba is only an "agent" in the narrative, nothing being known about her attitude, emotions or will. The focus is on David, who had the main initiative: "saw... sent... inquired... sent... took her... and lay with her..." The narrator enables us to see Bathsheba as "a tragic figure," involved without complicity in adultery and murder, and forced to marry in haste to escape the consequences. The story of Tamar is related not only thematically, but historically: her rape by her half-brother, Amnon, is directly or indirectly a consequence of David's sin. These two narratives are the most shocking stories of the Bible and are showing that any form of sexual perversion is repugnant to God and are carrying devastating consequences. These narratives are not about women or David, but mostly about the Covenant God of Israel, who keeps His promises in spite of the weakness of his instruments.

Keywords: narrative art, succession-narrative, rape, incest, bloodguilt, moral law.

A bibliai teológia egyik nézőpontja szerint Sámuel két könyvének szemlélete az, hogy a pátriárkáknak és Izraelnek adott korábbi ígéretnek részben beteljesedtek Dávid uralkodása idején. Dávid uralkodása fordulópontot jelentett Isten megváltó tervének kibontakozásában. Ám ha az ígéretnek van jövője, ez sokkal inkább Isten kegyelmén, mint az ember hűségén múlik. Ezt mutatják a szexuálisan bántalmazott női szereplők is Sámuel második könyvében.

A női szereplők Sámuel könyvében nagyban hozzájárultak Izrael történelmének alakulásához, befolyásolják úgy a családi, mint a társadalmi és politikai ügyeket, megváltoztatták és meghatározták az események menetét. Bizonyára több figyelmet és mélyebb tiszteletet érdemelnek, mint amennyit kapnak.

Sámuel könyvei Sámuel, Saul és Dávid történetéről számolnak be. A különböző részeket összefoglaló kijelentések zárják, mint pl. 1Sám 7,13–14, 2Sám 8,15–18 és 2Sám 20,23–26, amelyek nyilvánvaló szerkesztői fogások, ahogyan egy szakaszt lezárnak és összekapcsolnak a következő szakasszal.

Dávid uralkodása és a trón utódlásának története (2Sám 9–20; 1Kir 1–2) tömör irodalmi egység, amelyben az ún. „trónörökösödési narratíva”-elmélet dominál. Az elméletet

1. Lelkipásztor, a nagyváradi Emanuel Egyetem adjunktusa. E-mail: iborzasi@emanuel.ro.

először Rošt² fogalmazta meg, akinek fő módszere és célja az volt, hogy az 1Kir 1–2 elbeszélés következtetéséből induljon ki, és onnan „visszafele”³ haladjon. Ezzel azt kívánta bebizonyítani, hogy ezeknek a narratíváknak a célja annak igazolása volt, hogy Salamon Dávid trónjának jogos örököse. Rošt megpróbált rámutatni arra, hogy a korábbi anyag ebbe az irányba haladt. Újabban azonban néhány tudós megkérdőjelezte az egész elméletet, ki-mutatva, hogy ebben a részben nem csak a trónöröklés témája van jelen, hanem jelentősebb számban vannak más témák is, „amelyek közül néhány Salamon-ellenesnek tűnik”.⁴ Hogyan tarthatták meg ezeket az anyagokat olyan iratban, amelynek célja Salamon trónra lépésének igazolása volt? A helyes válasz az, hogy a 2Sám 9–20 nem nevezhető trónörökösödési narratívának, hanem Dávid Júda és Izrael feletti uralkodásáról szóló bonyolultabb beszámolóknak. Bölcsebb dolog ezeket az elbeszéléseket az uralkodóház történetének nevezni, ahogyan az újabb kutatások teszik.⁵

Anna története és Sámuel születése „meghitt történet a törekenységről, a meglepetésről és a hűségről”,⁶ amellyel szöges ellentétben áll a Betsabé (2Sám 11,1–27) és a Támár (2Sám 13,6–22) története, akik ellen erőszakot követtek el, akik hűtlenség és megaláztatás áldozatai lettek. Érdemes megjegyezni, hogy mindkét női szereplő esetében az ige csak a férfi partnerek esetében mond ki elmarasztaló ítéletet, és ezeknek viselniük is kell bűneik következményeit.

Betsabé, hallgatag áldozat

Betsabé történetének általános kontextusa és háttere az ammóniakkal vívott háború, amely a 2Sám 10–12. részeit tartja össze, és a 9. részhez is kapcsolódik. A 9. részben Dávid „szövetségi hűséget” מִתְּוָבָה gyakorol belső ellenségeivel (Mefibóset), míg a 10. fejezetben Dávid tudatosan hűséges külföldi ellenségeivel (Hánún, Náhás fia). A 11. részben azonban

2. Leonhard Rost: *The Succession to the Throne of David* (Utódlás Dávid trónján), Sheffield: Almond, 1982. (Német eredetiben: *Die Überlieferung von der Tronnachfolge Davids*, BWANT, III/6; Stuttgart: W Kohlhammer, 1926.)
3. Lásd még a Rošt által használt módszerről Randall C. Bailey: *David in Love and War, The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, no. 75. Sheffield Academic Press, 1990. p. 10.
4. Azok közül, akik ezt a munkát Salamon-ellenesnek vagy az uralkodóház történetének tekintik, lásd még: Peter Ackroyd: *The Succession Narrative (So Called)* [(Az ún.) trónörökösödési narratíva], Interpretation 35, 1981. pp. 388ff; J. W. Flanagan: *Court History or Succession Document: A Study of 2Sam 9–20 and 1Kings 1–2* [Az uralkodóház története vagy örökösödési irat: tanulmány 2Sám 9–10 és 1Kir 1–2 alapján], JBL 91 (1972), pp. 72–81; Carole Fontaine: *The bearing of wisdom on the shape of 2Samuel 11-12 and 1Kings 3*. Journal for the Study of the Old Testament no. 34, 1986. p. 61.
5. Walter Dietrich: *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.* Trans. Joachim Vette, Society of Biblical Literature. 1997. 228–249.
6. Walter Brueggemann, A.: *1 Samuel 1: a sense of a beginning* [1Sám 1: új kezdet tudata], Zeitschrift für die Alte Testamentliche Wissenschaft no. 102/1, 1990. p. 34.

sutba dob minden kedvességet és hűséget! Miután a történet Dávidot olyan emberként jeleníti meg, aki tartja magát a szövetséghez és ígéreteihez, most a másik oldalát fešti meg, azt az embert, akit érzelmei és titkai irányítanak. A 9–10. részben kíméli és gyászolja az életet; a 11. fejezetben eltíporja és elpusztítja azt.

Az olvasó fokozatosan kap információt a szöveg olvasása közben, és erre alapozva Perry és Sternberg felvetették annak lehetőségét, hogy a 2Sám 11. része elkülöníthető a 12. résztől.⁷ Ez a vélemény azonban nem tartható, mivel a Betsabé története nem különíthető el annak kontextusától. A 12. fejezetben találjuk azt a magyarázatot, ami meghatározza a 11. rész értelmét. A 2Sám 11 csak a történet egyik része, a másik fele a 12. részben van. Ráadásul, ahogyan utaltunk rá, létezik még ennél is tágabb kontextus, amelyet figyelembe kell venni a 11. rész helyes vizsgálatánál.

Betsabé legnagyobbbrészt a kulisszák mögött rejtőzik, mindkét fejezetben, és semmi sem derül ki magatartásáról, érzelmeiről és akaratáról. Nem kapunk közvetlen jelentést az elbeszélő részéről, Betsabé hozzáállásáról. A legtöbb bibliakutató mellékszereplőnek, „közvetítőnek”⁸ tekinti őt, aki hozzátartozik a díszlethez, aki eszköz vagy tárgy Dávid testi vágyának kielégítésében.

A történet bevezető mondatában, az ammóni háború kontextusában, a királyok (vagy hírnökeik) háborúba vonulására történik utalás, de Dávid Jeruzsálemben maradt. Garsiel hosszas elemzésben érvel a mellett, hogy nem volt a királyok hadba vonulásának egy meghatározott ideje.⁹ A két időjelölés: לְהַשׁוּבַח הַשֵּׁנִי „egy esztendő múlva” (2Sám 11,1), és הַיָּמִים לְאַחֲרָיִם „abban az időben, amikor a királyok / hírnökök háborúba szoktak vonulni” arra is utalhat (ha a kifejezés nem királyok hadba vonulására, hanem a hírnökök visszatérésére vonatkozik), hogy egy év telt el, mióta Dávid követeket küldött Hánúnhoz (2Sám 10,2). Az mindenképp világos, hogy Dávidnak ebben az időben katonái között lett volna a helye, ahelyett, hogy palotájának tetején sétált volna!...¹⁰ Az irónia végigkíséri az elbeszélést, mint irodalmi jellegzetesség: a szertartásokat előíró törvény betartása (4c. vers) az erkölcsi törvények durva áthágásával van egybekapcsolva (4b.). Úriás nem enged a király parancsának (8–9. vers), viszont engedtlenségét megmagyarázza rendkívüli hűsége a király iránt (11. vers). Dávid kérdez és beszél a békességről (shalom – békesség, jólét, egészség, 7. v.), és közben mindent megtesz, hogy elragadja a békességet Úriástól és annak házasságából. Végül van egy megjegyzés, mely szerint Dávid politikája az, hogy egyetlen ember életét se kockáztassa (20. v.), de örömmel fogadja a hírt néhány ember haláláról, amennyiben Úriás is az elesettek között van (25. v.).

7. M. Perry; M Sternberg, „Caution: a Literary Text!” Problems in the Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative, Hasifrut 2, 1970, (Hebrew). 608–663. English summary: XV–XVIII.

8. Simon, Uriel: *Poor man's ewe-lamb*, Biblica no. 48/2, 1967, 207–242.; A. Berlin: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9; Sheffield: Almond, 1983). p. 26–27.

9. Moshe Garsiel: *The story of David and Bathsheba*. p. 251.

10. Egyetérthetünk Garsiellel, hogy az irónia nem szükségszerűen olvasható bele, de a bevezetés mégis azt a benyomást kelti, hogy ennek az adatnak valamilyen köze van a későbbi eseményekhez. Lásd: Moshe Garsiel: *The story of David and Bathsheba*. p. 250.

Folyamatosan Dávid van a középpontban: Dávid és Betsabé (2–5. vers), Dávid és Úriás (6–13. vers), Dávid és Jóáb (14–25. vers), Dávid és az Úr (27. vers), Dávid és Nátán (2Sám 12,1–12). Több igevers is azt mutatja, hogy a fő kezdeményezés a Dávidé volt: ő „meglátott... elküldött... kérdezősködött... küldött... magához vitette... vele hált...”. Brueggemann ezt a gondolatot ragadta meg:

A cselekedet gyors. Az igék áradnak, mint Dávid szenvedélye. Dávid elküldött; magához vitette; vele hált (4. vers). Az elpuhulás királyi tette nem vett sok időt igénybe. Az eseményben nincs szépítgetés. Aztán néhány szó esik az asszonyról is: visszatért, fogant az ő méhében. A cselekedet annyira csupasz. Nincs semmi, csupán eseménysor. Nincs párbeszéd. Egyetlen utalás sincs gondoskodásról, szeretetről, szerelemről – csak testi vágyról. Dávid nem szólítja nevén az asszonyt, még csak nem is beszél vele. A találkozás végén Betsabé csupán ‘az asszony’ (5. v.). Az ige, amely végül fontossá válik, ‘teherbe estem’. Azonban az árukkodó ige az, hogy ‘magához vitette őt.’¹¹

Megtudjuk, hogy Betsabé „bement hozzá” a királynak való engedelmessége jeléül, azonban akkor még talán nem tudta, miért hívták a palotába. A házasságtörés után azonnal „hazament”, anélkül, hogy valamiféle leírást kapnánk a reaklásáról. Tragikusan és akaratlanul került az események szomorú sodrába.

Betsabé ártatlansága

A kérdés az, hogy szándékos volt-e Dávid érdeklődésének a felkeltése? Nicol igenlő választ az elbeszélés kétértelműségét jelző öt példa beazonosítására alapozza:

1. Remélte-e Betsabé vagy sem, hogy Dávid meglátja őt, miközben fürdik?
2. Alkalmazott-e vagy sem Dávid erőszakot, amikor Betsabét magához vitette?
3. Világos lett volna-e vagy sem a szemlélő számára, hogy Betsabé fürdése havi betegsége utáni tisztulását jelentette?
4. Magára vont-e Betsabé fürdése egy harmadik személy figyelmét, vagy sem, aki szintén tanúja volt a jelenetnek?
5. Közölte-e vagy sem Betsabé Dáviddal, hogy a házasságtörés ideje alatt valószínűleg termékeny lesz?¹²

Igaz, hogy a kétértelműség mindezekben jelen van, és lehet, hogy valakit megkísért, hogy különösebb jelentőséget tulajdonítson annak, amiről a szöveg hallgat, vagy amelyre csak utalást tesz, azonban nekünk főként azt kell figyelembe vennünk, amit a szöveg mond, mégpedig világosan és félreérthetetlenül. Annak alapján, amit a szöveg elárul, Betsabé ártatlan.

11. Walter Brueggemann: *First and Second Samuel*. p. 273.

12. George G. Nicol: *The Alleged Rape of Bathsheba: Some Observations on Ambiguity in Biblical Narrative*. *Journal for the Study of the Old Testament* no. 73, 1997. p. 51.

Hadd vegyük sorra az okokat. Betsabé este fürdött, bizonyos távolságra Dávid házá-
tól, miközben Dávid a tetőn tartózkodott, és az emberek férjes asszonynak ismerték őt.
Az a helyzet nem volt ideális módja annak, hogy Dáviddal észrevettesse magát. Simon he-
lyesen jegyzi meg, hogy „következésképpen, ez nem szolgáltathat alapot annak feltételezé-
sére, hogy Betsabé szándékosan mutogatta magát”.¹³ Ő nem volt tudatában annak, hogy
Dávid figyelni.¹⁴ A feltevés, amely szerint Betsabé tervezte ki az egész kalandot, elejétől vé-
gig, egy ravaszsággal teli asszonyt feltételez, amely viszont nem talál abba a teljesebb kép-
be, amelyet Betsabéről ismerünk.

Annak a vélekedésnek sincs semmi értelme, mely szerint az ügy véletlenül kezdő-
dött, és Betsabé az alkalmat jól kihasználó opportunistá, aki titokban örül a fejlemények-
nek. Ha ez igaz lett volna, Betsabé neheztelést őrzött volna a szívében a prófétával szem-
ben, aki mindezt leleplezte. Azonban ő jó kapcsolatban maradt Nátánnal, aki nem ítélte el
őt, csupán Dávidot dorgálta meg, és bejelentette, hogy Betsabé első gyereke meg fog hal-
ni. Az a tény, hogy Nátán csupán Dávid bűnét fedte fel és ítélte el, világosan mutatja, hogy
ebben az esetben csak Dávid a bűnös, míg Betsabé ártatlan.

A történet a körülményekre vonatkozó néhány megjegyzéssel kezdődik: לַעֲמָה הָעֶרְבָה „estefele” történt, amikor „Dávid fölkelt a fekhelyéről” וַיָּרֶד מִעַל מִשְׁכְּבוֹ וְאֵל הַיָּרֵךְ „a királyi palota te-
tején sétált” וַיִּתְחַלֵּךְ עַל-יָנֵן בֵּית-הַמֶּלֶךְ, véletlenül הִנֵּן מֵעַל הַגֶּן „a tetőről meglátott egy asszonyt,
aki éppen fürdött” וַיִּרְאֵהָ אִשָּׁה רֹחֶצֶת. Este volt, Dávid mégis megfigyelhette, hogy „az asszony
igen szép termetű volt” וַיִּרְאֵהָ טוֹבָה מְרֵאָה מְאֹד... Az időre, a helyre és a helyzetre vonatko-
zó megjegyzésekkel az elbeszélő azt sejteti, hogy csupán a körülmények különleges össz-
játéka eredményeképpen történhetett mindez, és nem csapda volt. Ezek a sajátos egybe-
esések, amelyeket az elbeszélő részletesen bemutat, megengedik, hogy Betsabét „tragikus
hősnek” tekintsük,¹⁵ aki bűnrészesség nélkül keveredett házasságtörésbe és gyilkosságba,
és rákényszerült arra, hogy sietve férjhez menjen a következmények elkerülése végett.

A házasságtörés időzítése

Annak tudata, hogy Betsabé férjes asszony, nem riasztotta el Dávidot, miután már szenvedélyre lobbant. Mielőtt Betsabé hazament volna, az elbeszélő további részletre derít fényt,
miközben megemlíti Dávid bűnét: „ő pedig vele hált, aki éppen azelőtt tisztult meg tisztáta-
lanságából” וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהָיָא מְחַקְקֵשֶׁת מִטְּמֵאָתָהּ. Ez az adat azt hivatott mutatni, hogy az asz-
szony akkor esett teherbe, amikor az idő erre a legkedvezőbb volt, és lehetetlen lett volna
Úriást apasággal vádolni. Világos, hogy Betsabé nem volt terhes, amikor Dávidhoz ment,
minthogy „éppen azelőtt tisztult meg tisztátalanságából”. Gesenius megjegyzi, hogy ez

13. Uriel Simon: *Poor man's ewe-lamb*. Biblica no. 48/2, 1967. p. 207–242.

14. J. Gutmann: „The Ewe-lamb” (Beth Mikva, No. 18/19, 1964, 7.) c. művében Betsabét az apokrif
iratokban szereplő Zsuzsannához hasonlítja, aki nagy gonddal vigyázott arra, hogy egy férfi se
láthassa meg fürdés közben, azt a következtetést vonva le, hogy Betsabé nem ártatlan. Előfelte-
vése azonban nem támasztható alá, mivel az ige csak Dávidot ítéli el, Betsabét viszont nem: „De
az Úrnak nem tetszett, amit Dávid elkövetett” (2Sám 11,28).

15. Moshe Garsiel: *The story of David and Bathsheba*. p. 248.

körülményhatározói mellékmondat: „*aki éppen azelőtt tisztult meg tisztátalanságából*”.¹⁶ Nincs sok alapja Keil–Delitsch¹⁷ magyarázatának, mely szerint Betsabé szigorúan betartotta a 3Móz 15,18 vallási előírását, vagyis hazatérés előtt megtisztította magát a magömlés tisztátalanságától. Sem Rashi és Kimhi megközelítése nem fogadható el, akik szerint a szöveg „szeretné eloszlatni egy további törvénysértés elkövetésének a gyanúját Dáviddal kapcsolatban: hogy nem szegte meg a törvényt, amely tiltja a menstruáló asszonnyal való együttélést”.¹⁸ A hangsúly nem Dávidnak valamiből való felmentésén van, hanem éppen ellenkezőleg. Gutmann¹⁹ szintén helytelenül ad hozzá egy további vétket Dávid házasságtöréséhez, hogy a menstruáció ideje alatt él együtt vele, hiszen világosan kijelenti a szöveg, hogy az egész azután történt, miután „megtisztította magát az ő tisztátalanságából”.

A megállapítás a 2Sám 11,2-ben, miszerint Dávid meglát egy fürdő nőt, világossá teszi, hogy ő annak meztelenségére összpontosított, és nem a fürdés okára. Ez a később kifejtett ok legalább annyira nyom a latban, mint Dávid buja tekintete. A Betsabé megtisztulására vonatkozó megjegyzéssel az elbeszélő „minden kétséget kizár a gyermek királyi fogantatására vonatkozóan”.²⁰ Betsabé ismeri az apa kilétét, és üzenetet küld Dávidnak, bejelentve terhességét. Dávid is tudja, és felismeri, hogy most kötelessége tenni valamit.

Mivel Dávid Betsabé iránti érzelmi felfolobbanása csupán pillanatnyi volt és ekkor még nem gondolt házasságra, ezért egyszerűen szabadulni akart bűnének következményeitől. Ehelyett, azonban, Dávid csak növelte bűnösségét, amikor megpróbálta elfedni a tényeket: Úriásért küldött, akit házához küldenek, hogy „*mossa meg a lábát*” (2Sám 11:8), רָחַץ רַגְלָיו. Ez valószínűleg (újabb) eufemizmus a szexuális közösülésre.²¹ Úriás azonban „nem hajlandó megtenni törvényes módon azt, amit a király megtett törvénytelenül!”²² Tovább halmozva bűneit, Dávid elhatározza, hogy megszabadul Úriástól is, „*az ammón fainak kardja által*” (2Sám 12,9), בְּיַד עַמּוֹן, és levelet küld Jóábnak, amely tartalmazta a parancsot Úriás elpusztítására.²³

A történetben az elbeszélő ismételtelen ellentétbe állítja a királyt és áldozatát, bizonygatva Úriás ártatlanságát, éles megvilágításba helyezve Dávid bűnösségét, miközben Betsabé a háttérben marad. Úriás képviseli mindazt, amit Dávid nem, bár neki kellene képviselnie. Mi több, Úriás nem is izraelita! Az elbeszélésben bekövetkező váltás – először úgy

16. Gesenius–Krautsch: *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd ed., Oxford, 1910. §141e, ahol idézik az igeverset a Bír 13,9; 2Sám 4,7 mellett.

17. C. E. Keil és F. Delitsch: *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Vol. III. I & II Samuel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1976.

18. Uriel Simon: *Poor man's ewe-lamb*, Biblica no. 48/2, 1967. p. 213.

19. J. Gutmann: „*The Ewe-lamb*”, 7. Uriel Simon idézi. *Poor man's ewe-lamb*. p. 213.

20. Uriel Simon: *Poor man's ewe-lamb*, p. 213.

21. Uriel Simon idézi Abravanel-t, *Poor man's ewe-lamb*. p. 214.

22. Uriel Simon: *Poor man's ewe-lamb*. p. 214.

23. Tekintve, hogy az elbeszélő hallgat ebben a dologban, Úriást tájékozatlannak tekinthetjük, mint aki nem tud az igazságról. Ezt erősíti az a tény is, hogy Úriás átadta a levelet Jóábnak, anélkül, hogy belenézett volna és elolvasa volna.

nevezi meg Betsabét, hogy „a hettita Úriás felesége”, אִשְׁתּוֹ אֲוִי־יָדָה הַחִתִּי, azonban később, hogy „az ő [ti. Dávid] felesége lett”, וְנִתְּחַי־לָוִי לְאִשְׁתּוֹ, – szenvedő alárendeltként mutatva be őt, aki ugyanúgy, mint ahogyan Mikállal is történt, megkérdése és beleegyezése nélkül, mintegy árucikk cserél gazdát.

Az ítélet kihirdetése

A történet második felében (12. fejezet) Dávid bűnének következményei vannak kihirdetve. Ezek a következmények Betsabét és gyermekét is érintik. Három jól körülhatárolt ítéletet hirdet ki Nátán: 1. A fegyver soha nem távozik el Dávid házából (10a. v.); 2. az Úr szeme előtt fogja elvenni és szomszédjának adni feleségeit, aki fényes nappal fog velük hálni (11. v.); és 3. a fiú, aki Betsabének született Dávidtól, bizonyosan meghal (14b. v.). Mindegyik ítélet egy-egy konkrét okhoz kötődik: 1. mivel Dávid megvetette az Urat, és elvette a hettita Úriás feleségét, hogy a saját felesége legyen (10b. v.); 2. mivel mindezt titokban cselekedte (12a. v.); és 3. mivel megvetette az Urat ebben a dologban (9a. v.).

Noll rámutat arra, hogy Dávid második bűne, Úriás meggyilkolása, kétszer van említve a büntetés három bejelentésének sorában, a 9. versben, azonban nincs egyenesen nekiszegve, amíg Dávid ki nem tör a 13. vers első felében.²⁴ Nátán válasza, hogy „Az Úr is elengedte vétkeidet, nem halsz meg” (2Sám 12,13b), azt jelentheti, hogy az Úr nem fogja megölni Dávidot Betsabé megerőszakolásáért; a bűnért való lakolás a családját érő kihirdetett büntetés útján valósul meg. Mégis, mivel Dávid megölte Úriást, (ez a másik ügy, וְדָבַר „mivel azonban” – 2Sám 12,14), az elsőszülött gyermek halálát fogja eredményezni.²⁵ Van egy küszöbön álló halálbüntetés a gyilkosságért, és vannak későbbi büntetések a nemi erőszakért és képmutatásért.

Támár, aki erőszak áldozata lett

Támár története a Biblia legmegdöbbentőbb történetei közé tartozik. Elmondja, hogy Támárt féltestvére, Amnón erőszakolta meg, amelynek következményei végül abban tetőződnek, hogy Absolon, Támár testvére meggyilkolja Amnont.

Lehet, hogy a legtöbb ember számára ma már nem érzékelhető ezeknek az eseményeknek mélyebb jelentősége, mivel a szexuális visszaélések és erőszakos bűncselekmények túlságosan megszokottak lettek társadalmunkban. A mélyebb jelentőség abban keresendő, hogy ezek az események közvetlen vagy közvetett módon a következményei Dávid bűnének: gyermekei azt aratták, amit ő maga vetett. „Az apák ettek egressz, és a fiak fogva vásott el tőle” (Jer 31,28–29 és Ez 18,2). Tudatában kell lennünk annak, hogy mindez az Úr ítélete Dávidon. Ilyen szempontból igazán jogos a Támár iránti részvétünk: ő nem evett

24. K. L. Noll: *The Faces of David*. Journal for the Study of The Old Testament, Supplement Series 242, Sheffield Academic Press, 1997. p. 67.

25. Ahogy rendelkezett Dávid kitörésében Nátán történetére reagálva, hogy „halál fia az az ember, aki ezt tette, négyszer annyit kell fizetnie” (2Sám 12,5), három fiával fizet Úriás haláláért: Betsabé első fiával, Amnónnal, Absolonnal és Adóniával.

egreft. Ennek a történetnek a kapcsolata a Betsabé és Dávid történetével nemcsak tematikus (vagyis, hogy Dávid gyermekei több tekintetben is megismétlik apjuk bűncselekményét), hanem történelmi is, mert ez Dávid bűnének közvetlen következménye.

Néhány más puhatolódzó felfogás²⁶ mellett az igazi társadalmi és vallási kérdéseket, amelyeket Támár megerőszkolása felvetett, Propp fogalmazta meg:

Az elbeszélés egy sor rokonsági talányt vet fel. Mi a család megfelelő válasza a nemi erőszakra? Mi a helyzet akkor, ha az elkövető maga is családtag? Törvényes a féltestvérek egybekelése? Mi a vérfertőzés méltó büntetése? Mi a törvényes eljárás a testvérgyilkosságért? Amikor egy potenciális *gōšēl* maga is gyilkos, egy másik *gōšēl*-nek kell kivégzőként szerepelnie? Csaknem szadista az a mód, ahogyan az elbeszélő Dávidot a kétértelműség és az ellentmondások hálójába csalja, előidézve három gyermekének romlását.²⁷

Támár megerőszkolása és „válása”

Amnón szerelmét féltestvére iránt barátja, Jónadáb támogatta, aki „agyafúrt ember volt”, אִישׁ חָכָם מְאֹד (2Sám 13,3). Csellel Amnón szobájába hozatta Támárt. Bár Amnón szexuális kapcsolatra való felszólítását Támár „gyalázatos dolognak” הַנְּבִלָה, „szentségtörésnek” (2Sám 13,12) tartotta, Amnón „nem akart hallgatni a szavára, és mivel erősebb volt nála, erőszakot követett el rajta, és vele hált”, לֹא אָבָה לְשָׁמֵעַ בְּקוֹלָהּ וַיַּחַק מִמֶּנָּה וַיַּעֲבֹד וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ (2Sám 13,14).

Gray úgy véli, hogy az indítóok, ami Amnont és Absolont tettük elkövetésére indította, a trónra törés volt, és szerinte a szöveg „a hatalomért folyó küzdelemről beszél Dávid családjában”.²⁸ Másfelől azonban Shimon Bar Efrat leszögezi, hogy az indítóok, amely Absolont Amnón meggyilkolásához vezette, nem politikai, hanem családi ügy volt: „Ez nem Absolon vágyát jelentette, hogy megszabaduljon idősebb testvérétől, mint ellenféltől a trónöröklésben, hanem Absolon gyűlöletét Amnón iránt, mivel megerőszkolta nővérét, Támárt”.²⁹

26. Gray úgy érvel, hogy Támár megerőszkolásának története „minden tagadhatatlan párhuzamossága mellett ... különbözik Dávid és Betsabé találkozásától”. Úgy véli, hogy ez a szöveg kezdi előrevetíteni, hogy Isten elhagyja Izraelt a babiloni száműzetésben, mivel „az, ahogyan Amnón bánik Támárral, kicsiben azt mutatja, ahogyan Izrael bánni fog a szegényekkel a monarchia teljes hatalmának teljében”. Úgy gondolja, hogy „ahogyan Támár becsülete Amnón viselkedésétől függ, úgy az Úr becsülete Izrael viselkedésétől függ”. Ez a szemlélet viszont túlzott lelkiesítés, mivel ezt a történetet nem lehet ennyire elrugaszkodottan értelmezni. Lásd: Mark Gray: *Amnon: A Chip Off the Old Block? Rhetorical Strategy in 2 Samuel 13:7–15: The Rape of Tamar and the Humiliation of the Poor*. *Journal for the Study of the Old Testament* no. 77, 1998. p. 40–54.

27. William H. Propp: *Kinship in 2 Samuel 13 [problems presented to David by Tamar-Amnon incident]*, *Catholic Biblical Quarterly* no. 55, 1993. p. 40.

28. Mark Gray: *Amnon*, p. 41.

29. Shimon Bar-Efrat: *Narrative Art in the Bible*. *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series*, no. 70. *Bible and Literature Series 17*, Sheffield Academic Press, Second Edition, 1984. 274.

A bűntény tehát nemi erőszak volt. A bibliai szemlélet szerint ez inkább volt „rokon a tulajdon, mint személyek elrablásával”.³⁰ Egy személy elrablása és rabszolgának való eladása halálos bűnnek számított (1Móz 21,16; 5Móz 24,7), míg a nemi erőszak kisebb bűntény volt, főképp, ha az asszony nem volt eljegyezve vagy férjhez menve. Ha el volt jegyezve vagy férjhez volt menve, akkor mindkettőjüket ki kellett végezni, mint házasságtörőket, különösen, ha az asszonyt bűnrészességgel gyanúsították, pontosabban, ha a városon belül erőszakolták meg, ahol segítségért kiálthatott volna (5Móz 22,23–24).³¹

Amnón azonban azzal súlyosbította bűnét, hogy miután megerőszakolta Támárt, elküldte őt magától, amellyel megszegte az 5Móz 22,28–29 erkölcsi elvét. A לְשַׁחֵט וְלִחְרֹם וְיָגֵעַ „küldd el”, „kergesd el” (2Sám 13,16.17) ebben az esetben valószínűleg válásra utal.³² Támár saját szavai, „*ha elküldesz, még nagyobb gonoszságot követsz el annál, amit már elkövéttél rajtam*” (2Sám 13,16), הֲרָאעָה הַגְּדוּלָּה הַזֹּאת מֵאֲחֶרֶת אֲשֶׁר-רָאעִישָׁה עִמִּי לְשַׁחֵטִי, felfedik a bűn nagyságát. Elküldése nagyobb bántalmazás volt, mert az 5Móz 22,28–29 szerint az erőszak elkövetője csak úgy menekülhet meg a büntetéstől, ha feleségül veszi a nőt, és megfizeti érte a jegyajándékot. Az erőszak (és házasság) után nincs lehetőség válásra. Ha az apa tiltakozik a válás ellen, akkor az erőszak elkövetőjének kártérítést kellett fizetnie a lány apjának, annak megrontásáért (2Móz 22,17). Ezeknek a szabályozásoknak a fényében az ideális megoldás Támár és Amnón esetében a házasság lett volna, amit Támár ki is fejezett az erőszak előtt: „[a király] bizonyára nem tagad meg engem tőled” (2Sám 13,13), לֹא יִמְנַעֵנִי מִמֶּךָ, és az erőszak után pedig ezt mondja: „*ha elküldesz, még nagyobb gonoszságot követsz el annál, amit már elkövéttél rajtam*” לְשַׁחֵטִי ... הַזֹּאת הַגְּדוּלָּה הַזֹּאת (2Sám 13,16).

Amnón azonban nem akart hallgatni rá (2Sám 13,16). Míg apja, Dávid Amnón iránti szeretetből csendben maradt; féltésvérét, Absolont a gyűlölet készítette hallgatásra. Az egyetlen, aki igazán szenvedett, Támár volt, aki életének további részét egyedül és „*elhagyatottan*” (2Sám 13:20), שְׁמֵמָה, élte le, mint számkivetett, elfelejtett nő.

A vérfertőzés kérdése

Felvetődik a kérdés, hogy megengedett volt-e a szexuális kapcsolat féltésstvérek között, vagy ez vérfertőzésnek számított, és ezért tilos? A bibliai törvény és a próféták világosan tiltják a féltésstvérek házasságát,³³ Támár azonban, amint már utaltunk rá, azt feltételezi, hogy megengednék neki a házasságot féltésstvérevel, Amnónnal (2Sám 13,13). Miért? Propp megemlíti, hogy ez a frigy nem lenne híjával az előnyöknek, „mivel Amnón, Dávid szeretett elsőszülött fia, a vélelmezett trónörökös, annak ellenére, hogy a király fenntartja

30. William H. Propp: *Kinship in 2 Samuel* 13. p. 41.

31. Analógiát látunk az 1Móz 34-gyel, ahol Simeon és Lévi megöli Dina meggyalázóját és az összes többi férfit Sikemben, és így válaszolnak apjuk feddésére: „Hát szabad úgy bánni a mi húgunkkal, mint valami paráznával?” (1Móz 34,31). Jákob reakciójából azt érthetjük meg, hogy a vérontás nem volt a megfelelő orvosság a szexuális erőszakra.

32. Lásd: R. A. Carlson: *David, the chosen King*. p. 181.

33. Lásd: 3Móz 18,9.11; 20,17. 5Móz 27,22. Ez 22,11.

magának a jogot, hogy megnevezze örökösét” (1Kir 1,20).³⁴ Ha Dávid nem használta leányait nemzetközi szövetségek kovácsolására, akkor Támár csupán bátyjával kötött házassága révén nyerhette volna el a királynői címet.

Támár bármilyen okból indítványozhatott volna házasságot Amnónnal, bátyja azonban ezt nem látta helyesnek. Ez volt Absolon tanácsa Támárnak: „talán Amnón bátyád volt veled? Légy csendben most, húgom, mert a testvéred ő! Ne vedd a szívedre ezt a dolgot!” (2Sám 13,20). Ezzel kapcsolatban Propp felteszi a kérdést:

Mi köze a testvéri kapcsolatnak a hallgatáshoz? A legvalószínűbb magyarázat az, hogy Absolon azért javasol csendet Támárnak, hogy visszatartsa a házasság követelésétől, mivel „a testvéred ő”, vagyis ez az egyesülés vérfertőzést jelentene.³⁵

Ha ez az eset áll fenn, akkor Amnón nem csak a nemi erőszak elkövetésében bűnös, hanem a vérfertőzésben is. Mi a Dávid reakciója? Mindössze annyit tudunk meg róla, hogy mérges, és hogy hallgat (2Sám 13,21). Ez a hallgatás kedvezőtlenül érinti Támárt, aki azt gondolta, hogy Dávid nem tagadná meg őt Amnóntól. Most, amikor Dávidnak oka lenne arra is, hogy erőszakkal neki adja, tétlen, mérges és csendben marad!

Lehetnek hasonlóságok a két Támár között a héber Bibliában, azonban van egy nagy különbség, amelyre érdemes felfigyelni. Támár az 1Móz 28-ban képes volt saját gyászát vidám mesterkedésbe öltöztetni, míg Támár a 2Sám 13-ban ezzel szemben arra kényszerül, hogy „magára hagyatott”, אֲבִימֶלֶךְ asszony legyen (2Sám 13,20), aki bátyjának házában élve nem rendelkezik semmiféle eszközzel arra, hogy visszakövetelhesse méltóságát. Bátyjára kell támaszkodnia, és annak kegyetlen bosszúvágyára.

Támár ártatlanságának kérdése

Támár oldaláról is meg kell vizsgálnunk, hogy vajon mindezek után is ártatlan-e? Világos, hogy (ilyen vagy olyan okból) Amnónnal kötött házasságát nem tartotta volna vérfertőző kapcsolatnak. Amnónnal való tragikus kapcsolatában Támár csak akkor tekinthető ártatlannak, ha kényszernek esett áldozatul, és így nem vádolható bűnrészességgel.

Első látásra nem lehetünk biztosak ebben, két okból: 1. hajlandó volt feleségül menni Amnónhoz; és 2. a szolgák a közelben voltak (2Sám 13,17), tehát segítségért kiálthattott volna (vö. 5Móz 22,23–27). Mivel Támár meggyőződése szerint a féltestvérek házassága megengedett volt, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Amnón nem követett el vérfertőzést, és a probléma megoldható lett volna Támár feleségül vételével (annak ellenére, hogy ezt mind a papi (3Móz 18,9,11), mind a szertartásbeli (5Móz 27,22) törvény tiltja. Tehát, Dávidnak kényszerítenie kellett volna Amnónt, hogy feleségül vegye Támárt, így megoldódott volna a probléma.

34. William H. Propp: *Kinship in 2Samuel* 13, p. 45.

35. Uo. p. 45.

Propp más véleményen van: „Az ő feladata valószínűleg az lett volna, hogy kivégeztesse Amnónt is, de Támárt is, mivel nem ellenezte a házasságot bátyjával.”³⁶

Világos utalásokat találunk a szövegben arról, hogy milyen típusú személyiség volt Támár: szavaival próbál időt nyerni, és meggyőzni Amnónt észérvekkel. A háromszoros tagadás, לא, אל, „ne..., nem..., ne...” (2Sám 13,12), nyilvánvaló ellenkezését hangsúlyozza Amnón indítványozásával szemben. Egy sor kérdéssel lehetséges szégyenére utalt, „és én” וַאֲנִי „hova menjek szégyenemben?”; és Amnón nyilvánvaló bolondságára, „téged pedig” וְאַתָּה „gyalázatosnak fognak tartani Izraelben” (2Sám 13,13). Támár felmentésének szándéka az elbeszélő részéről abból a magyarázatból is kitűnik, hogy „mert erősebb volt nála, erőszakot követett el rajta” וַיַּחַק מִמֶּנָּה וַיַּעַנְהָ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ (2Sám 13,14). Aztán Támár a nyilvánosság előtt is kihirdette szégyenét azzal, hogy szimbolikusan megszagatta különleges ruháját, amelyet „a király szűz lányai” בְּנוֹת־הַמֶּלֶךְ הַחַוִּילֹת hordtak (2Sám 13,18), mutatva ezáltal mélységes gyászát, hogy a történetek miatt immár egész élete romokban hever.

A vérontás kérdése

Hátramaradt egy kérdés, amely Amnón Absolon általi meggyilkolásával kapcsolatos: a vérontással el lehet-e törölni a bűnt? Gyilkosságról van-e szó, vagy kivégzésről? Mostanig úgy vizsgáltuk Amnón bűnét, mint ami vérontást eredményezett, akár nemi erőszaként, akár vérfertőzésként. Ha azonban Absolon emberölése vérontást eredményez, akkor Amnón ártatlan a főbenjáró bűn vádjában. Visszafele érvelve, a tekoai asszony történetéből megérthetjük, hogy ő bocsánatért könyörgött bűnös fiáért. Propp ezt így magyarázza:

Ha a tekoai asszony amnesztiát kért a fiának (és ezzel együtt Absolonnak), be kellett volna mutatnia valamiféle felmentő bizonyítékot ennek érdekében, mint például a meggyilkolt fiú bűnét. Ez viszont nem sikerült, és ez hallgatólagos beismerése annak, hogy a vérontó valójában gyilkos. Ráadásul világosan bevallja, hogy vérontás történt: „a bűn terhe rám és családomra nehezedik, a király és az ő trónja azonban sérthetetlen!” (2Sám 14,9). Részéről a burkolt célzás az, hogy Absolon gyilkos; következésképpen Amnón nem felelős vérfertőzés bűnéért a Támárral való bánásmódjában.³⁷

Absolon túlzott, halálos bosszúja csakugyan gyilkosság. Nem véletlenül történt vérontás volt, amely lehetővé tette volna a menekülést valamelyik menedékvárosba (2Móz 21,13; 4Móz 35,6–34; 5Móz 4,41–43; 5Móz 19,1–13; Józ 20), hanem kitervelt, jól előkészített cselekedet, gyűlöletének eredménye: „gyűlölte Absolon Amnónt”, כִּי־שָׂנֵא אֶבְשֵׁלוֹם אֶת־אֲמֹנֹן, mert „erőszakot követett el húgán, Támáron” וַעֲנָה אִתָּהּ חֲמוֹר אַחֲרָיו (2Sám 13,22). A nemi erőszak azonban nem mindig érdemel halálbüntetést: az erőszak elkövetőjének kártérítést kellett volna fizetnie Támár megbecszteléséért (1Móz 22,17), amennyiben nem akarta feleségül venni. Absolon világos parancsa szolgálíhoz, hogy vágják le Amnónt (2Sám 13,28), elárulja gyilkossági szándékát, amely bosszúért kiált.

36. Uo. p. 53.

37. Uo. p. 51.

Dávid azonban először is képtelen volt a cselekvésre, majd újabb kérdéssel szembe-sült: ki kell végeztetnie Absolont? A magától értetődő válasz: igen. Viszont „Dávid újból rosszul választ. Ahogyan túlságosan szerette Amnónt ahhoz, hogy házasságra kényszerítse, ugyanúgy túlságosan szereti Absolont ahhoz, hogy megölje őt”³⁸

Következtetések

Érdekes módon mindkét nő története aprólékos részletességgel került a Bibliába. Általában sokkal több információt tudunk meg róluk, mint Dávid történetének más szereplőiről. Azonban a történetek mégis szelektív módon vannak bemutatva: a szerző csak annyit foglalt bele a narrációba, amennyi életbevágóan fontos volt. Ennek az oka az, hogy ezek a narratívák nem kimerítő történetírások, hanem Isten szemszögéből látott és felülbírált változatok arról, ahogyan a történeteket látnunk kell. A szöveg azt feltételezi, hogy azonosulni fogunk a szerző nézőpontjával.

Az ún. „deuteronomista történet” kettős üzenete a reményről és ítéletről jelen van itt is, e két nő történetében. Ennek oka az, hogy ezek a történetek nem csak a nőkről szólnak, nem is csak Dávidról, hanem az Izraellel kötött szövetség Istenéről, aki megtartja ígéreteit, és megtartja az ő népét sokféle veszély közepette. Istenről van tehát szó, Aki az Ő emberi, gyenge, gyakran nőnemű eszközeit is felhasználja tervének véghezvitelére.

A szexuális perverzió eltérés az erkölcsi normáktól, amelyeket Isten az Ő népének szabott, és kétségbeejtő következményekkel jár. Nemcsak felebarátaink és önmagunk ellen számít gonosz cselekedetnek, hanem főként Isten ellen. Azonban gyakran előfordul, hogy akik hibáztak, azok gyorsan helyreállnak, ha megvallják bűnüket, és megtérnek gonoszságukból. Félmegoldások soha nem segíthetnek elérni ugyanezt a helyreállást. A Betsabé és Támár története két olyan példa, amelyekben a szereplők azt mutatják, hogy Isten népe túl gyakran nyúl bűnös eszközökhöz, ahelyett hogy Istenre támaszkodna akaratának véghezvitelében a világban. Ennek ellenére viszont az is nyilvánvaló, hogy az emberi gyarlóság miatt Isten terve és munkája nem fog csődöt mondani.

Bibliográfia

- BAR-EFRAT, Shimon: *Narrative Art in the Bible*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series no. 70, Bible and Literature Series 17, Academic Press, Sheffield, 1997.
- BRUEGGEMANN, Walter: *First and Second Samuel. Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990.
- CARLSON, R. A.: *David, the chosen King*. Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1964.
- DIETRICH, Walter: *The Early Monarchy in Israel. The Tenth Century B.C.E.*, Trans. Joachim Vette, Society of Biblical Literature, 1997.

38. Uo.

- GARSIEL, Moshe: *The story of David and Bathsheba: a different approach*. Catholic Biblical Quarterly no. 55/2, 1993.
- GESENIUS-KRAUTSCH: *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd ed., Oxford, 1910.
- GRAY, Mark: *Amnon: A Chip Off the Old Block? Rhetorical Strategy in 2 Samuel 13.7–15: The Rape of Tamar and the Humiliation of the Poor*. Journal for the Study of the Old Testament no. 77, 1998.
- GUTMANN, J.: *The Ewe-lamb*, Beth Mikva, No. 18/19, 1964.
- FONTAINE, Carole: *The bearing of wisdom on the shape of 2 Samuel 11–12 and 1 Kings 3*. Journal for the Study of the Old Testament no. 34, 1986.
- KEIL, C. E. and DELITZSCH, F.: *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*. Vol. III. I & II Samuel. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1976.
- NICOL, George G.: *The Alleged Rape of Bathsheba: Some Observations on Ambiguity in Biblical Narrative*. Journal for the Study of the Old Testament no. 73, 1997.
- NOLL, K. L.: *The Faces of David*. Journal for the Study of The Old Testament, Supplement Series 242, Sheffield Academic Press, 1997.
- PERRY, M., STERNBERG M.: "Caution: a Literary Text!" *Problems in the Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative*, Hasifrut 2, 1970. (Hebrew), 608–663. English summary: XV–XVIII.
- PROPP, William H.: *Kinship in 2 Samuel 13 [problems presented to David by Tamar-Amnon incident]*. Catholic Biblical Quarterly no. 55, 1993.
- RANDALL C. Bailey: *David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, no. 75. Sheffield Academic Press, 1990.
- ROST, Leonard: *The Succession to the Throne of David*. Sheffield, Almond, 1982. German original: 1926.
- SIMON, Uriel: *Poor man's ewe-lamb*. Biblica no. 48/2, 1967.

Kovács Szabolcs:¹

Az ószövetségi transzgenerációs konfliktus társadalmi-etikai és identitást meghatározó vonatkozása

Abstract. The Socio-Ethical and Identity Defining Aspects of the Old Testament Transgenerational Conflicts.

This paper aims to deal with the basic questions, which enlight the points of interest of this avoided topic of the Old Testament. We can not speak about Christian vocation, education or identity without understanding the socio-ethical, sociological, legal and educational aspects of the biblical era. This way we may take a look at the transgenerational problems of the parent-child relationship, the characteristics of the community and individual identity. I also analyzed the specifics of the 5th commandment, in which the laws regarding family protection are concentrated.

Our goal is to summarize these aspects in order to make clear: for the man of the Old Testament the problem of the relationship between generations is a very sensitive area, and therefore it has a huge interest regarding it, unusual for the level of development and civilization he is in. It also bears a surplus, since it is the relationship with God of the all-time parent, educator and child. This *coram Deo* status interferes with the reference area of every generation and defines it.

Every demonstration of an Old Testament ethical issue is related with the subject of this paper, therefore I will deal only on surface, without the need of perfection with the ethical issues present in the world of the Old Testament, and which are relevant for the sociological-sociographic and socio-anthropologic research.

Keywords: transgenerational conflicts, respect for parents, Decalogue, firstborn, sacrifice, adultery, *coram Deo*.

Bevezetés

E dolgozatban célom azokat az alapvető kérdéseket körbejárni, melyek reflektorfénybe helyezik e kevésbé tárgyalt ószövetségi téma szempontjait. Nem lehet úgy keresztyén élethivatásról, nevelésről, identitásról beszélnünk, hogy ne értenénk egy régmúlt kor társadalmi-etikai, szociológiai, jogi és nevelési aspektusait. Így betekintést nyerünk a szülő-gyermek kapcsolat transzgenerációs problémáiba, a közösségi és individuális identitás jellemzőibe. Vizsgálat alá vetem az V. Parancsolat sajátosságait, melyben a család védelmére vonatkozó törvények koncentrátumát találjuk.

Célom ezeket a szempontokat úgy összesíteni, hogy abban nyilvánvalóvá legyen: az ószövetségi kor embere számára a nemzedékek kapcsolatának problémája rendkívül érzékeny terület, ezért a fejlett és modern civilizációt meghazudtoló érdeklődést tanúsít irán-

1. Református lelkész, Nyárádszentimre, a BBTE Református Tanárképző Karának doktorandusa. Email: kszooth@yahoo.com.

ta. Többletet is hordoz, hiszen a mindenkori szülő, tanító és gyermek Isten előtt állását ismerjük fel. Ez a *coram Deo* állapot átszövi a majd mindenkori nemzedék vonatkoztatási területét és meghatározza azt.

Bármely ószövetségi etikai tétel igazolása e helyen a tanulmány kereteit feszegeti, ezért csak tételesen, a központi téma igénye szerint, de a teljesség igénye nélkül, tárgyaljuk azokat az etikai vonatkozásokat, melyek az Ószövetség világában megtalálhatók és relevánsak a szociológiai-szociográfiai és társadalmi-antropológiai kutatásokra nézve.

A szülő-gyermek viszony etikai és társadalmi problémája

Pontosításra, kiigazításra szorul az elvárás, mely általános ószövetségi etikai következtésekre kíváncsi, egyrészt azért, mert az etika, jelen esetben, az ószövetségi könyveket író személyek etikai megközelítését jelenti, tehát személyhez vagy közösségi gyakorlathoz kötődik, nem pedig szöveghez, ill. egyes iratok elemzéséhez. Másfelől, az etika princípiumokat fogalmaz meg, melyet a társadalmi gyakorlattal lehet/kell ütköztetni, ám szociográfiai következtetésekre alapozni egy megszűnt társadalomban, jobbára hipotetikus, vagy inkább töredékes ismeretet eredményez. Amit mégis megtehetünk, hogy a kollektív szerzőségből született ószövetségi iratokat, mint pl. a Pentateuchost vetjük szociográfiai kutatás alá, melynek *többszerzős* írásos anyaga közelebb visz egy adott kor közösségének társadalmi-etikai problémájához.

Az izraeli kazuisztikus jog reformálása és alkalmazása összefügg a társadalom ún. *konfliktus-megoldási* ambíciójával.² Az alkotmányos királyság bevezetése után megsokasodik a társadalmi szintű konfliktus, melynek individuális kezelése nem volt többé járható út. Ezért, a meglévő törvények újrafogalmazása, nyomatékosítása ill. a kor társadalmi problémái szerinti testre szabása a felmerülő konfliktust igyekezett elsimítani individuális és közösségi szinten. A Szövetség könyve a tulajdonjog mellett igen nagy hangsúllyal szól a személyi jogokról, melynek szankciója súlyosabb, mint a tulajdonjog esetében.³ A Deuteronomium törvénygyűjteménye az Istennel szembeni tiszteletadást már egyenesen *állami szintű elkötelezettségnek* tekinti, melynek büntetése hasonló súlyossággal bír (5Móz 13.)

Ezen túlmenően szólni kell a Tízparancsolat hangsúlyosságáról, mely a Törvény alapját, ezen belül pedig a társadalmi együttélés szociális és kultikus éthoszáat koncentrálna. Pontosításra szorul, hogy voltaképp mely törvényekről is beszélhetünk e tekintetben. A Tízparancsolat törvényei nem újkeletű megfogalmazások, hanem régi, társadalmi és kultuszi életre vonatkozó, azaz az adott kor problémáira válaszként megfogalmazott szentenciák. Felosztásuk sokat elárul. Az I–III. parancsolat Isten kizárólagosságára vonatkozó tiltást ill. a IV. a szombatra vonatkozó rendelet, mely az első hármat meghatározó centrál-

2. KARASSZON István: *Az Ószövetség varázsa*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004. 26sk.

3. Míg a szándékos vagy szándékon kívüli károsítás megtérítési kötelezettséggel társult, a személyi jogok megsértése halálbüntetést eredményezett. Lásd: „*Ha valakinek ökre felökleli egy másik ember ökrét és az megdöglök, akkor adják el az élő ökröt, és annak árát, meg a döglött állatot is felezzék meg.*” (2Móz 21,35), „*Ha valaki embert rabol el, akár eladta már, akár még nála van, halállal bünhődjék.*” (2Móz 21,16).

lis jelentőségű parancsolat. A VI–IX. parancsolat egy egységet képeznek a figyelmeztető rendelet által. Ettől eltér az V. és a X. parancsolat, melyek a közösségi joggyakorlatból születnek és társadalmi-etikai jelentőséget hordoznak.⁴ E két parancsolat átmenetet képez a jog és ethosz között és egyenesen irányul egy adott kor társadalmi konfliktusainak kollektív megoldási tendenciájára.

A generációk közti válság

A generációk egymáshoz kötöttségét a Törvény betartása szavatolja. A Törvénytől való eltérés Jahvétől való elszakadást jelent. Az elszakadás generációk láncolatának elszakítását jelenti Istennel való kapcsolatában, hacsak az új generáció nem lép fel az atyák követeléseivel és hagyományával szemben: „*De azt mondtam fiaimnak a pusztában: Ne kövessétek atyáitok szokásait, ne az ő törvényeikhez igazodjatok, és ne tegyétek magatokat tisztátalanokká bálványaikkal!*” (Ez 20,18). Az atyák vétke gyakran előforduló probléma az ószövetségi Izrael életében, ami elsősorban Jahve képviselőtének elutasításából adódó következmény. Amint bekövetkezett a szülők elhajlása, a fiak kötelessége lehet, a prófétai felszólítások rendjén (Hós 2,4), az atyák követését megtagadni.⁵

Az atyák vétkének következményei szintén hangsúlyt hordoznak. Ismeretes az atyák vétkeinek négy generációra történő kihatása (2Móz 20,5k; 34,6k; 5Móz 5,9k), mely szenvedést a fiaknak kell elhordozni: „*Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek: nekünk kell hordanunk bűneik terhét*” (JSir.5,7), „*Az atyák ették az egrest, és a fiak foga vásott el tőle?*” (Ez 18,2; Jer 31,29). Ezékiel ugyanakkor, a döntés és Jahve előtti felelősség hordozást hirdeti, ami lehetőséget teremt a fiaknak a többgenerációs büntetés alóli szabadulásnak. Isten előtt ki-ki azért tartozik felelősséggel, amit elkövetett: „*Mert minden lélek az enyém: az apák lelke is, meg a fiak lelke is az enyém. Annak a léleknek kell meghalnia, aki vétkezik*” (Ez 18,4). Ezért az új élet lehetősége adatik minden új generációnak: „*a fiú nem bűnhődik az apa bűnei miatt, az apa sem bűnhődik a fia bűnei miatt*” (Ez 18,20).

A válság terhe nem csak az idős generáció számlájára írható. A fiak bűnéről is olvasunk Ezékiel és Jeremiás prófétáknál: „*de a fiak is engedetlenek voltak velem szemben*” (Ez 20,21), „*fiaid elhagytak engem, és nem Istenre esküsznek*” (Jer 5,7). Jahve elleni vétkek a fiak Istentől való elfordulása, ahogy vétkek a szülővel szembeni makacs engedetlenség is.

A Példabeszédek könyve kitér a gyermek és szülő közt fennálló konfliktus forrására, a gyermeki engedetlenség következményére: „*a bolond utálja az apai intést, de az okos ember elfogadja a dorgálást (...) aki semmibe veszi az intést, önmagának árt, aki pedig hallgat a dorgálásra, értelmessé válik*” (Péld 15,5,32). Éli fiai engedetlenséget követnek el, mely megbocsáthatatlan bűn Isten előtt, jóllehet apjuk figyelmezteti őket (2Sám 2,22–24).⁶

4. KARASSZON István: *Az Ószövetség varázsa*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004. 30.

5. Vö. WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest, 2001. 222.

6. A kánaáni népek körében ismert a templomi prostitúció. Jóllehet a 22–24. versek beszélnek Éli figyelmeztető szándékáról, a 2,29; 3,13 versek Éli apai felelősségének mulasztását igazolják, mert nem lépett fel fiai ellen, akik a Kijelentés Sátoránál szolgáló asszonyokkal paráználkodtak. ROBINSON, Gnana: *Let Us Be Like*

A gyermeki engedetlenség szomorúságot, bosszúságot okoz a szülőknek és Istennek. Az izraeli társadalmi jogrendszer ismer, a szülők rendreutasításán túl, alkalmazott módszereket. A szülők ellen történő vétek jogorvoslásában a Vének Tanácsa a kompetens szerv. A vének tanácsa nem kizárólag gazdasági és politikai döntések meghozatalára szorítkozott, részt vállalt a családi konfliktusok rendezésében ill. rendreutasításban. Ennek feltétele, hogy a két szülőnek egyformán kell panaszt tenni az előállt kritikus helyzetről és kérni a vének segítségét. Ez magával vonja a szülők rendelkezési jogának elvesztését a gyermek felett (5Móz 21,18–21), azaz többé már nem családon belüli megoldatlan konfliktusról, hanem közösséget érintő problémáról beszélünk, melynek megoldása a vének feladata. A gonosz (engedetlen) fiú kiűzése valójában nem a konfliktus megoldása, hanem a probléma *externalizálása*,⁷ a közösségi törvény jogerőre emelése és alkalmazása.

Az Isten ellen elkövetett gyermeki vétek a halálbüntetést vonta magával. Élő fia nem csak apjuk ellen, de Isten ellen is vétkeztek, mely megbocsáthatatlan bűnnek minősült (1Sám 2,25). Isten és ember között nincsen döntőbíró (Jób 9,32–33). Isten a megbocsátás forrása, ám Isten elutasítása/megtagadása után nincs más forrás, ahol megbocsátásra lehet szert tenni (1Sám 3,14).

Kiút a válságból. A szülő felelőssége

„Aki az urat féli, annak erős oltalma van, fiainak is menedéke lesz.”

(Péld 14,26)

A generációk közti probléma megoldása a felelősségvállalásban gyökerezik. Az ószövetségi tanítások kiemelik az apák szerepét a fiakkal szemben, mely nem csupán tanítást, különféle foglalkozási ismeretek elsajátítását jelentette, hanem a biztonságos lét feltételeinek megteremtését. Az atya háza (*bét 'áb*) nem kizárólag tulajdonjogot és felsőbb rendelkezési viszonyt fejezett ki, hanem az atya, mint a család vezetői szerepében betöltött szolgálatáról, tekintélyéről, mindenek előtt pedig a családért vállalt *felelősségről* beszél. A Tízparancsolat elrendeli a szülők tiszteletét, ami a fiaknak szüleikkel szembeni kiemelt tiszteletadásról szól. A gyermekek szüleik iránti tisztelete nem tekinthető sajátosan izraeli társadalmi jelenségnek, hanem az egyetemes kultúra egyik alkotóeleme, ami a zsidó törvényi előírás hangsúlyos pontját képezi.⁸ Ide tartozik a szülői felelősség is, mely a gyermeknek mondja el Jahve üdvösséges tetteit. A parancsolatot ígéret egészíti ki, melynek megtartása a föld birtoklását, az utódnemzedék jólétét, sőt az egész ország jólétét eredményezi (2Móz 20,12; 5Móz 5,16): „Hallgass apádra, ő nemzett téged és ne vesd meg anyádat, ha megöregszik! Vigán örvendezik az igaznak az apja és aki bölcslet nemzett, örül annak. Örüljön apád és anyád, vigadjon, ki szült téged!” (Péld 23,22.24)

the Nations. The Handsel Press LTD, Edinburgh, 1993. 20.

7. Pszichológiai fogalom: kívülre helyezést jelent.

8. Platónnál is ismeretesek a családon belüli ideális jogrend kialakítására vonatkozó előírások. Vö. BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin Kiadó, 2010. 24sk.

Az ószövetségi hagyomány mellett érdekességnek számít a Kr.e. 6. századból származó Szólón törvénye, mely a *fiak* atyáik iránti tiszteletéről (*to sebas*), félelméről (*phobeomai*) ill. kötelességéről szól. Hangsúlyos a törvény azon rendelkezése, mely a mesterségre tanított fiak idős szüleikről való gondoskodás kötelességét szabályozza. Ez kimondja, hogy a nevelés nélkül, azaz mesterségre való taníttatás nélkül felnőtt gyermek elhanyagoltnak számított, következésképp, a törvény szerinti *adósság* a szülő iránt, a mesterségek átadása/megtanítása utáni követelmény volt.⁹ A Krisztus előtti római kultúra hangsúlyosan beszél az atyák családon belüli jelentőségéről, mint a család feje, döntést hozó személy. Az etimológiai kutatások kimutadják, hogy a *pater* latin kifejezés szóösszetételeinek jelentés-tartalma kapcsolódik a családon belüli atyai szerepkörökhöz: hatalom hordozása, a tulajdon birtoklása, a teljesítmény felmutatása. A *mater* szóból képzett szavak nem hordoznak hasonló jelentéstartalmat.¹⁰

A nevelés processzusa is felelősséget hordoz. A mindenkori nevelő, mint Isten munkatársa, felelősséggel hordozza a nevelés-intés reá ruházott feladatát. A szülő feladata úgy nevelni gyermekét, hogy az Istentől kapott adottságaival élethivatását betöltse. Ne csupán önmagának éljen, hanem embertársán keresztül szolgálja Istent. Ezért a szülő felelős a reá bízott gyermekért (Péld 1,8; 17,6; Zsolt 127,3), akiket Isten számon kér tőlük (1Sám 3,12–14).¹¹

A nevelés *ára* a kölcsönös gondoskodás volt. Tilos volt a szülő bántalmazása, a gyermek feladata a szülő életmódjával azonosulni, tőle tanulni, nekik engedelmeskedni. Az ókori görög és zsidó társadalmi közgondolkodásban a szülők iránti tisztelet életükben és halálukban kiemelten hangsúlyos. (2Móz 20,11; 21,17; 3Móz 19,32; 20,9; 5Móz 27,16; Péld 20,20). Közös találkozási pontja a két kultúra társadalmi törvényének, hogy a gyermekek istenek/Isten előtt állása és jövőre tekintő megmaradása *a szülők iránti tisztelet megletétől függ* (2Móz 20,12). Azaz, a szülők iránti tiszteletlenség a Teremtés rendje elleni, tehát Isten elleni véteteknek számít: „*a fiú tiszteli atyját, a szolgálja az urát. Ha én atya vagyok, miért nem tisztelnék? Ha én Úr vagyok, miért nem félnek engem?*” (Mal 1,6).

A gyermek kötelessége: tiszteletadás

A fentiek alapján látható, hogy a szülők iránti tiszteletadás az ókori zsidó kultúra velejárója volt, sőt ugyanez, más hasonló korabeli kultúra *do ut des* sajátosságaként fedezhető fel. Itt fontos kiemelnünk még árnyaltabban az ószövetségi szülőtisztelet hangsúlyosságát, melyet a törvény ugyan kimond, de nem rangsorol. Balla Péter¹² Philónra hivatkozva állapítja meg, hogy a Tízparancsolat törvényeit eredetileg nem osztották fel, s az ókori történetíró, a maga értelmezése szerint, az ötödik parancsolatot még az első négy mellé sorolja. Ennek magyarázata, hogy Philón, a maga számozása szerint, a szülők tiszteletét előíró parancsolatot legalább olyan fontosnak tartja, mint az első négyet, de mindenképpen

9. BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin Kiadó, 2010. 43.

10. Vö. BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin Kiadó, 2010. 58sk.

11. *Lexikon zur Biebel*, Hrsg. RIENEKER, Fritz. R. Brockhaus Verlag – Wuppertal, 1961. Stichwort: *Erziehung*.

12. Az alábbiakban Balla Péter értelmezésének rövid összefoglalása következik. BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin Kiadó, 2010. 94sk.

fontosabbnak, mint az utána következő ötöt, melyek a felebarát iránti magatartást szabályozzák. A szülők tiszteletének velejáró következménye a kapott föld hosszú birtoklása és a felnövő generációk jóléte. Itt ki kell emelnünk az ötödik parancsolat két, 2Móz 20,12 és 5Móz 5,16 előfordulási helyét, melyek némi eltérést mutatnak a sorrendiségben. Míg a 2Móz 20,12 nem tesz említést róla, addig a LXX *tés agathés* (jó) melléknévvvel illeti a földet. Ugyanez már hangsúlyos az 5Móz 5,16-ban („...*hogy hosszú ideig élhess és jó dolgod legyen azon a földön...*”), ám a LXX-ban más sorrendben találjuk: „...*hogy jó sorod legyen és, hogy hosszú életű légy azon a földön...*”¹³.

Jézus, Sirák fia könyvében a szülők megbecsülése szintén hangsúlyos törvényi kötelezettség, mely a palesztinai és az egyiptomi diaszpórában élő zsidó közösség gyakorlata: „*A férfi dicsősége apja becsülete, a becstelen anya szégyene a gyermekeknek*” (JSirák 3,11)¹⁴. A 7,27–28 nem csak az apát, de az anyát is megemlíti, mint akit tisztelni és megbecsülni kell, hiszen ő az, aki életet ad: „*szívedből, lelkedből tiszteld az apádat, s anyád fájaldalmát soha el ne feledd, Gondolj arra, hogy általuk létezel; hogy hálálod meg, amit veled tettek?*”¹⁵

A fent említett nem kanonikus iratok utalásai arra engednek következtetni, hogy a gyermekek szüleik tiszteletére való okítása hangsúlyos volt, de nem csak a palesztin kultúr-területen. A szövegértelmezés alapján felfedezhető a mózesi törvény többlet tanítása, mely túlmutat a környező népek és kultúrák adok-kapok nevelési és tiszteletadási protokollján, és a szülői tiszteletadást a transzcendens és immanens határvonalára helyezi, mintegy kihangsúlyozva az ember és Teremtő, családi viszonyokon túli, szoros összetartozását (Mal 1,6). A gyermekek őszinte istenfélelme a szülőre hallgatásban és tiszteletadásban nyilvánul meg: „*szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok. Anyját és apját mindenki tisztelje*” (3Móz 19,2b–3a).

A gyermek keljen fel az idős ember előtt

Az idősek megbecsülése és atyákhoz hasonló tisztelete igen jelentős szempont a társadalom kohéziója és identitása számára.¹⁶ Ez feltehetően összefüggésben áll az idős kor tartalmi meghatározásával. A korai halandóság miatt a felnőtt ember szülei már idősnek számítottak, akiknek kijárt a tisztelet. A szülőkhöz hasonló korúaknak szintén kijárt a tisztelet, tehát az idős embert általános tisztelet övezi: „*az ősz ember előtt kelj fel és becsüld meg az öreg embert. És félj a te Istenedtől! Én vagyok az Úr!*” (3Móz 19,32). Amennyiben az idős ember véleményformálása, gesztusai tiszteletre és elfogadásra találhatnak, úgy a fiatalabbak annál inkább fenntartják a hagyományt, mely a közösség kohézióját időtállóvá teszi. Az idő-

13. „*bina eu soi genetai, kai hina makrochronios gené epi tés gés*” (LXX 5Móz 5,16).

14. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat, Budapest, 1996.

15. Vö. a qumráni szövegekben álló „Honor your father by your poverty”¹⁶ and your mother in your ways, for a man’s father is like God to him, his mother is like his superior. For¹⁷ they are the crucible of your conception, and since He gave them authority over you and formed the spirit, so serve them.” (4Q416 frag 2 col iii, 15b–17) Forrás: <http://everything2.com/title/4Q416>. Letöltés dátuma: 2011. július.

16. Lásd: DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 167–168.

sek jelenléte egy közösségben az élő múltat láttatja, az egyik tisztelete a másik tiszteletét is jelenti. Ahogy az egyén természetes elvárása, hogy gyermekeitől tiszteletet kapjon idős korában értékei és teljesítménye után, úgy neki is tisztelettel kell felmenői felé fordulnia.

Ahogy a szülői tiszteletadás irányultsága kilép az immanens kategóriából és a transzcendens felé mutat, úgy az idősek (at'k) tisztelete is Isten tiszteletéből fakad, akit, antropomorf módon, tisztes öregkorúnak ábrázol Dániel (7,9).¹⁷ Az ősz ember tisztelete tehát a fiatal részéről mindig Isten tiszteletére tekint.

A tiszteletlen magatartás és következménye

E tiszteletadás jelentősége nem érezhető ki kellő hangsúllyal a mózesi szövegből. Ha megvizsgáljuk az ellentétes viselkedés, azaz a gyermek szülővel szemben elkövetett szóbeli vagy tettleges tiszteletlenségét és annak Törvény szerinti következményét, meglepő mélységét találjuk a tiszteletadás hangsúlyosságának. „Ha valaki apját vagy anyját gyalázza, az halállal bünhődjék” rendelet sokkal erőteljesebb büntetést fogantatosít, mint a 2Móz 21,15, „ha valaki megveri apját vagy anyját, halállal bünhődjék.” A szülők tettleges bántalmazása, megverése (nákón) és szóbeli gyalázása, szidalmazása, átkozása (q'lálá) ugyanazzal a büntetéssel terheli az elkövető gyermeket. Az 5Móz 21-ben ezt olvassuk: „ha valakinek konok és engedetlen fia van, nem hallgat sem apjának sem anyjának szavára, és még ha megfenyítik, akkor sem hallgat rájuk, ragadja meg őt apja és anyja, vigyék ki a város véneihez, a helység kapujába (...) Akkor kövezzék azt halálra a város férfiai mind. Így takarítsd ki a gonoszt a magad köréből.” (18sk.) Ez három dologra enged következtetni. Egyrészt, nincs fokozati sorrend a tett és kimondott tiszteletlen beszéd, vagy engedetlen magaviselet közt, mindenik egyformán súlyos véteteknek számít. Másodszor, a szülők tiszteletének kivetülése a közösség irányába is terjed. A tiszteletlenség nem kizárólag családi ügy. A szülők cselekvési szabadságához tartozott a közösség véneinek, mint a Törvény képviselőinek bevonása az ítéletmondásba, mely kimondott büntetés nem csak egy szülőpár tiszteletének védelmét, hanem az egész életközösség szempontját érvényesítette és biztosította. Értelemszerűen, aki szüleivel szemben tiszteletlen, sőt szülei ellensége, az a közösség, a nép ellensége is. Aki életadóival szemben nem tanúsít kedvességet, ki mással szemben fogja megtenni? Harmadszor, a halállal történő büntetés drasztikussága azon a szinten érthető meg, ahol alapul vesszük Istent, mint a tiszteletadás végső fórumát, aki ellen – a szülők meggyalázása által – felségsértés, azaz tiszteletlenség történt, mely cselekedet következménye az élet ajándékának méltatlan birtoklásához vezet. Így párhuzamot, sőt azonosságot találunk a szülők tisztelete, Isten tisztelete és az élet, mint ajándék értéke között.

Alexandriai Philón Dekalógusában találkozunk hasonló megfogalmazással: „a szülők természetük szerint a létezés halandó és halhatatlan oldala közötti határvonalon állnak, a halandón az emberekkel és más élőlényekkel való rokonság miatt, a test romlandósága által, a halhatatlanon is, mert a nemzés által Istenhez lesznek hasonlókká...” (Decal. XXII.107).¹⁸ A szü-

17. „öregkorú” (Magyar Bibliatanács, 1991, Bp.) Vö. „régí idejű” (Kecskeméthy István fordítása, Kolozsvár, 2002.)

18. <http://www.earlychristianwritings.com>. Utolsó megtekintés 2011-07.

lők, természetük szerint maguk is emberek, mégis, mint Isten teremtményeinek részesei, ők maguk is – Istennel együtt – tiszteletet érdemelnek.

Az ötödik parancsolat a család szociál-etikai védelmi kódja

„Tiszteld apádat és anyádat, hogy hosszú ideig élj a földön, melyet Istened az Úr ad neked.” (2Móz 20,12)

Jóllehet a bibliakutató iskolák véleménye nagyon széles spektrumon mozog, ami a Tízparancsolat keletkezését, szerzői eredetét, hitelességét illeti, mindazonáltal megegyezés tárgyat képezi: a Tízparancsolat szövege (2Móz 20,2–17; 34,11–26; 3Móz 19,1–18; 5Móz 27,15–26), mely a Pentateukhosz legrégebbi, leghitelesebb törvénygyűjteménye¹⁹, az egyetlen törvénygyűjtemény, mely Isten közvetlen kijelentése népe számára.

A bibliakritika, azon belül forráskritikai elemzés megkülönbözteti az Elohista, Jahvista, Papi és Deuteronomista források által jegyzett Tízparancsolatot. Az eredetiség eldöntésének vitatott kérdésénél²⁰ számunkra irányadó, hogy „a kutatásban a bibliai szövegek teológiája a cél és a meghatározó irányvonal, és nem az általunk végzett irodalmi és történeti rekonstrukciók teológiája”²¹ A bibliakritika dogmatizmusának részleges felfüggesztése mellett figyelembe kell vennünk, hogy jóllehet ezek a parancsolatok mutatnak ugyan eltérést egymástól, ám ez nem több Tízparancsolat létét igazolja, hanem párhuzamokat, azaz, ugyanannak a törvények redakció során megváltozott stílusát, célját és tárgyát. Így beszélhetünk pl. a 2Móz 20-ban egy *etikai*, míg a 34,11–26-ban egy *kultikus* Tízparancsolatról.²² A parancsolatok előfordulási helyei céljukban és alkalmazásukban nagy hasonlóságot mutatnak, de eléggé különböznek egymástól, hogy a másolás lehetőségét kizárják.

Az ötödik parancsolat értelmezése rendjén döntő fontosságú a szöveget összevetni és értelmezni, mert a párhuzamok és a szöveg tömörsége utal a legrégebbi megfogalmazott üzenetre. A Tízparancsolat különböző forrásból származó előfordulási helyeit összevetve (2Móz 20,12; 3Móz 19,3a; 5Móz 27,16) jut el P. Dale arra megállapításra, hogy a Tízparancsolat voltaképp szóbeli heterogén tradíció desztillációja. A parancsolatokat a jól ismert 2Móz 20,2–17-ben, Reinhard Gregor Kratz változó módon nem két, hanem három részre osztja.²³ Eszerint elkülönül: Jahve kinyilatkoztatásának fő része (2–6. v.), azok kibontása az Istenre vonatkozó parancsolatok (7–11. v.) és az emberre vonatkozó parancsolatok által (12–17. v.). Az ötödik parancsolat (12. v.) a harmadik egység előljárója, pozitív megfogalma-

19. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 35.

20. A forráselemző kutatások, s maga Wellhausen is arra utalnak, hogy az Elohista szerző tulajdonképpen nem ismerte a tíz rendeletet (2Móz 20), ez a Deuteronomista szerző későbbi redakciós munkájának eredménye. Lásd MOLNÁR János: *A Tóra szerzője*. In: *Studia Doctorum Theologiae Protetantis*. Kolozsvár 2010. I.sz. 36–42. Vö. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 36sk.

21. MOLNÁR János: *A Tóra szerzője*. In: *Studia Doctorum Theologiae Protetantis*, Kolozsvár 2010. I. sz. 43.

22. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 38. Vö. KRATZ, Reinhard Gregor: *Der Dekalog im Exodusbuch*. In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill Leiden – Boston, XLIV, 1994. 2. 217.

23. Kratz stilisztikai elemzése nyomán a 2. és 5a elő- és utószó keretversek, melyek közrezárják az 5b–6 versek magyarázatát, így teljes tartalmi egységet alkotnak. KRATZ, Reinhard Gregor: *Der Dekalog im Exodusbuch*. In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill Leiden–Boston, XLIV, 1994. 2. 208sk.

zása és a következmény-magyarázata a parancsolat rendkívüli jelentőségére enged következtetni. Tartalma alapján bizonyos egybeesés fedezhető fel a főrész keretverseivel (2–6.), a generációk folytonossága, a föld, „az Úr a te Istened” (*yhwh 'lhjk*) kifejezésekben. A felszólítás a *felebarátnak* szól, aki voltaképp tárgya a 12–16. versekben tömören összefoglalt rendelkezéseknek. A parancsolat második fele arról az egyetlen megélhetésről beszél, mely Isten kizárólagosságában (2–3. v.) és a generációk megtartásában (2b), azaz Isten népe felé közvetített szeretetében (5a) igazolódik.

A „tisztelet” (*kabéd*), általában Istennel kapcsolatban álló kifejezés, mely gyakran a „diszóités” (*kábód*) jelentéstartalmával bővül. Itt, Isten mellett, a szülők iránt tanúsított tiszteletéről olvasunk, mely azt jelenti: a szülő voltaképp Isten *képviselője*²⁴ a családban. A tiszteletadás, úgy mint Istennek is, a gyermek teljes emberi megnyilvánulása által történik: gondolatban, szóban és cselekedetben. A szülők iránti tisztelet, hódolat megtartása arra enged következtetni, hogy a generációk közti távolság alapvető társadalmi probléma volt. Hangsúly- és fogalmazásváltást észlelünk az ötödik parancsolat más előfordulási helyein. Ha valaki „megveri” (2Móz 21,15; Péld 19,26), „gyalázza” (2Móz 21,17), „ócsárolja” (3Móz 20,9), „kevésre becsüli” (5Móz 27,16) szüleit, vagy „engedetlen és konok” (5Móz 21,18–21) méltó büntetését kapja engedetlenségének. Ezek a tiltások és elrettentések negatív előjellel beszélnek egy fennálló társadalmi problémáról, a 2Móz 20,12 ellenben a „tiszteld apádat és anyádat” pozitív megfogalmazást használja. E törvény gyakorlati alkalmazása sorrendiségében megelőzi az elrettentő megfogalmazásokat, ugyanakkor a gyermek és szülő közt fennálló távolság leküzdésére hív.

A család belső viszonyrendszerének megismerését a Szentírás atya-Isten párhuzamai segítik. A családi ház közössége Izraelben olyan kis sejtje a nemzetségnek és törzsnek, melyet *papi* és *monarchikus* vezetés jellemez. A gyermekek szigorú nevelési felügyelet alatt állnak. A gyermek tisztelete az atyák iránt, valamint a szolgák tisztelete uruk iránt az Ószövetségben igen szorosan egymás mellett áll (Mal 1,6). Az anya és gyermekei ékesége a családfőnek, akit azok körülvesznek: „feleséged olyan házad belsejében, mint a termő szőlőtő, gyermekeid olyanok, asztalod körül, mint az olajfacsemeték” (Zsolt 128,3). A felnőtt fiak olyanok, mint a nyilak a tegezben, a családfő támaszára és büszkeségére szolgálnak (Zsolt 127.), ugyanakkor könnyöretre és kíméletre számíthatnak az atyától (Mal 3,17–18). A család közösségének e körülíró jellege azt igazolja, hogy a család egy, a tagok közt kiépülő gazdag szeretetkapcsolatra épül. A család nem más, mint Isten szeretetének teremtési közege (103,13; Hós 11,1).²⁵ Isten gyülekezete iránti szeretete, előképe az atya család iránti szeretet-gyakorlatának (2Móz 4,22; Ézs 1,2; 63,16; Mal 1,6; 2,10), hasonlóképpen Isten könnyöretessége népe iránt, az atyák fiak iránti könnyöretességének leképeződése. Az anyai bizalmi kötődés szép leírását találjuk Isten anyai viszonyulásában: Isten vigasztalja választott gyülekezetét, mint anya gyermekét (Ézs 66,13), gondoskodik gyermekeiről, akiket el nem felejtethet (Ézs 49,15).

24. KEIL, C.F. – DELITZSCH, D.D.: *Biblical Commentary on the Old Testament*. 1986. Vol. II. 122.

25. FREY, Hellmuth: *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1952. 51sk.

Az atya a családban nem csak világi képviselő, hanem a papi kultuszi szolgálat vezetője is, tehát vallásos értelemben is a család feje, azaz pap, tanító és Isten képviselője egyben. A család kis közössége olyan, mint a nagy gyülekezet családi közössége, melynek feje az Atya. A tagok sértése, bántása az atya sértését és bántását jelenti.

Etimológiai értelmezés szerint Izraelben az apa és anya nem csak a biológiai szülőkre vonatkoztatott megnevezés. A spirituális élet nevelőit, védelmezőit, úgymint prófétákat és tanítókat, sőt a királyt és a világi hatalom hordozóit illették ezekkel a megnevezésekkel²⁶ (2Kir 2,12; 13,14), akik az atyai hatalom méltóságát és hivatalát Istentől kapták. Máshol meg az atyai viszonyt a tanítványok *fiak* vagy *lányok* megszólítása jellemzi (Zsolt 34,12; 45,11; Péld 1,8.10.15.). Ennélfogva, a fejedelem megsértése Isten felségének sértését jelenti (2Móz 22,27), hasonlóan az atyák és anyák elleni vétek Isten ellen elkövetett tiszteletlenség (3Móz 19, 1–4).

E parancsolatban a *tiszteletadás* köteletségére nagyobb hangsúly esik, mint az *engedelmességre* szólításra. Az engedelmesség ugyanis csökken a gyermek felnőtté válásával, ám a gyermeki tiszteletadás megmarad (hat) a szülőtől való leválás időszakában is. Sőt, a tisztelet lehet az a motiváló tényező, mely az idős szülőkről való gondoskodás során megőrzi azok szülői/emberi méltóságát. Ugyanez a tiszteletadás fordulhat vissza majd a gyermekekre, mint jövődöbéli szülőkre, mely folyamat a szülő-gyermek kapcsolatot önmagát *dinamikusan kiegyenlítő rendszerre* formálja.

Megfogalmazhatjuk, hogy a család, mint a szociális közösség legalapvetőbb koherens egységének *létfeltétele*, a szülő-gyermek kapcsolatrendszerben kölcsönösen működő tiszteletadás. Az élet, a fogantatás pillanatától, Isten oltalma és rendelkezése alatt áll. A gyermek sokáig fizikailag függ szüleitől, s e gondoskodás ideje alatt következik be a gazdasági, szociális és kulturális függetlenedés. A szülő, mint *társ-teremtő*, hivatott védelmet biztosítani gyermekének. A létbiztonság megtapasztalása után a tisztelet kifejezése lehet Isten és szülő számára adott adekvát válasz. Ez egy szociális problémára megfogalmazott felelet.

Ezt igazolja a 3Móz 19-ben összefoglalt Tízparancsolat Isten szentsége és tiszteletére vonatkozó rendeletek közé *betoldott*, szülői tiszteletadásra szólító felhívása (3. v.). Az Isten és szülők iránti tisztelet együtt említése, a kettő szentségének *minőségi hasonlóságára* utal.²⁷ A szülők tisztelete által a gyermek, a Teremtő és Gondviselő jelenlétét ismeri fel, ami hálaadásra és arra a felismerésre indítja, hogy ő maga is Isten népének számon tartott tagja. A gyermek szülőkkel szembeni szociális viszonyulása az Istennel szembeni magatartás kivetülése. Megfordítva: Isten gondviselő jóságát, a gyermek, a szülők szerető gondoskodásában és odafordulásában tapasztalja meg.

Az ötödik és hetedik parancsolatok a család intézményét hivatottak védelmezni. Az ötödik parancsolat a család belső kapcsolatrendszerében, a hetedik a külső ártalmas behatásokkal szemben kíván *védelmet* nyújtani. A szülő-gyermek viszony eredendően hie-

26. KEIL, C.F. – DELITZSCH, D.D.: *Biblical Commentary on the Old Testament*. 1986. Vol. II. 122. V.ö. FREY, Hellmuth: *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1952. 53.

27. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 163.

rarchikus alrendszer-egységekből áll, melyben a szülő feladata a család békéjét, biztonságát és nagyobb közösséggel ápoltságát fenntartani. A szülők iránti tiszteletadás parancsolata egyben garantálja Isten felhatalmazását a szülőknek, hogy *szuverén autoritással* töltsék be ezt a feladatot. A szociális biztonság megadása mellett, tehát, az *etikai kötelezettség* teljesítése is fennáll.

A férfi és nő közti egyenjogúság alapvetően nem kérdése az Ószövetségnek. A férfi több előjogot élvez, mint az asszony. A férfi számít a család fejének, ő a vagyon jogos birtokosa, férfiak látják el a közhivatali szolgálatot, harcot viselnek és a vének tanácsában politikai döntéseket hoznak. A család védelmének törvényi jogerőre emelése beszél arról, hogy a család intézményének védelme meghaladta a *pariarchális társadalmi konvenciókat*. Az ötödik parancsolat nem tesz különbséget a tiszteletadásban a két szülő közt, így a család védelmének szülői felelősségében és a szülői autoritásban sem.

Mindezt azért, „*hogy hosszú ideig élhess azon a földön, melyet Istened az Úr ad neked*”. A fentiekben, a család belső, *interperszonális* kapcsolatrendszer folytonosságán volt hangsúly, a parancsolat második fele a *transzgenerációs* kontinuitást hangsúlyozza. Ez nem egy bizonyos család leszármazottainak, hanem Isten egész népének lételeméről szól.

A tiszteletadás a felmenőkkel szemben olyan *kapcsolatiság*, mely láncolat átível és egybekapcsolja egy nép történelmi múltját és jelenét. E *kapcsolatiság* ezért identitást formáló hatásmechanizmus, mely a mikro- és makroszociális milióban egyaránt érvényesül.

Isten által rendelt felsőbbtség (családi, kultuszi, világi) tisztelete feltételhez kötött, mely az Ígéret Földjével kapcsolatos. Ez garantálja az egyes embernek a megígért földön való megmaradás lehetőségét, mely a parancsolatok megtartásának függvénye. Az egyes ember elveszíti élete *esetlegességét* és *mulandóságát*, részévé válik Isten szabadító tervének a földön és az örökkévalóságban.

A gyermek szociális védelmi hálója a jogi és kultuszi gyakorlatban

Az elsőszülöttségi jog

Ismert, hogy a fiúgyermek nagyobb értéke a lánygyermekkel szemben az atyai ház jogutódlásában az örökség átvételében, a férfi erejében és a szülők segítésében nyilvánult meg (Jer 20,15; 1Sám 4,20; 1Móz 30,2). Az apák gyermekkel szembeni jogviszonya azonban *tulajdonjogi* vonatkozású volt. Joga volt apaként gyermekét eladni, még ha a törvény tiltotta is idegen népnek történő eladását (2Móz 21,7). Gyakrabban esik szó arról, hogy az eladósodott apák gyermeküket hitelezőik rabszolgáinak adták (2Kir 4,1; Ézs 50,1; Neh 5,5). Az apák jogában állott a fiak és lányok házassága felett rendelkezni, sőt, a gyermek vétsége miatt a halálbüntetést is kérhette gyermekére (1Móz 38,24; 5Móz 21,18–21).

A zsidó joggyakorlatban az elsőszülötten (úgy állat, mint ember esetében) kapcsolatos kultuszi rendeletek is helyet kaptak. Istennek elkülönített és az Ő szolgálatára szentelt

teremtések ezek. Ennek értelmében, a mózesi törvény bizonyos *megváltási* előírásokat lép-tet érvénybe, miszerint minden elsőszülöttet meg kell váltani az előírt érték beszolgáltatá-sával (2Móz 13,13). Ez alól egyedül Lévi nemzetsége jelentett kivételt, amely törzs utódai, minden törzs elsőszülöttjei helyett az Úr szolgálatában állottak (4Móz 3,11–13; 8,14–19). Az elsőszülött gyermeket egyhónapos kora után számították, feltehetően a gyakori gyer-mekhalálozás végett, és a lévita elsőszülöttek száma felett levő elsőszülötteket öt ezüst sekelért váltották meg (4Móz 3,4osk.).

Az elsőszülött fiúgyermek örökösödési jogát Izraelben mindig az apától vonatkoz-tatták, sohasem az anyától (5Móz 21,15–17). Ennek látszólagos ellenpéldáját fedezzük fel a jákóbi történetekben.

Az a tény, hogy az elsőszülöttségi jog ilyen hangsúlyt kap Izraelben, a jákóbi történetekre vezethető vissza (1Móz 27.). Jóllehet Ézsau a biológiai el-sőszülött, mégis Isten választása szerint Jákób a tulajdonképpeni örökösé az elsőszülött jognak és minden hozzá kapcsolódó ígéretnek (Róm 9,10,13). Jákób kiválasztását nem tekinthetjük teljesen alaptalannak. Ézsau, az első-szülöttségi jogáról könnyelműen lemondva, mintegy érdemtelenné vált an-nak öröklésére (1Móz 25,29–34). Jákób maga sem büntelen, hiszen öntör-vényűen, hazugsággal és csalással szerzi meg örökösödési kiváltságát, ami-ért aztán bűnhődnie kell. Mindezek ellenére Jákób–Izrael Isten választott elsőszülöttje: „*így szól az Úr: Izrael az én elsőszülött fiam*” (2Móz 4,22). Jákób tehát képviselő példaképe az egész népnek,²⁸ általa szentelődik meg Izrael, mint Isten kiválasztott népe. Azaz, a kiválasztás és gondviselés ilyen jellegű átruházása alapján értelemeszerű, hogy mindaz a hatalom, mely Isten kivá-lasztottja ártására tör, Isten bosszúját hordja magán. Ahogy a fáraó Isten el-sőszülöttjét nem kímélte, úgy Isten büntető csapása a fáraó és Egyiptom el-sőszülötteit érte (2Móz 12,21–33).

A jákóbi történetek és a Törvény előírása közt nem az ellentmondás hangsúlyos, ha-nem az elsőszülött jogának különleges helye a jogi és társadalmi gyakorlatban. A kivá-lasztottság emeli az elsőszülöttségi törvényt jogerőre, melynek nem a jogi aktusa, hanem a hozzá kapcsolódó *áldás szentsége* hangsúlyos, mely felülírja akár a biológiai születés jog szerinti követelését. Az örökségnek és áldásnak anyagi értékben történő kifejezése beszé-desen igazolja az elsőszülött elválasztottságának jelentőségét: az elsőszülött fiúgyermek kétszeres részt nyer az apai örökségből (5Móz 21,17).

28. Itt is érvényes az elsőszülött, az egészszel szemben képviselt foglalóértéke, mely által Isten az egészet tekin-ti magáénak. Itt nem a birtok jogviszonya hangsúlyos, hanem Isten gondviselő odafordulása, mely nem csak az egyesek, a kiválasztottak érdeme és kiváltsága, hanem az elsőszülött által az egészszel szemben megnyilvánuló gondviselő akarat. Vö. *Lexikon zur Bibel*. Hrsg. RIENEKKE, Fritz, R. Brockhaus Verlag – Wuppertal 1961. Stichwort: *Erstgeburt, Erstlinge*.

Az elsőszülött értéke a kollektív szentség és büntetés elhordozásában

A Szentírásban gyakran előfordul az elsőség emberi, állati jószág és terményi vonatkozása, melyekkel való eljárás a Törvény szabályozása alá esik. Ez előírja az elsőszülött utáni áldozat bemutatását, vagy annak értéke szerinti váltságdíj beszolgáltatását. Ez a gyakorlat visszamutat a pogány világban is ismert jelenségre, mely szerint a legjobbat, a legszebbet az istenség oltárán áldozták fel.²⁹ Ez amolyan foglaló volt az egészre nézve, ez megszentelte az egészet, annak használati jogát és lehetőségét biztosította. Az elsőszülött feláldozása Izraelben az állatok első fajzására vonatkozott konkrétan, valamint a termények legjavából való felajánlásra. Ez azt jelentette, hogy az ember elismeri, hogy minden, amije van, egyedül Istené. Csak ezután lehetett az embernek a föld terméséből részesülni: „kenyeret, pörkölt vagy zsenge gabonaszemeket ne egyetek egészen addig a napig, amíg el nem vizitek Istenteknek az őt megillető áldozatot. Örök rendelkezés ez, nektek nemzedékről nemzedékre, minden lakóhelyeteken.” (3Móz 23,14).

A gyermekáldozat polémiája és az elsőszülött odaszentelése Izraelben

Az ember- és gyermekáldozat felajánlása nem volt idegen az Izraellel szomszédos népek körében, része volt a vallásos-kultikus rítusoknak. Az ammoniták, moábiták, föníciai, kánaáni és egyiptomi népek egyaránt gyakorolták. Gyakorlatban volt az egyszeri-alkalmi és a rendszeres emberáldozati szertartás. Az ismétlődő szertartások egyike az építkezéskor bemutatott emberáldozat volt (1Kir 16,34). Alkalmi emberáldozatot szükség idején, vész helyzetben mutattak be (Bír 11; 2Kir 3,27; Mik 6,7). A föníciai-pún kultúrterületen végzett ásatások leletei a Moloknak felajánlott gyermekáldozatokról tanúskodnak.³⁰

Az emberáldozat, ti. elsőszülött gyermek égőáldozati felajánlása, ahogyan a pogány népek tették, Izraelben utálatos és tiltott cselekedet volt (2Kir 3,27; 16,3; 21,6; 23,10; Jer 7,31; 32,35). A Szentség Törvényében (3Móz 17–27.) találunk erre vonatkozó konkrét rendelkezést (3Móz 18,21), mely a csecsemők égőáldozati feláldozását tiltja a Molok istenség előtt. Valószínű, hogy a Molok áldozatok kapcsolatba hozhatók a gyermekek tűzön való átvitelével (5Móz 18,10)³¹, ezért némely értelmezés nem tulajdonít nagy jelentőséget e kultikus cselekedetnek.³² Azért megállapítható, hogy a Szentség Törvényébe foglalt rendelkezés Molokot Jahve riválisának tekinti, melynek tisztelete a hitehagyás bűnét és a gyermekáldozati felajánlás vétségét jelentette (3Móz 20,1–5). A gyermek feláldozása az „ország népe” általi megkövezés halálbüntetését vonta maga után, sőt, az elkövetett vétek miatti büntetés az egész családi nemzetség kiirtására vonatkozott.

29. Uo.

30. BRAUMER, Hansjörg: *Das erste Buch Mose*. R. Brockhaus Verlag – Wuppertal, 1996. II. 194.

31. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 160–161.

32. Más vélemény szerint a gyermek felajánlása nem áldozati bemutatást, hanem „csak” felajánlást jelentett, ami a törvény szerint ugyan hitehagyás, de nem gyermekáldozati aktus. DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985. 160.

További, megvitatásra váró kérdéseket vet fel az ábrahámi történet-együttesből ismert Izsák megkötözése története (*'akedah*) (1Móz 22), valamint a moábita Mésa királynak (2Kir 3,26–27), csakúgy mint Jefte hadvezérnek gyermekáldozata (Bír 11.). E három történet igen sok hasonlóságot mutat ahhoz, hogy figyelmen kívül maradjon, ill. kérdésessé teszi az izraeli szokások egyértelmű elhatárolódását a környező népek gyermekáldozati gyakorlatától.³³

1Móz 22	Bír 11	2Kir 3,26–27
„fogd a te fiadat a te egyetlenedet” (2a)		„fogta elsőszülött fiát” (27a)
„áldozd fel ott égő-áldozatul” (2b)	„feláldozom égő-áldozatul” (31.)	„feláldozta égőáldozatként” (27b)
„fia helyett” (<i>tahat</i>) – (13.)		„ő utána” (<i>helyette</i>) (<i>tahájv</i>) (27.)

A kora keresztény irodalomban, az egyházatyák művei között találjuk Cézáriai Eusebios *Praeparatio Evangelicaját*, (IV. 11, 16.), mely több más hagyomány följegyzése mellett utal Bübloszi Philónra, aki egy föníciai vezető, népe védelméért feláldozott egyetlen gyermekéről ír.³⁴ Nyelvi és tartalmi hasonlóságra is találunk utalást: az „*egyetlen fia*” (*yahíd*) elnevezés előfordulása azonos, a vészhelyzetben levő nép/város védelméért történik áldozat bemutatás, az *egyetlen gyermek* az áldozati szertartás tárgya. Boehm szerint ezek a rítusok, hagyománytörténeti megokolás alapján, visszavezetnek egy, a kánaáni kultúrterületen ismert közös rítus mintájára, mely magyarázza a Biblia előfordulási helyeit.³⁵

A stíliztikai és tartalmi párhuzamok közös ősi kapcsolatra utalnak a zsidó és környező népek emberáldozati kultuszgyakorlatában. Az 1Móz 22 leírása viszont jelentősen kiszélesíti a gyermekáldozat szakrális cselekedetének üzenetét és értelmezési kontextusát. Ezt, a párhuzamosság és az összehasonlítás elvén fedezhetjük fel.

1. A gyermekáldozat gyakorlata közös engesztelő áldozati rítusra utal, melynek következtében meghal a nép/közösség jövőjét meghatározó, az uralkodást/vezetést hagyomány szerint átvevő elsőszülött gyermek. A felismert gyakorlat alapján a gyermek meghal, a nép életben marad, tehát kapcsolat van a gyermek élet-értéke és a nép léte és jövője között.

33. Lásd: BOEHM, Omri: *Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel*. In: *Vetus Testamentum*. Vol. XLIX, BRILL, Leiden–Boston–Köln 1999. 148sk.

34. <http://www.ultimasurf.net/bible/early-church-fathers/eusebius-caesarea/preparation-for-the-gospel-4.htm>. Letöltés ideje: 2011.08.

35. BOEHM, Omri: *Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel*. In: *Vetus Testamentum*. Vol. XLIX, BRILL, Leiden–Boston–Köln 1999. 149sk.

2. Az ábrahámi történetet kivéve számottevő, hogy az apák (vezetők) döntése következtében történik a gyermekáldozat bemutatása, amely közbenjárásnak feltett célja a haragvó istenség kiengesztelése egy közösség *létbiztonsága* érdekében. Az emberi döntés és következménye áldozattal, kvázi *élet- és értékvesztéssel* jár. Az iMóz 22-ben *Isten kéri* az egyetlen gyermek feláldozását, mely kérés eltér a kultikus gyakorlattól és ellentmondást szül, mert úgy tűnik, nincs vészhelyzetben levő nép és nincs haragvó istenség. Ha azonban figyelembe vesszük az iMóz 17–18-ban leírtakat, több párhuzam lesz világossá: Ábrahám a körülmetéltek közösségének, azaz harcos férfiak és szolgák, valamint azok hozzátartozóinak *vezetője* (17,23–27), az Ábrahám és az Úr közötti alku-párbeszéd valójában Sodoma és Gomora közösségéért való *közbemjárás* (18,23–32). Hiányzik a gyermekáldozat, sőt, elhangzik egy gyermek születéséről szóló ígéret, Isten pedig elveszti Sodomát és Gomorát, jóllehet mind a romlottakat.

3. A gyermekáldozatok minden esetben a gyermek halálát jelentik, mellyel szemben az ábrahámi történet életben maradt gyermeke *új szakrális paradigmát* jelent. E paradigma értelmében az Úr parancsa, a gyermek életben maradása nem kultikus hagyomány *véletlenszerű összezavarása*, hanem új szemlélet *sajátossága*. Isten döntése a feláldozásra, majd a gyermek életben hagyására, nem ellentmondás, hanem *szükségyszerűség*, mely, az emberi döntéssel ellentétben, az egyetlen gyermek élet-értéke, általa pedig egy nép jövője és léte mellett foglal állást.

A fentebb összefoglalt szempontokat figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy az izraeli joggyakorlatban ismert elsőszülöttek Istennek való odaszentelése ti. megváltása, szakrális szimbolikája révén, kapcsolatban áll a kultikus gyermekáldozat élet-értéke jelentés-tartalmával. Az elsőszülött, Istennek, mint az élet Urának történő odaszentelése, az egész családra/közösségre vonatkozó *kollektív megszentelést* jelentett, ugyanakkor az Isten ellen elkövetett vétek az egész család/közösség intézményét érintette, tehát *kollektív büntetést* vont maga után. E jogi és kultuszi gyakorlat nem kizárólag az individuum megszentelődésére vagy büntetésére tekint, hanem annak immanens (*coram mundi*) és transzcendens (*coram Deo*) kontextusára. Ilyenformán, a gyermek jogi és szociális védelmi apparátusát a család és a makro közösség alkotja, a gyermek odaszentelése Istennek, e szociális háló lét-lehetőségére és kontinuitására tekint.

A nemzetségtábla. A származás és kiválasztás identitást meghatározó szerepe

Izrael népének tizenkét törzsből álló együttese alkotja az ószövetségi választott nép közösségét (iMóz 49,28). Jóllehet a nevek sorrendisége folyton változik,³⁶ azért összetartozásuk vitathatatlan. Még akkor is érvényes ez, amikor a tizenkettőből tíz törzs rég elpusztult, Izrael népének törzsi összetartozása határozottan él a köztudatban. Az ószövetségben a tizenkettes szám szimbolikus tartalma, a kultuszi helyek emlékoszlopai (2Móz 2,4; Józ 4.), áldozati oltárok építőkövei (iKir 18,31,32), a papi ruhák ékköveinek a tizenkét törzs névével

36. Lásd: a népszámlálás sorrendiségét (4Móz 1,26), valamint a pusztai táborverés, áldozati bemutatás és a menetelés törzsi sorrendjét (4Móz 2,1–34; 7,10–83; 10,13–27).

való díszítése (2Móz 28,21), a köztudatban mélyen rögzült sémát tükröznek, mely meghatározza az újszövetségi zsidó gondolkodást és identitást is (ApCsel 26,7; Jak 1,1).

A törzsek megnevezésén túl jelentősége van az egyes nemzetségek rokoni kapcsolatrendszerének, azon belül a családoknak, a családfejeknek, a gyermekeknek s a véneknek is.³⁷ Minden családnak genealógiai kapcsolódási pontja az „*atyai ház*”, melynek származási vérvonala Jákóbbhoz, az ősatyához vezethető vissza (Józs 7,14.16–18; 4Móz 1,2.18; 1Sám 10,20.21; 1Krón 23,7–11). E családok tagjaiból kerülnek ki Izrael vénei (2Móz 4,29), akik a közösség gazdasági, politikai, adott esetben büntetőjogi döntéseket hozó csoportja. A családok genealógiai táblázatának jelentőségét csak hangsúlyozza, hogy Izrael királyainak lajstroma beletagolódik a származási család nemzetségtáblájába (1Krón 3.; Bír 4.).

A nemzetségtábla védelmi jogalapját nem a vér szerinti származásban kereshetjük elsősorban. Az ószövetségi nemzetségtáblák kifejezései, mint *atya, fiú, nemzeni, születni* jelentéstartalmuk alapján nem összeegyeztethetők a modern családfák hasonló fogalmaival. Az Ószövetségben találkozunk a nemzetségtáblázatok üres helyeivel, vagy a nem egyenes vér szerinti leszármazás problémájával. Ennek magyarázata, hogy nemzetségtábla nem a vér szerinti közvetlen leszármazás igazolását szolgálja *a priori*, hanem az örökösödési vonal nemzetségen belüli folytonosságát: „*Ha testvérek laknak együtt és közülük az egyik meghal fiúgyermek nélkül, akkor az elhunytnak a felesége ne menjen hozzá idegen férfához. A sógora menjen be hozzá és vegye feleségül, mint sógora*” (5Móz 25,5).³⁸

Az ószövetségi nemzetségtáblázatoknak másik, örökösödésen túl megfogalmazott jelentősége a szabadítás-történetekben keresendő. Újra és újra bizonyos személyek lépnek színre a nemzetségek sorozatából, akik újabb, szabadításról szóló fejezetet vezetnek be (pl. Nőé, Ábrahám, Jákób-Izrael, Dávid, Zorobábel), más, vér szerinti rokonok pedig éppen kiválnak és visszalépnek a szabadítás-történetek eseménysorozatából (Kain, Lót, Ézsau). Az elsőszülöttek jog szerinti kiválasztásához hozzáadódik az Isten általi elhívás, olykor pedig Isten maga vonja vissza az Izraelen kívüli személyeket, hogy a vér szerinti folytonosságot megteremtse (Ábrahám–Hágár, József–Aszenat, Boáz–Ruth). Látható, hogy a genealógia nem mennyiségében és nem a felmenők minőségi rangsora alapján hangsúlyos, hanem Isten szabadítás terve teszi azzá, amely olykor ellene szól minden emberi logikának.

A gyermek születése szentesíti az apák tetteit?

Az 1Móz 38 és 2Sám 11–13 történetek stílisztikai párhuzamai

A nemzetségek genealogikus kapcsolatának hármas jelentőségét nevezhetjük meg: a *vér szerinti* leszármazás ősatyákra visszavezetett kapcsolatát, az *örökösödési jogot* és a *kiválasztás* jelentőségét. A genealógia végig követhető az egész Szentírásban. Az Újszövetségben Jézus nemzetségtáblázatát találjuk. Máté Ábrahámig, Lukács Ádámgig vezeti vissza Jézus

37. *Lexikon zur Bibel*. Hrsg. RIENEKKE, Fritz, R. Brockhaus Verlag – Wuppertal 1961. Stichwort: *Geschlecht*.

38. Ezzel magyarázható, hogy olykor az atyának nevezett személy valójában nagyapai rokoni viszonyt jelent. Vö. Neh 12,22–23., valamint Ezs 5,1 és Zak 1,1 verseket.

származását, jóllehet a kettő párhuzama nem mutat teljes azonosságot. Sőt, kérdésessé válnak azok a láncszemek, melyek a nem egyenes, vér szerinti rokonságot igazolják.

A szír-palesztin kultúrterületen ismert Hammurabi Törvénykönyve (Kr.e. 1792–1750) kitér a családi leszármazás törvényes lehetőségeire és korlátaira. A Kódex 145–146. paragrafusa a házasság felek gyermeknemzésre és jogutódlásra vonatkozó szabályozását tartalmazza.

„Ha egy férfi feleséget vesz magának, jóllehet attól nem született gyermeke, ezért elhatározta, hogy egy második feleséget vesz, úgy második feleséget vihet a házába, de a második feleség nem tekinthető egyenjogúnak az elsővel. (145.)

Ha egy férfi feleséget vesz magának, az asszony pedig egy szolgálólányt ad férjének, az pedig gyermeket szül tőle, az a szolgáló egyenrangú a feleséggel. Mivel gyermeket szült, úrnője nem adhatja el őt pénzért, de feloldhatja rabszolgaságából és a többi szolgáló közé sorolhatja.”(146)³⁹

Ez a joggyakorlat felismerhető a Szentírási történetekben is: Sára–Hágár (1Móz 16,1–3; 25,6), Jákób–Bilha (1Móz 30,3), Jákób–Zilpa (1Móz 30,9). Házasságkötéskor, a szülők hajadon szolgálólányokat adtak ajándékkul a feleség mellé (1Móz 24,61; 29,24–29). A hajadon szolgáló nem szolgálatot végző individuumnak számított, hanem *birtoktárgynak*, tehát a szolgálólány *méhe gyümölcse* is a feleség tulajdona volt. Ennek gyakorlott rítusa a feleség térdén történő szülés aktusa volt (1Móz 30,3,9), mely a feleség szimbolikus születését jelentette. A joggyakorlat tehát, a vér szerinti utódlás hiányosságait pótolja, ugyanakkor az utódlás, mint genealógiai folyamat, kiemelt fontosságát hangsúlyozza a család számára.

Ezt támasztja alá a genealógia-kompiláció, melyet az 1Móz 38. és 2Sám 11–13-ban találunk. A két történet nagy hasonlóságot mutat és vita tárgyát képezi eredetiségük. Érdeemes összevetni néhány igen jellemző szempontot.

A személyek és neveik, a nyelvi és történeti párhuzamok szembeötlők: Júda–Dávid, Hirá–Hírám, (*bath*)Súa–Bethséba, Ér–Dávid halott elsőszülött gyermeke, Onán–Amnon, Séláh–Salamon, Támár–Támár. Az alábbi táblázat a két történet további párhuzamát összesíti.⁴⁰

Ssz.	1Móz 38	2Sám 11–13
1	Júda története: két fiú halála paráznsághoz vezet.	Dávid paráznsága – két fiú halála (Betsabé gyermeke, Adonijjá).
2	Júda családi terhe-idegen feleség (<i>bath</i>)Súa.	Dávid családi terhe – idegen feleség (Bathseba).
3	„Terhes lettem” frazeológiai azonosság (<i>ánoki hárá</i>) 1Móz 38,25.	„Teherbe estem” (<i>hárá ’ánoki</i>) 2Sám 11,5a.

39. The Code of Hammurabi (Harper translation). Forrás: [http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_\(Harper_translation\)](http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_(Harper_translation)) Letöltés ideje: 2011. 08.

40. Az alábbi táblázatban CRAIG Y.S. HO szakszerű összefoglalására támaszkodom. CRAIG Y.S. HO: *The Stories of the Family Troubles of Judah and David: A Study of Their Literary Links*. In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill, Leiden, 1994. XLIV. 514sk.

4	Támár csábítása (1Móz 38,14-17).	Bethséba csábítása (2Sám 11,4).
5	Támár apja házába kerül (1Móz 38,11b).	Támár a testvére házába kerül (2Sám 13,20).
6	Gonoszság az Úr szemében (1Móz 38,7,10).	Gonosz tett az Úr szemében (2Sám 12,9).
7	Támár levetette özvegyi ruháját, elfátyolozta, elváltottatta magát (1Móz 38,14).	Támár meghasogatta tarka (szüzességi) ruháját (2Sám 13,19).
8	Juhok nyírása – elégtétel alkalma (1Móz 38,12-13).	Juhnyírás – bosszúállás (2Sám 14,23,28).
9	Szexuális együttlétek párhuzama (6x) (1Móz 38,2.8.9.16a.16b.18).	Szexuális együttlétek (6x) (2Sám 11,4.;12,24;13,11.14;16,21.22).
10	Gyászruha felöltése (1Móz 38,14).	Gyászruha felöltése (2Sám 14,2).
11	Szexuális kapcsolat megszakítása (1Móz 38,26).	Dávid megtartóztatása (1Kir 1,4).
12	Júda három sikertelen fia.	Dávid három sikertelen fia.
13	Örökös: Perez.	Örökös: Salamon.

Craig következtetése a hasonlóságok és párhuzamok alapján, hogy Júda története túlságosan rövid és tömör, míg a dávidi történet sokkal terjedelmesebb és leíróbb. Lehetetlen igazolni, hogy a történetek két, egymástól független tradíció eredményei. A nevek hasonlósága arra enged következtetni, hogy Júda története kompilációra szorult, hiszen a párhuzamos neveken kívül csupán három név, a Júda, Perez és Zérá maradnak, így azonban igen nehéz történeti és genealógiai kontinuitást igazolni Júda és Perez között. A Júda és Támár története hagyománytörténeti szempontból sem állja meg helyét,⁴¹ ezért az, a *gazdagabb* dávidi történetből származtatható.

Miért került be az Ószövetségbe ez a történet?

1. A paráznaság gondolata, a szexuális együttlétek gyakori említése (2x6 előfordulás) igen erősen végigvonul mindkét történetben, kihangsúlyozva a Júda testéből származó szülötteket, hasonlóképpen a Dávid–Bathséba frigyből származót. Ezt megpecsételi Nátán proféciaja: „*ha majd letelik az idő, és pihenni térsz őseidhez, főlemelem majd utódodat, aki a te véredből származik, és szilárdná teszem az ő királyságát*” (2Sám 7,12). Az 1Kron még pontosabban fogalmaz: „*főlemelem majd utódodat, az egyik fiadat*” (17,11), mely kiváltságosságot és egyediséget hordoz. Dávid többi fiának születéstörténetével nem is találkozunk, Salamoné az egyetlen említett.

Okunk van tehát feltételezni, hogy a történetek hasonlósága, az örökséget hordozó gyermekek megnevezése a genealógiai kontinuitást hivatottak igazolni. A gyermekek, mint az apai örökséget továbbvinni hivatott személyek, a szövegelemzés szempontjai szerint, paradox módon, nem a szülők védelmét élvezik, hanem a családi leszármazás védő láncsze-

41. CRAIG Y.S. HO: *The Stories of the Family Troubles of Judah and David: A Study of Their Literary Links*, In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill, Leiden, 1994. XLIV. 524.

mei. Amit az atyák vétettek (Júda, Dávid), azt a fiak (Perez, Salamon) hivatottak rehabilitálni, ezáltal pedig a genealógia igen lényeges kontinuitását vitathatatlaná tenni.

2. A genealógia igazolása feltehetően azok elhallgattatását szolgálta, akik felléptek a fogságból hazatért, felmenőiket igazolni nem tudó családok ellen (Neh 7,61; Ezsd 2,59).

Amennyiben a szövegkompiláció hiányzik, úgy a dávidi királyi ház júdai és izraeli eredete válik kérdésessé. Jóllehet minden izraeli számára nyilvánvaló Dávid királyi identitása, azért ennek történeti evidenciáját igazolni olyan *szent* cél, mely szentesíti az eszközt.

Összegzésként megállapítható, hogy a nemzetségi leszármazás a gyermekek generációinak jogigényét, létbiztonságát és szociális támaszát jelentette. Ez a jövőre néző immans perspektíva. Isten kiválasztó szándéka visszafele, a gyermekeken keresztül emeli nagygyá a felmenő nemzedéket, azaz szentesíti az atyák tetteit, melyek nem illeszkednek Isten eszkatológikus tervébe.

Az árvák védelme

Már a Kr.e. évszázadokban találunk árvákra vonatkozó védelmi rendeletet más, ókori népeknél is, pl. Athénban, a polisz átfogó védelmet biztosított a hadiárváknak.⁴²

Figyelembe véve az ószövetségi Izraelben uralkodó társadalmi struktúra összetettségét, melyet jelentősen meghatároznak a polgári és kultikus előírások, az örökösödési jog és a rokon leszármazás, a *gyenge láncszem*, amelynek nincs szociális háttere, támasz nélkül létezik ebben a környezetben.

Az árvák (*játóm*) helyzetére többszöri utalást találunk az Ószövetségben.⁴³ Ahogy az atyák a háznak és lakóinak felelős védelmezői, úgy a szülő nélküli árva gyermek minden emberi gonossággal szemben védtelen. Élete fenyegetett (2Móz 22,21–23), kezét emelnek rá (Jób 31,21), vagy meg is ölik (Zsolt 94,6). Ingóságait elveszik tőle (Jób 24,3), ingatlan javait (szőlőjét) mások használják (Péld 23,10). Bírák előtt keresik igazukat, de nem találják (Ézs 1,23 = Jer 5,28), a törvényt kárakra alkalmazzák (5Móz 24,17).

Az árvák segítését ezért törvény szabályozza, mely Isten rendelése szerint jogot és létlehetőséget biztosít (5Móz 10,18; Zsolt 146,9). Minden harmadik esztendő tizedévének számít, ekkor az árvák és törvény nélküliek kapják a termény tizedét (5Móz 26,12.13). Ezen kívül joguk van az árváknak a földeken hagyott kalászokat, kéréket a fák és szőlők termésének utóját összegyűjteni.

Az árvák javait és testi épségét törvény biztosította: „Átkozott, aki kiforgatja jogaiból a jövevényt, az árvát és az özvegyet” (5Móz 27,19), és Isten ítélete alá esik az (Mal 3,5).

Az árvák védelme a közösség feladata (5Móz 14,29, Jób 5,4, Péld 25,10), de mindig szem előtt tartott szempont az árvák Isten előtti menedéke: „*árváknak atyja, özvegyek védője az Isten, szent hajlékában*” (Zsolt 68,6). Ahogy a menekülőnek és üldözöttnek a Sion szentsege jelent védelmet, úgy az árvának Isten. Az árvák, özvegyek, jövevények egységesen a tár-

42. Lásd: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Bd. 6, Stichwort: *Weisenfürsorge*, 1526–1527 In: *Digitale Bibliothek* Band 12.

43. Lásd: *Lexikon zur Bibel*. Hrsg. RIENEKER, FRITZ, R. Brockhaus Verlag–Wuppertal 1961. Stichwort: *Waise*.

sadalom szegényei voltak. Ez nem társadalmi tömörülést jelentett, sokkal inkább célcsoportot, akik veszélynek sőt elnyomásnak kitett emberekből álltak. A zsoldároknak a szegények és árvák az ellenséges szándékúak (ártatlan) *áldozatai*, akik Istennél, az Igaz Bírónál találnak menedéket üldözőik elől (Zsolt 9,19; 10,2.8.9.10.14; 18,28; 35,10; 74,19).

Az árvákat gyakran úgy említik, mint akiknek *egyformán* biztosított a védelem privilégiuma és jogigénye Isten előtt.⁴⁴ Ez némiképp átformálja a szabványos társadalmi be- tagolódásról alkotott szemléletet: a szegények és árvák, azaz Istent segítségét nélkülözők, nem a társadalomnak alárendelt, elesett, állandó támaszra szoruló csoportja, nem is a kegyességét sajátosan megélt, hanem a *mindenkori, Istent segítségül hívó emberek közössége*. Mindazok, akik segítségért kiáltanak Istenhez, valójában a szegények csoportnak tagjai, ezáltal élvezői azok védelmi privilégiumának (Zsolt 41,18; 70,6; 86,1; 109,22).⁴⁵ Isten védelmi ernyőt jelent minden menedéket kereső szegénynek. „Az Úr vetett meg Sion alapját, oda menekülnek népe szegényei” (Ézs 14,32), mely hitvallás felismerhető a teljes prófétai eszkatológiában: „de meghagyom közöttetek maradéku a szegény és nincstelen népet, mely az Úr nevében keres oltalmat” (Zof 3,12).

Összefoglalás

Az ószövetségi zsidó társadalom felépítése, igen széles keretek közé fogva sajátos, ún. teocentrikus irányultságot tükröz. Az individuum nem csak önmagában értelmezett egység, hanem annak mikro- és makroközösségében, tehát a társadalom és a nemzedékek fogalmi kontextusában is. Az uralkodó törvényi előírások, a Szentség Törvénye, a Tízparancsolat, a tisztasági rendelkezések arról tanúskodnak, hogy az ószövetségi ember sohasem önmagát és önmagához viszonyított környezetét vizsgálja, hanem önmagát Isten előtt álló, Hozzá viszonyuló teremtményként szemléli.

Az ószövetségi nemzedékek kapcsolati összefüggései sajátos dimenzióban válnak értelemszerűvé: az ún. *transzgenerációs-történeti* kontextusban.

A családon belüli viszonyok tisztázása az apák és fiak kötelessége. A transzgenerációs konfliktus és megoldása akkor nyer értelmet, ha azokat a horizontális sík mellett vertikális vonatkozásban is vizsgáljuk. Azaz, az atyák fiak iránti kötelessége, védelme és nevelése Istenre tekint, mert Isten mindenek Atyja, a gyermekek és generációk nevelője, útmutatója, ugyanakkor a gyermek a szülőben Isten nevelő munkatársát tudja maga mellett, ezért mindkettő irányába feltétlen tisztelettel tartozik.

A *történelmi kontinuitás* a generációk védelmi apparátusának másik dimenziója. Ez a szemlélet, a társadalmi strukturáltság mellett, a *generációk folytonosságának kontextusában* találja meg a mindenkori gyermek helyét és fontosságát. A nevelés, az élettapasztalat átadása, az Isten ismerete, valamint a belőle fakadó életgyakorlat az ősi múlt és jelen közt

44. KRAUS, Hans Joachim: *Psalmen*. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers. 1961, Bd.I. 82–83.

45. KRAUS, Hans Joachim: *Psalmen*. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1961, Bd. I. 83.

teremt kapcsolatot, melynek áldását és átkát nem csak az apák, hanem a nevelésben részesült fiak egyaránt hordozzák. Ezért az Isten előtti felelősség a mindenkori szülőket és gyermekeket egyformán érinti. Mindennek ismerete és ismertetése a soron következő generáció identitásfejlődésének meghatározó elemei. Az atyák tanítása, hibáik őszinte beismerése nélkül nincs gyakorlati lehetőség az Isten előtt járásra.

A modern társadalomtudományok egyre mélyrehatóbban foglalkoznak a 21. századi civilizált társadalom sokoldalúan strukturált kérdéseivel és benne az intergenerációs szakadék okozta feszültség vizsgálatával, részleges válaszokat és megoldásokat keresve az aktuális problémára. Figyelemreméltó az ószövetségi gondolkodás *coram Deo* szemléletmódja, mely lényeges szempont figyelmen kívül hagyása problémája a tudományos vizsgálódásnak, de mai szekularizált társadalmunknak is.

Felhasznált irodalom

- Ószövetségi és újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat, Budapest, 1996.
- Religion in der Geschichte und Gegenwart (Rgg III.)*. J.C.B. Mohr–Siebeck 1961. Bd 5–6. In: Digitale Bibliothek Band 12. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1982. Bd IX.
- BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata*. Kálvin Kiadó 2010.
- BOEHM, Omri: *Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel*. In: *Vetus Testamentum*. Vol. XLIX, BRILL, Leiden–Boston–Köln 1999.
- BRAUMER, Hansjörg: *Das erste Buch Mose*. R. Brockhaus Verlag–Wuppertal, 1996.
- CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus*. The Westminster Press, Louisville, 1976.
- CRAIG, Y.S. Ho: *The Stories of the Family Troubles of Judah and David: A Study of Their Literary Links*. In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill, Leiden, 1994. XLIV.
- CRÜSEMANN, Frank: *Die Kinderfrage und die christliche Identität angesichts des Judentums 5. Mose 6,20-25*. <http://www.christenundjuden.org/artikel/theologie/69-cruesemann-die-kinderfrage-und-die-christliche-identitaet>
- CRÜSEMANN, Frank: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, München 2009.
- DALE, Patrick: *Old Testament Law*. John Knox Press – Atlanta, 1985.
- DIETRICH, Walter: *Samuel*. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchener Verlag, 2009. Bd. VIII/1.
- DIETRICH, Werner: *Das Buch der Sprüche*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1996.
- FREY, Hellmuth: *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1952.

- HAAG, Herbert (szerk.): *Bibliai Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1993.
- HEUBÜLT, Willem: *Gewissen vor Gott*. Verlag Meta A. Behrendt, München, 1983.
- HORSÁI Ede: *A Tórától Jézusig. Az öskeresztyén gyülekezet és a nevelés*. In: Református Szemle. Kolozsvár, 2009. 102. évf. 4.
- JENTSCH, Werner: *Handbuch der Jugendseelsorge I*. Gütersloher Verlag, 1973. In: Bodó Sára – Fekete Károly: *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*. Debrecen. 1998.
- KARASSZON István: *Az Ószövetség varázsa*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- KEIL, C.F. – DELITZSCH, D.D.: *Biblical Commentary on the Old Testament*. 1986. Vol. II.
- KOZMA Zsolt: *A gyermek, mint áldás és mint példa a Szentírásban*. In: Úő.: *Hagyomány és időszerűség*. Kolozsvár, 2002.
- KRATZ, Reinhard Gregor: *Der Dekalog im Exodusbuch*. In: *Vetus Testamentum*. E.J. Brill Leiden–Boston, XLIV, 1994.
- KRAUS, Hans Joachim: *Psalmen*. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1961, Bd. I.
- METTE, Norbert: *Praktisch theologische Erkundungen 2*. In: *Theologie und Praxis*. Hrgg: C. Giancarlo-F. Reinhard-M. Norbert-S. Udo-S. Hermann. LIT Verlag Münster–Hamburg–London, 2007.
- MOLNÁR János: *A Tóra szerzője*. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*. Kolozsvár, 2010. I. sz.
- NIPKOW, Karl Ernst: *The Human Image of God – Reflections on a Paradox*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001.
- RAHNER, Karl: *Gedanken zu einer Theologie des Kindheit*. In: *Schriften zur Theologie*. Bd VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln–Zürich–Köln, 1960.
- RIENEKER, Fritz (szerk.): *Lexikon zur Biebel*. R. Brockhaus Verlag – Wuppertal, 1961.
- RIZZUTO, A.M.: *Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion*. New York, 1970. www.godimage.org/rizzuto.pdf.
- ROBINSON, Gnana: *Let Us Be Like the Nations*. The Handsel Press LTD, Edinburgh, 1993.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology, and the Human Image of God*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*. Koninklijke Brill, Leiden, 2001.
- STADTLER-MACH, Barbara: *Kinderseelsorge*. In: *Arbeiten zur Pastoraltheologie*. Hrgg. Eberhard Hauschildt – Jürgen Ziemer, Vandenhoeck–Ruprecht Göttingen, 2004.

Az Írás

WEBER, Otto:

Bibelkunde des Alten Testaments. Fürche Verlag, Hamburg, 1961.

WOLFF, Hans Walter:

Az Ószövetség antropológiája. Harmat kiadó, Budapest, 2001.

Internetes hivatkozások

[http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_\(Harper_translation\)](http://en.wikisource.org/wiki/The_Code_of_Hammurabi_(Harper_translation))

<http://everything2.com/title/4Q416>

<http://www.earlychristianwritings.com>

<http://www.ultimasurf.net/bible/early-church-fathers/eusebius-caesarea/preparation-for-the-gospel-4.htm>

<http://www.christenundjuden.org/artikel/theologie/69-cruesemann-die-kinderfrage-und-die-christliche-identitaet>

<http://www.godimage.org/rizzuto.pdf>

Márton János:¹

Edom és Júda kapcsolata Abdiás könyvében

Abstract. Relationship between Juda and Edom in the Book of Obadiah.

The connection between Judah and Edom can be traced back into the times of the patriarchs. Esau is considered to be the progenitor of the Edomites and his twin brother Jacob is the patriarch of the Israelites. The two brothers were always in conflict since Esau exchanged his birthright for a bowl of stew and Jacob obtained by deception the fatherly blessing that was inherently due to the firstborn, Esau.

Esau not only loses everything but also becomes bitter towards his brother Jacob who has to escape the vengeance of Esau. When they meet again it seems that Esau did forgive Jacob, but the lack of trust separates their ways, instead of going to Mount Seir, Jacob chose to take the direction toward Succoth.

Later when the descendants of Jacob and Esau encounter each other as Israelites and Edomites the old tensions flare up again.

What are the reasons behind this lasting conflict?

In the Jewish prophetic literature the condemnation of Edom is evident. It is obvious that from Israel's perspective Edom has to have no future.

“But I have stripped Esau bare, I have uncovered his hiding places. So that he will not be able to conceal himself; His offspring has been destroyed along with his relatives, and his neighbours, and he is no more.” – thunders Jeremiah. Obadiah also resembles the voice of Jeremiah when proclaims: No descendant of Esau will survive. I, The Lord, have spoken.

This essay endeavours to explore the roots of the animosity toward Esau and the Edomites. How Obadiah interpreted this in an era when God's chosen people seemingly lost everything: the temple, the Promised Land and its freedom?

Who was Obadiah, and what were the sources of his prophecy? What was the religion of the Edomites, and what do we know about Edom as a nation?

And lastly was there any glimmer of hope in Obadiah's view for Edom or it was condemned to permanent oblivion? These are the questions I will try to explore in this brief essay.

Keywords: brotherhood, judgement, Day of Jahweh, forgiveness, God's promise.

Bevezető

Júda és Edom kapcsolata az ősatyák korára vezethető vissza.

Jákób és Ézsau, két testvér, akiknek kapcsolatában rengeteg feszültség rejlik. Ézsau, akinek kijárna az elsőszülöttségi jog, az atyai áldás, mindent elveszít. Jákóbot a testvért csak gyűlölni tudja, szeretni soha. Jákób már családos és útban van az otthonkeresés felé, amikor ismét találkoznak. Úgy tűnik, Ézsau megbocsátott neki, de útjaik mégis elváltak. Jákób nem mer együtt élni testvérével. Szeir helyett Szukkoth felé veszi útját.

1. Doktorandus, BBTE Kolozsvár, Református Tanárképző Kar. E-mail: bonchida332@yahoo.com.

Később, amikor mint nép találkoznak, ugyanez az ellenséges viszony jelentkezik. Testvérek, mégsem tudnak testvérnéppé válni. Az 5Móz 2,1–7, valamint a 4Móz 20,14–21 is jól jellemzi kapcsolatukat.

A fent említett idézetben az 5Móz írója Edomot Ézsau gyermekeinek nevezi és figyelmezteti Jákob fiait, hogy ne ingereljék őket, mert nekik adta a Szeir hegyét örökségül. A 4Móz-ben már Edomról olvasunk s arról, hogy kiment Izrael ellen, „sok néppel és nagy erővel”. Miért ez az ellenséges viszony?

Ez a kérdés még erőteljesebben vetődik fel, ha a prófétai irodalmat olvassuk, s Edom nevével kapcsolatosan az ítéletet, megsemmisítést. Világos, hogy Izrael szemszögéből nézve Edom számára nincs menekvés. „Bizony én mezítelenné teszem Ézsaut, titkait kijelentem, és el nem rejtőzhetik, magva elpusztul, és atyjafiai és szomszédai sem lesznek” hirdeti ezt Jeremiás, mint isteni ítéletet. Abdiás próféta könyvében is mintha Jeremiás hangja csendülne fel: „és nem marad meg senki Ézsau házából, mert az Úr szólott.” (Abd 1,18)

Jelen tanulmány középpontjában is ez a kérdés áll: miért ez az ellenséges viszony? Hogyan látja ezt Abdiás próféta olyan korban, amikor a választott nép, az isteni áldás örököse, úgy tűnik mindenét elvesztette. Templomát, országát sőt szabadságát is.

A kérdés megválaszolásakor azt is szem előtt kell tartani, hogyan barátkozik a prófécia a valós történelmi helyzettel? De ki is volt tulajdonképpen Abdiás próféta, és a prófécia milyen forrásból táplálkozik? Mit tudunk Edomról, mint népről, mit tudunk vallásáról? Végül van-e remény, a próféta szerint a kegyelemre, vagy Edomnak menthetetlenül el kell tűnnie a világtörténelem színpadáról?

Abdiás könyvének rövid ismertetése

Abdiás „könyve” a legrövidebb az Ószövetségben, mindössze 21 vers. Ámosz és Jónás próféta könyve közé helyezték, pontosan nem tudni milyen elgondolásból. Semmiképpen nem kell itt kronológiai sorrendre gondolni, inkább a próféciákban meghúzódó azonos tematikai kapcsolat a fontos. Jóel, Ámosz és Abdiás könyvében a kapcsolatot az Edom elleni próféciák jelképezik. „Egyiptom pusztasággá leszen, Edom pedig kietlen sivataggá; a Júda fiain való erőszakosságért, mert ártatlan vért ontottak azoknak földén.” – hirdeti Jóel próféta (3,19). Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Ámosz, amikor kijelenti: „hogy örökségképpen bírják az Edom maradékát és mindama népeket, a kik az én nevemről neveztetnek, ezt mondja az Úr, a ki megcselekszi ezt! (9,12). Majd Ámosz után következik egy hosszabb lélegzetű Edom elleni prófécia, amit Abdiás hirdet.

Csak érdekességként megjegyzendő, hogy az LXX a kisprófétákat más sorrendbe helyezi: Hóseás – Ámosz – Mikeás – Jóel – Abdiás – Jónás – Náhum – Habakuk – Zofóniás – Haggeus – Zakariás – Malakiás.

Hogy itt Abdiás könyve Jóel és Jónás között van, talán azzal magyarázható, hogy e három könyv keletkezését nem tudták időben behatárolni, s azért teszik őket egymás mellé.²

2. Lásd Paul R. RAABE: *Obadiah*. The Anchor Bible, First edition, 1996. Számomra ez elfogadható magyarázatnak tűnik.

A prófétáról nevén kívül semmit sem lehet tudni. Nevének jelentése „Jahve szolgája”, viszont az is lehetséges, hogy ez nem valódi név csak később kapcsolták az eredetileg névtelen íráshoz.³

Működésének idejét is nehéz meghatározni, mert megoszlanak a vélemények.⁴

1. A korai zsidó tradíció⁵ azonosította Abdiást az azonos nevű, Akháb király házának gondviselőjével, aki igen félté az Urat, és száz prófétát mentett meg Jézabel kegyetlenkedése elől, kenyérrrel és vízzel táplálva őket (1Kir 18). Sőt, a tradíció azt állítja, hogy a hivatalnok talán edomita származású prozelita lehetett, aki ezért a tettéért megkapta a prófétálás ajándékát. Ezek a vélemények viszont csak névazonosságra vagy feltételezésekre alapoznak.⁶

2. Néhányan, mint például Keil, vagy Isopescul⁷ Abdiás korát 845-re datálják. Azt tudjuk, hogy Dávid idejében Edom Izrael uralma alá tartozott. (Lásd 2Sám 8; 1Kir 11 vagy 1Krón 18.) 845-ben Edom Júda ellen támadt, és kivívta saját függetlenségét. A 2Kir 8,20–22-ben és a 2Krón 21,8–10-ben olvashatunk erről. Akik ezt a nézetet támogatják a próféta személyét igyekeznek azonosítani Obadiással, Jósafát király egyik vezérével (2Krón 17,7). Ez a próbálkozás viszont teljesen elfogadhatatlannak tűnik, már csak azért is, mert míg az Abd 20a Izrael fiainak száműzött seregeiről beszél, addig a 2Krón 21 erről nem tesz említést. Továbbá az Abd. 19-ben elhangzó ígéretek nem érthetők az északi területek elvesztésének ismerete nélkül (732 és 722).

3. Érdekes módon Kálvin és Luther az elsők, akik a próféta munkásságának idejét Jeruzsálem bukása utánra teszik (587/586) és Jeremiás kortársaként említik.

Csak néhány kutató nevét említeném, aki ugyanezt az álláspontot támogatják: Gissfeldt, O., Hummel, H.D., Stuart, D., Adams, WJ, Jr., aki 586 és 458 közé helyezi a könyv keletkezésének idejét.⁸

Paul R. Raabe álláspontja tűnik a legelfogadhatóbbnak, aki a következőt állapítja meg: az Abdiás könyve több mint valószínű Kr. e. 585–555-re tehető. Azaz Júda már el-

3. TH.R. ROBINSON: *The Structure of the Book of Obadiah*. JTHS 17(1916)402–408.

4. A kutatástörténeti összefoglalást Paul R.Raabe: *Obadiah*. The Anchor Bible, First edition, 1996 alapján készítettem el.

5. Babiloni Talmud, San 39/b.

6. Érdemes végigolvasni Caspari nagyon alapos fejtegetését a korai tradíciókról. (P.C. CASPARI: *Der Prophet Obadiah*. Leipzig, R.Beyer, 1842.) Ő tesz említést arról, hogy a korai tradíciók összekapcsolják Abdiás, a hivatalnok személyét az özvegyasszony férjével, akin Elizeus segített. E feltételezés arra alapszik, hogy az 1Kir 18,3,12 és 2Kir 4, 1-ben ugyanaz olvasható: „félté az Urat.” Feltételezik, hogy mindkét helyen ugyanarról a személyről olvasunk. Továbbá a Caspari munkája mellett érdemesnek tartom megemlíteni ELOWSKY J. fejtegetéseit a korai tradíciókról, amelyek a „The Annals of Obadiah: A Record of the Wars and Peace Treaties in the History of its Interpretation. Master of Sacred Theology thesis, Concordia seminary, St. Louis”.

7. KEIL, C.F.: *Die Zwölf Kleine Propheten*. Leipzig: Döiffing und Franke, 1888. *Translation Minor Prophets*, Trans. J.Martin, Keil und Delitzsch: *Commentary on the O.T.*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ISOPES-CUL, S.O.: *Historisch-Kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias*, „WZKM 27:144–162. 1913.

8. O. EISSFELDT: *The Old Testament: An Introduction*. Trans. PR Ackroyd /New York: 1965, pp. 571–603; HUMMEL, H.D.: *The word becoming flesh: an introduction to the origin, purpose, and meaning of the Old Testament*, St.Louis: Concordia Publishing House, 1979. STUART, D.: *Studies in Early Hebrew Meter*. HSM 13. Missoula, MT: Scholars Press, 1976. 197–213. ADAMS, WJ, Jr., and ADAMS, L. La Mar. 1977 *Language Drift and the Dating of Biblical Passages*. HS 18:160–64.

esett, és Edom vége is rohamosan közeledik, hiszen az edomita királyság „minden valószerűség szerint Nabonidus 552-es hadjáratának tudható be.”⁹

Igazolni látszik ezt az álláspontot a következő:

- Annak ellenére, hogy Babilon neve nincs megemlítve, világos utalás van arra, lásd az Abd 11-ben, ahol az „amikor serege idegenek rabjává lett” kijelentés a babiloni fogságra vitelre utal. (Lásd még Jer 13,17; 50,33; Ez 6,9; Zsolt 137,3). Babilon neve talán azért sincs megemlítve, mert itt Edom gyalázatossága a lényeges.
- A templom pusztulása sincs konkrétan megemlítve, de a 12. vers: „ne gyönyörködjél öcsédnek napján, az ő szerencsétlenségének napján; és ne örvendj a Júda fiaian az ő veszedelmük napján, és ne kérkedjél a szorongattatás napján” utalásként érthető a teljes pusztulásra, beleértve a templomét is. Továbbá a 17. vers már „Sion hegyén szabadulás léssen, és szentté léssen az, és a Jákób háza birtokba veszi az ő örökségét”, talán a templom jövőben megvalósuló helyreállításáról beszél.

Ezek alapján valószínű tehát, hogy a prófécia a fogság elején hangzott el, amikor már sem templom, sem otthon nem volt, csupán reménytelenség. A „mi fog velünk, s népünkkel történni?” kérdésre hangzik el a válasz, hogy Isten tud kiutat ebből a reménytelenségről, s eljön az idő, amikor mindenki felelni fog saját tetteiért. Eljön Izrael népe helyreállításának ideje, „és az Úr lesz a királyság.” (Abd 21b.)

4. Végül meg kell említenünk néhányat azon kutatók közül, akik a könyv keletkezését a Kr.e. 5. századra helyezik, közel a Malakiás és Nehémiás próféta idejéhez. A próféciát összekapcsolják a nabateusok Edom feletti győzelmével, és a 7. verset („A határig üznek ki összes frigy társaid; megcsalnak, levernek szövetségeseid; kenyeredet törül vetik alá) múlt idejű eseménynek tekintik.¹⁰ Hodossy-Takács Előd ezt „figyelemreméltó feltételezésnek, de „(jóindulatúan) nyomdahibának” tekinti, a következő indoklással: „az edomita királyság vége minden valószerűség szerint Nabonidus 552-es hadjáratának tudható be. A nabateusok csak évszázadokkal később voltak jelentősek a Holt-tenger térségében. Igaz, hogy már 312-ben sikerrel védekeztek Petrában az Egyszemű Antigonus támadásai alatt, igazi jelentőségük azonban csak a Kr.e. 2. sz-tól volt (az első ismert nabateus király I. Aretas 170–160)”¹¹

A könyv felosztása és a szöveg elemzése

A könyv Edom elleni prófétai mondásokból áll, amelyek majd „azon a napon” a népek felett tartott isteni ítéletté szélesednek.

9. HODOSSY-TAKÁCS ELŐD: *Abdiás könyve és Edom szerepe Júda elpusztításában* in: *Theológiai Szemle*, 1996/6.

10. WELLHAUSEN, J.: *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*. 4th ed. Berlin, 1963 és Kodell, J.: *Lamentations*, Haggai, Zechariah, Malachi, Obadiah, Joel, Second Zechariah, Baruch. OTM 14, 1982. Végül Walter BRUEGGEMANN: *An Introduction to the Old Testament :/ The Canon and Christian Imagination*. Westminster John Knox Press, 2003.

11. HODOSSY-TAKÁCS: i.m. 326.

A könyv felosztásában is megoszlanak a vélemények. Vitatható, hogy hány részre osztható, hány próféta mondásra tagolható. G. Fohrer például három részre tagolja a könyvet, öt próféta mondásra és egy függelékre.¹² A következő csoportosításban gondolkodik:

- * 1b–4 és 5–7: Edom elleni orákulum;
- * 8–11: ítélet Edom ellen, és a büntetés indoklása;
- * 12–14, 15b: orákulum Edom ellen;
- * 15a és a 16–18: Edom elleni orákulum;
- * 19–21: ígéretek Izraelnek.

A fő választóvonal a 15. vers, amelynek második fele témáját tekintve az első részhez, az első fele pedig a második részhez tartozik.

Paul R. Raabe is négyes felosztásban gondolkodik:

- * a közelgő ítélet bejelentése: 1–9;
- * vádak Edom ellen: 10–14;
- * figyelmeztetések: 12–15;
- * Jahve ígérete: 16–21.

Én is ezt a négyes felosztást látom elfogadhatónak. A gondolati egységek egymás nélkül összefüggéstelenekké válnak, ezért egyetértek azokkal, akik a szöveg mögött kultikus hátteret látnak.¹³ Viszont ebben a felosztásban fokozatosságot látok a próféta beszédében. Elindul az ítélettől és eljut a beteljesedő reménységig.

A kétrészes felosztás a következő gondolati egységek köré fonódik:

- * ítélő mondások Edom ellen (amit tettél, azt kapod majd, a lex talionis elve alapján): 1–14 és 15b.
- * az Úr napjának eljövetele és a népek feletti ítélet :15a és 16–21.

Másik kettős felosztás:¹⁴

- * megaláztatás Edomnak
- * felmagasztalás Izraelnek

Van hármas felosztás is:¹⁵

- * fenyegető próféta mondások Edom ellen: 1–14, 15b
- * ítélet a népek felett, az Úr napjának eljövetele: 15a; 16–18
- * a helyreállítás ígérete: 19–21.

Abdiás könyve és más próféta szövegekben fellelhető párhuzamok

Mielőtt a szöveget a Raabe szerinti négyes felosztásban elemezném, a Szentírásban fellelhető, Abdiás próféciájával párhuzamos helyeket is szükséges bemutatnom.

12. G. FOHRER: *Die Sprüche Obadjas*. Studia biblica et semitica T.C.Vriezen dedicata, W.C. VAN UNNIK – A.S. VAN DER WOUDE (szerk.), Wageningen 1966. 81–91.: *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966–1972), BZAW 155, Berlin–New York 1981. 69–80.

13. Lásd HODOSSY-TAKÁCS: i. m. 326.

14. Lásd HODOSSY-TAKÁCS: i. m. 326. A szerző még a következőket jegyzi meg az irodalmi egységgel kapcsolatban: „óvakodnék a túlzott szabdalástól. A könyv két fő egysége elválaszthatatlan, önmagában csonka.”

15. RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése II*. Szent István Társulat, Budapest, 1996. 155.

A prófétai irodalomban – csak néhányat említve – Ámos, Ézsaiás, Ezékiel, Jeremiás beszédeiben lelhető fel erőteljesen az Edom elleni prófécia. Sőt elmondható, hogy a Jer 49,7–22-ben olvasható Edom elleni prófécia majdnem szó szerint fellelhető az Abd 1–9-ben. Ez a hasonlóság keltette fel a kutatókban a kérdést, hogy vajon Abdiás használta-e a Jeremiás beszédét vagy fordítva? De azt a lehetőséget sem zárták ki, hogy esetleg mindketten közös forrást használtak.¹⁶ A szövegelemzésben igyekszem majd rámutatni arra, hogy szerintem Abdiás a jeremiási szöveget használja kiindulási pontként, sajátos szövegkörnyezetbe helyezve azt.

Utalni fogok arra is, hogy az Abdiás prófeciája leszűkíthető a Jer 49-ben olvasottakra, fordítva viszont ez nem érvényes.

Az Abd 1–9 és a Jer 49,7–22 összehasonlítása

Röviden összehasonlítva az abdiási és jeremiási igeszakaszokat a következőket emelném ki:

– Abdiás a „mi” formulát használja: „hírt hallottunk az Úrtól”; Jeremiás pedig egyes szám első személyben beszél „hírt hallottam az Úrtól”. Szerintem Abdiás értelmezésében azért fontos a „mi” formula, mert ezzel is éreztetni akarja, hogy a harcra nem egyedül állnak fel, hanem Istennel. A harc védnöke maga Isten.

– Edom megvetett volta erősen kidomborodik mindkét prófeciában. Jeremiásnál az Edom elleni támadás okát látjuk bevezetve, Abdiásnál ez Edom magatartásának következménye („íme”).

– Jeremiásnál hiányzik a retorikai kérdés: „vajon ki hoz le engem a földre?” Abdiás ezzel a kérdéssel érezteti Edom elbizakodottságát, de ugyanakkor önbecsapását is. Még nem ismerte meg Izrael Istenét.

– Jeremiásnál a helyzet komolysága fejlődik tragédiává. Nála először a szőlőszedők jönnek, akik után még nem annyira komoly a kár. Őket követik a tolvajok, akik mindent elvisznek. Abdiásnál nem olvasunk erről a fokozatosságról, viszont ő egymás mellé helyezi a tolvajokat, szőlőszedőket és Edom ellenségeit. Míg a tolvaj, szőlőszedő után marad még-is valami, Edom ellenségei még a rejtett kincseit is felkutatják.

– Abdiás sokkal részletesebben és szemléletesebben írja le Edom pusztulását. Ezt azzal is magyaráznám, hogy Jeremiás inkább a Babilon által jelentett veszélyt tartja szem előtt, míg Abdiás az Edom bűnét és pusztulását.

E rövid összehasonlítást figyelembe véve vonom le azt a következtetést, hogy meglátásom szerint Abdiás úgy használta fel Jeremiás szövegét, hogy közben sajátos üzenettel látja el. Tehát nem egyszerű másolásról van szó, hanem a szöveg tudatos átszerkesztéséről.

16. Csak néhányat említve: a. Romerowski, Ridderbos, Keller, Hartberger szerint Jeremiás használta az Abdiás prófeciáját. b. Wolff, Van Leeuwen, Ben Zvi a közös forrás használatát támasztja alá. c. Dicou, Nogalski és Raabe szerint Abdiás prófeciája támaszkodik a jeremiási szövegre. d. Van egy negyedik feltételezés is, a G.S. Ogdené (*Prophetic Oracles Against Foreign Nations and Psalm of Communal Lament: The Relationship of Psalm 137 to Jeremiah 49,7–22 and Oadiah*, JSOT 24, 1982. 89–97), aki szerint mind az Abdiás, mind a Jeremiás szövege egymástól függetlenek, de mindkettő válaszolni próbál a Zsolt 137-ben megfogalmazott panaszokra. Szerintem azonban a két prófétai beszéd hasonlósága nem lehet csupán véletlen egybeesés, ezért nem tekinthetjük őket egymástól teljesen függetleneknek.

A további párhuzamokat az alábbi táblázatban lehet bemutatni:¹⁷

Abdiás	
11. Idegenek törtek be kapuján és Jeru- zsálemre sorsot vetettek.	Jóel 3,3. Népemre pedig sorsot vetettek
15. Mert közel van az Úrnak napja.	Jóel 1,15. Bizony közel van az Úrnak napja
15. A mit te fizettél, visszaszáll fejedre.	Jóel 3,4. Nagy hirtelen fejeteekre fordítom vissza bosszútokat!
17. De a Sion hegyén szabadulás léssen	Jóel 2,32 mert a Sion hegyén és Jeruzsá- lemben léssen a szabadulás
17. és szentté léssen az	Jóel 3,17 És szentté léssen Jeruzsálem
19. A déliek örökség szerint bírják az Ézsau hegyét	Ám 9,12 Hogy örökségképpen bírják az Edom maradékát
4. Ha a csillagok közé raknád is fészkedet	3Móz 29,21 És sziklára raktad fészkedet
19. A déliek örökség szerint bírják az Ézsau hegyét	3Móz 29,18 És Edom más birtoka lesz, Szeir az ő ellensége is másnak bir- toka lesz

A Jóel könyvével párhuzamos részek többnyire az Úr napjának és Izrael szabadulásá-
nak napjával kapcsolatosak. Ezért természetes, hogy a bosszúállás sem hiányozhat.

Az Ámosz és Mózes 4. könyvéből pedig Abdiás inkább azt a gondolatot emeli ki,
amelyik az örökséggel kapcsolatos. Edom birtoka visszakerül Izrael tulajdonába.

A szöveg elemzése (a Raabe-féle négyes felosztás segítségével)

1–9 – a közelgő ítélet bejelentése;

10–14 – vádak Edom ellen;

12–15 – figyelmeztetések;

16–21 – Jahve ígérete.

Abd 1,1: Abdiás látása. Így szól az Úr Isten Edomhoz: Hírt hallottunk
az Úrtól! És hírnök küldetett a népekhez: keljetek fel és támadjunk reá
haddal!

17. A táblázatban nem szerepeltetem a számos ószövetségi párhuzamot, azonban érdemesnek tartom itt,
magyarázat nélkül versenkénti párhuzamba állítás bemutatását: Abd 1 – Bír 18,9; Jer 6,4–5. Abd 2 –
Mal 2,9. Abd 3 – Jer 48,28; Jer 21,13; Jer 49,4. Abd 4 – Jób 39,27; 4Móz 24,21; Hab 2,9; Ám 9,2. Abd 5–6
– Jer 49,9–10. Abd 7 – Jer 20,10; Zsolt 41,10; 5Móz 32,28; Abd 8 – Jer 49,10b. Abd 9 – Ez 25,13;
Ez 35,7. Abd 10 – Jóel 4,19; Mik 7,10. Abd 11 – Jóel 4,3; Neh 3,10. Abd 12 – Ez 35,13,15; Zsolt 35,19–21;
Sir 2,16; 3,46. Abd 13–14 – nincs. Abd 15 – Ézs 13,6; Ez 30,3; Jóel 1,15; 2,1; 4,14; Sof 1,7,14; Jer 50,15;
Zsolt 7,17; 1Kír 2,33. Abd 16 – Jer 25,25. Abd 17 – Jóel 3,5; 4,17. Abd 18 – Ézs 10,17; 4Móz 2,19. Abd 19
– 4Móz 24,18; Ám 9,12. Abd 20 – nincs. Abd 21 – Zsolt 22,29; 1Krn 29,11.

A לִּוּיָהּ (látomás) kifejezés, összekötve a próféta nevével (akár az Ézs 1,1-ben) profetikus látomásra utal. Az Ószövetségben 12 személy van megnevezve ezzel a névvel,¹⁸ de ezek a személyek különböző korokban éltek. Érdekes itt a névvel kapcsolatosan megemlíteni Bic elméletét, aki feltételezi, hogy a név tulajdonképpen nem személynév, hanem Jahve szolgáljára utal, aki kultikus ceremóniát mutat be.¹⁹ A látomás itt nincs összekötve a דְּבַר־יְהוָה kifejezéssel (jó példa erre a Sámuel látomása, lásd 1Sám 3,1 vagy Ez 12,21), de nem feltételezném, hogy Abdiás más módon hallotta meg Isten szavát, mint a többi próféta.

Az Ószövetségből nem nyerünk pontos bepillantást abba, hogyan jut el az Isten szava a prófétákig. Hallás vagy látás (látomás) útján, de mindenképpen olyan üzenetről van szó, amelyek Isten jelenlétéről tanúskodnak.

A próféták által kedvelt „így szól az Úr Isten” megerősíti azt, hogy a prófécia maga Isten beszéde. Akikhez Isten szól az Edom (לְאֶדוֹם). Egy mondattani szünet után következik a népekhez szóló üzenet. Edom nem érdemel kegyelmet. Sugallja ezt már a prófécia bevezető sora, Károli fordítás szerint, Edomról. A prófécia Edomról és nem Edomhoz, hanem Edomnak szól. A לְ prepozíció fordítható a *-nak*, *-ról* raggal is, de értelemszerűen helyesebbnek tartom, már csak az egyenes megszólítás miatt (2–16 versek) az Edomhoz, Edomnak fordítást. Tulajdonképpen Abdiás Isten küldöttként jelenik meg a népek előtt, aki elsősorban a júdabelieknek viszi Isten üzenetét az Edom elleni ítéletről. Amint Finley mondja: „Mint az Írás része, gondolom, ez a rövid könyv figyelmeztetés a nemzeteknek, és azoknak az egyéneknek, akik nem állnak Isten szolgálatában. Továbbá tanulság azoknak, akik követik Őt.”²⁰

Az „Úr Isten”, יְהוָה אֱלֹהֵי formula sehol máshol sem olvasható a könyvben. A próféták közül Ámos és Ezékiel használja többször. Az אֱלֹהֵי magyar fordításban *Úr, Mester, Felséges*, majd e felségjelzés kapcsolódik a יְהוָה-hez, a Szövetség Istenének nevéhez. D. Stuart ezzel a névösszetétellel magyarázza Abdiás helyét a kispróféták között. Szerinte ez a kulcsszó²¹ Ámosz és Abdiás próféciaiban, noha a világosabb összekötő szó az Ám 9,12-ben olvasható *Edom maradéka* lehetne.

„Hírt hallottunk az Úrtól!” – szószerint előfordul Jer 49,14-ben. De érdekes módon nem az Edomhoz szóló üzenet követi, hanem az Edom elleni háborúra való buzdítás.²²

Saját olvasatomban Abdiás látomása az Edomot körülfogó nemzetekhez szóló üzenettel kezdődik. Az üzenet pedig egy küldöttre van bízva.

18. Három fogság előtti, és a következő formában jelenik meg a héber szövegben: עֶבְרִיָּהּ (lásd 1Kir 18,3; 1Krón 27,19; 2Krón 34,12). Kilenc alkalommal viszont rövidített formában jelenik meg: עֶבְרִיָּה. Ezekből négy fogság előtti korból (1Krón 7,3; 8,38; 12,10 és 2Krón 17,7), egy a fogság idejéből (Abd), és négy a fogság utáni korból (1Krón 3,21; Neh 11,17; Ezsd 8,9; Neh 12,25). A különbség természetesen nagyon kevés, és lehet, hogy a nevet így kétféleképpen használták.

19. Bic: „Zur Problematic” lásd a még Leslie C., ALLEN: *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* Wm. B. Eerdmans Publishing, 1976.

20. T. FINLEY: *Joel, Amos, Obadiah* (Chicago, Moody, 1990), 354.

21. D. STUART: *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary 31; Waco: Word, 1987). 416.

22. Érdekes meglátása van ezzel kapcsolatosan B.C. Cressonnak, aki amellett érvel, hogy ezt a szakaszt zárójelbe kellene helyezni. Lásd „Obadiah”, BBC 7 (Nashville: Broadman, 1972.) 146.

A צִיר = küldött hivatalos követ, akinek feladata egy üzenet átadása. Raabe megállapítása szerint a párhuzamos helyeken a küldő ember. Egyedül itt maga az Isten (lásd Péld 13,17). Ebből azt a következtetést vonja le, hogy ezzel arra utal a próféta, hogy a küldött is mennyei.²³

Ez alátámasztható azzal, hogy az Ószövetség sok helyen említi a mennyei küldötteket, akik Isten rendeleteit hívatottak elmondani. Hogy csak néhány igehelyet említsek:

1Móz 24,7,40 – Az Úr az égnek Istene, ki engemet kihozott az én atyámnak házából, és az én rokonságimnak földéről, a ki szólt nékem, és megesküdött nékem mondván: A te magodnak adom ezt a földet; elbocsátja az ő Angyalát te előtted, hogy onnan végy az én fiamnak feleséget.

2Móz 23,20 – Íme, én Angyalt bocsátok el te előtted, hogy megőrizzen téged az útban, és bevigyen téged arra a helyre, a melyet elkészítettem.

3Móz 20,16 – És kiáltottunk az Úrhoz, és meghallgatta a mi szónkat, és angyalt küldte és kihozott minket Egyiptomból; és ímé Kádesben vagyunk a te határodnak végvárosában.

Bír 13,8 – Manoah pedig az Úrhoz könyörgött, és monda: Kérlek, Uram! az Istennek amaz embere, a kit küldöttél volt, hadd jöjjön el ismét hozzánk, és tanítson meg minket, hogy mit cselekedjünk a születendő gyermekkel.

1Krón 21,15 – Bocsáta annakfelette angyalt az Úr Jeruzsálemre, hogy elpusztítaná azt. És mikor vágná a népet, meglátá az Úr és könyörtüle az ő veszedelmökön; és monda a pusztító angyalnak: Elég immár, szűnjél meg. Az Úrnak angyala pedig áll vala a Jebuzeus Ornánnak szérűjénél.

1Móz 19,13 – Mert mi elvesztjük e helyet, mivelhogy ezek kiáltása nagyra nőtt az Úr előtt; és az Úr küldött minket, hogy elveszítsük.

Dán 10,11 – És monda nékem: Dániel, kedves férfiú! Értsd meg a beszédeket, a melyeket én szólok néked, és állj helyedre, mert most te hozzád küldtettem! És mikor e szót szólá velem, felállék reszketve.

Mindezekén túl, véleményem szerint nem annyira fontos a küldött mennyei vagy földi eredete, hiszen a próféta is átveheti az angyali küldött szerepét (Ézs 6,8).

A többes szám első személy használata utalhat arra is, hogy a próféta is együtt szenved az Isten népével, látva Jeruzsálem, a templom pusztulását vagy esetleg a prófétatársakra gondol, akik ugyancsak hallották az Úr Edom elleni ítéletét.²⁴ (Jeremiásnál „hírt hallottam az Úrtól – Jer 49,14). Ez a híradás pedig egyedül csak attól érkezhethet, aki összegyűjtheti a környező népeket, hogy végrehajtsák az Edom elleni ítéletét.

A „küldetett” igeideje (Pu’al) arra enged következtetni, hogy a szenvedő hírt váró közösségnek tudnia kell, hogy mert a hírnök érkezik, Isten már cselekszik is. Már gyűjti a nemzeteket Edom ellen. Ahogy Isten elkezd cselekedni, azt szemléletesen fejezi ki a *kel-jetek fel és támadjunk reá* igékkel.²⁵ Szószerinti olvasatban így hangzana: „álljunk fel, hogy támadhassunk rá”. A parancsoló mód a helyzet sürgősségére utal, az óhajtó mód pedig az Edom elleni bosszú erős vágyára. Ennek szemléltetésére álljon előttünk az 1Sám 17,35,

23. Lásd Paul R. RAABE: *Obadiab*. The Anchor Bible, First edition, 1996.

24. Billy K. SMITH, Franklin S. PAGE: *The New American Commentary*, Volume 19B.

25. וְקִיְיָ וְקִיְיָ (az ige felszólító és óhajtó módban egymás mellett).

ahol Dávid bizonyítani akarja Saulnak, hogy képes Góliáttal harcolni, mert már nem egyszer bizonyította ügyességét, amikor a vad „felállt ellene”.²⁶ Ez igazolni látszik azt, hogy a kifejezőmód hirtelen, gyors támadást feltételez.

Az הַלְיָוָה (nőnemű sufixum) – reá, ellene itt érdekes, mert máshol Edommal kapcsolatosan a hímnemű sufixum van használva. Finley²⁷ ezt azzal magyarázza, hogy a nőnemű sufixum az országra vonatkozik, a hímnemű pedig a népre. Tehát itt nemcsak Edom népét fenyegeti Isten ítélete, hanem az ország van pusztulásra ítélve.

Abd 1,2: „Ímé, kicsinnyé tettelek a népek között; felettébb útálatos vagy.”

Megjegyzendő, hogy a prófécia hallgatósága Júda fiai. Nekik szól a bátorítás: Edom megaláztatik. Edom itt már mint nép értendő, hiszen a „kicsinnyé” itt már hímnemben szerepel.

A második vers vezet be a magát a prófétai üzenetet. A הַיָּהוָה (ímé) a hallgatóság figyelmét a következő melléknévre tereli, arra, hogy Isten Edomot kicsinnyé és jelentéktelenné tette, ezért a népeknek nem kell tartania tőle.

A יְטִיב (kicsi) melléknév vonatkozhat Edom népek közötti helyzetére, de ugyanakkor nagyságára is.²⁸ Ahhoz, hogy megértsük az itteni jelentését, segít a יְטִיב-nal párhuzamos בָּרָא (utálatos, megvetett) kijelentés. Edom mindenét elveszti. Az Isten ítéletében státusza, eddigi számbeli nagysága is elvész. A nemzetek nemcsak, hogy erőtlennek és gyarlónak tartják, de mélységesen meg is vetik. Ellenségként és gyűlölettel fogják majd kezelni. Isten, aki minden nemzet felett van, akinek van hatalma őket egybegyűjteni, Edomot kicsinnyé, csekélyé teszi, sőt mindenki előtt utálatossá.

Abdiás ezzel láttatja meg a nemzetekkel azt is, milyen előny az, hogy Isten kiválasztotta őt. Ez a gondolat az egész Ószövetségen végigvonul: a kicsiny és megalázott Júda ereje és nagysága szorosan összefügg a Szövetség Istenével való viszonyával. Ahogy elfordul Istenétől, mindenét elveszti, ahogy Isten felé fordul mindenét visszanyeri. Erejének, nagyságának forrása egyszóval Isten.

Edomnak meg kell tanulnia, hogy Izrael Istene kicsinnyé teszi azokat, akik önmaguk erejében bíznak.

Abd 1,3: Szíved kevélysége csalt meg téged, ki szikla-hasadékokban lakozol, kinek lakóhelye magasan van, a ki mondja az ő szívében: Ki vonhatna el engem a síkra?!

Edom vétke a büszkesége, önhittsége (Károli fordításában: „kevélysége”). Néhány pillanatra bepillantást nyerhetünk abba, mit gondol Edom önmagáról. Mintha arra engedne

26. Lásd még a Bír 9,43-at és az 5Móz 19,11-et.

27. T. FINLEY: *Joel, Amos, Obadiah* (Chicago, Moody, 1990.) 356.

28. Lásd Ám 6,11: „Mert ímé, parancsol az Úr, és megveri a nagy házat repedezésekkel, és a kicsiny házat hasadozásokkal,” – itt nagyságra vonatkozik. Vagy 1Sám 15,17: „Monda azért Sámuel: Nemde kicsiny valál te a magad szemei előtt is, mindazáltal Izrael törzseinek fejévé lettél, és az Úr királlyá kent fel téged Izrael felett!” – itt a személy státusára.

következtetni a próféta, hogy Júda fiai számára is ismerős ez a hamis biztonságérzés, s tudják már, mi az önhittség következménye.

A קִיָּבִי (kevélység) utal arra a hamis elbizakodottságra, amit Edom érez, hogy sebezhetetlen. Nem ismeri fel határait szíve kevélysége miatt.

A כֹּף itt nem az érzések helyét jelöli, mint inkább „titkolt képzelgéseinek bujasága kerül itt a (szemmel) látható csábítások mellé. Ez a szóhasználat azért figyelemreméltó, mert az egyetlen olyan újszövetségi előfordulás háttérét képezi, ahol Jézus szívéről esik szó (Mt 11,29: szelíd vagyok és alázatos szívű). A fennhéjázó magatartás ószövetségi példái világosabbá teszik Jézus követésének jelentését.”²⁹

A kevélység hamis reménységben ringatta Edomot, abban a tévhitben, hogy a szikla,³⁰ a magas lakóhely védelmet ad számára. Edom jó példája annak, amit a Péld 16,18-ban így olvashatunk: „A megromlás előtt kevélység jár, és az eset előtt felfuvalkodottság.” Isten tudja azt, amit Edom magában gondol, „ki vonhatna le engem a sikra?”, „Senki”, de ez Edom válasza, s nem számol azzal, amit Isten már kigondolt. Míg Edom „mondja az ő szívében”, addig Isten a küldöttén keresztül nyilvánosan hirdeti ítéletét. Az Edom kérdésére a válasz: Isten meg tudja tenni, sőt már megkezdte az ítélet végrehajtását.

A következő versben hangzik el Isten pontos válasza Edom kérdésére.

Abd 1,4: Ha oly magasra szállnál is, mint a sas, és ha a csillagok közé raknál is fészkedet: onnan is levonnálak, ezt mondja az Úr.

„Ezt mondja az Úr” (הַיְהוָה אֵלֵינוּ) kifejezés majdnem mindig prófétikus beszédet vezet be. Ezzel lezárja az első mennyei beszédet ugyanúgy, mint a párhuzamos jeremiási idézetben, a Jer 14,16-ban. Az Abd 8-ban e kifejezés másik szakaszt vezet be.

Két igehelyen jelenik meg ez a formula úgy, hogy nem prófétai beszédet vezet be, vagy zár le. 1Móz 22,16: „És monda: Én magamra esküszöm, azt mondja az Úr: mivelhogy e dolgot cselekedéd, és nem kedvezél a te fiadnak, a te egyetlenegyednek” és 3Móz 14,28: „Mondd meg nékik: Élek én, azt mondja az Úr, hogy éppen úgy cselekszem veletek, a miképen szólottatok az én füleim hallására!”

Abdiás összehasonlítja Edomot a magasan szárnyaló sassal. Annak is a magasan szárnyalás, a magas „lakhely”, a megközelíthetetlenség ad biztonságérzetet. De Abdiás Istene számára a magasság nem akadály, ahhoz, hogy Edomot utolérje. Ezért az Edom bukása mögötti hatalom, az nem a nemzetek hatalma, hanem az Istené. Ugyanezt ígéri Isten az Ézs 14,12-ben a babilóniai királynak is.³¹

Abd 1,5–6: Ha tolvajok törnének reád, avagy éjjeli rablók, (hogy elpusztíttattál!), nem annyit lopnának-é, amennyi elegendő?! Ha szőlőszedők jönnek-

29. Hans Walter WOLF: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest, 2003. 69.

30. כֹּף –lehet szikla, de szójáték is, hiszen Szela, Edom fővárosa (2Kir 14,7; Ézs 16,1; Ézs 42,11). A mondat folytatása azonban arra enged következtetni, hogy a szikla fordítás a megfelelő.

31. Miként estél alá az égről fényes csillag, hajnal fia? Levágattál a földre, aki népeken tapostál!

nek reád, nem hagynának-é gerezdek?! Mennyire kifosztogatták Ézsaut; felkutatták rejtett kincseit!

Az ítélet meghirdetése után az 5–7. versek az ítélet végrehajtásának módját írják le.

Az 5. vers két kérdéssel indít. A kérdéseket az $\square\aleph$ feltételes partikula vezeti be. Háromszor fordul elő a versben, viszont az első kettő ugyanazt a feltételes kérdést vezeti be. A kérdések két jellegzetes eseten keresztül mutatják be, hogyan teljesedik majd be az ítélet Edomon.

A fokozatosság jellegzetessége a költői stílusnak. A tolvajok és szőlőszedők akarva-akaratlan hagynak még valamit maguk mögött. Az idő is sürgeti a tolvajt, ezért csak az értékeset viszik el a házból. A tulajdonos nem veszi el mindenét. A szőlőszedők is képtelenek minden szőlőgerezdet leszedni, szőlőszemet összeszedni. Isten ítélet-végrehajtásában is következetes. Semmit sem hagy maga után Edomból.

Mielőtt azonban a próféta leírná Edom végleges pusztítását, felkiáltás tör fel belőle: „Mennyire kifosztogatták Ézsaut; felkutatták rejtett kincseit!”. A \aleph bevezető partikula gyászdal bevezetője szokott lenni (2Sám 1,19 – Dávid gyászolja Sault). Edomnak erőszakos halálban lesz része.

A feltételes kérdésekre a válasz tudott, ugyanígy érzékelteti a próféta, hogy az Edom sorsa is tudott már. Még nem következett be minden, de Júda fiai tudják, hogy folyamatban van.

Ézsau neve itt jelenik meg először a próféciában. (Összesen 7-szer van említve). A bibliai hagyomány szerint Ézsau az Edomiták ősapja (1Móz 36). Nemcsak Edom népére utal itt a próféta, hanem az ősatyák történetére is. Arra, hogy hogyan csapta be Jákob Ézsaut, megfosztva őt az elsőszülöttségi jogától és az atyai áldástól. Ami akkor történt Ézsauval, ugyanaz fog történni most leszármazottaival is. Edomot is teljesen kifosztják majd.

A héber kifejezést $\aleph\aleph\aleph$, ahol személy szenved el a cselekvést, megtaláljuk még az Ám 9,3³²; Sof 1,12³³; 1Sám 23,23³⁴; 2Kir 10,23³⁵ helyeken is. Ezekben az igeszakaszokban is az igék az eredményes keresésről tesznek bizonyosságot. Tehát Abdiásnál is Isten felkutatja Edom rejtett kincseit, és meg is találja azokat.

A fosztogatásból összegyűjtött kincse, ami magabiztossá tette, más tulajdona lesz.

Abd 7: A határig úznek ki összes frigyársaid; megcsálnak, levernek szövetségeseid; kenyeredet törül vetik alád. Nincsen benne okosság!

32. És ha a Kármel tetején rejtőznének is el, onnan is előkeresem és elhozom őket; és ha szemeim elől a tenger fenekére bújnának is, ott is parancsolok a kígyónak és megmarja őket.

33. És léssen az időben, megmotosom majd Jeruzsálemet szövétnekkkel, és megfenyíttem azokat, a kik saját seprejökön hevernek, a kik ezt mondják szívökben: sem jót, sem rosszat nem cselekszik az Úr

34. Annakokáért nézzetek meg és tudjatok meg minden bűvöhelyet, a hol ő lappang, és minden bizonynyal térjete vissza hozzám, hogy elmenjek veletek; és ha az országban van, kikutatom őt Júdának minden ezrei között.

35. És bement Jéhu és Jonadáb, a Rékháb fia a Baál templomába, és monda a Baál tisztelőinek: Tudakozzátok meg és lássátok meg, hogy valamiképpen ne legyen itt veletek az Úr szolgálai közül valaki, hanem csak a Baál tisztelői.

Veszteségek sorozata éri Edomot. Sőt, még szövetségesei (szószerinti fordításban szövetségednek minden embere) is ellene fordulnak. Ezek a szövetségesek nem barátok, hanem csak utalás történik itt azokra, akikkel Edomnak békeszerződése van. Hiába fog majd segítséget kérni eddigi barátaitól, azok mind elfordulnak tőle. Segélykiáltásait nem fogják meghallani. J.R. Bartlett szerint ez a nemzet (a szövetséges) nem más mint Babilon.³⁶

Edom földjét más nemzet fogja belakni.

A felállított csapdába azért sétál majd bele, mert „nincsen benne okosság”.³⁷ Büszkévé és elbizakodottá vált, ezért okosságát elveszíti. Nem tudatosult benne saját pusztulása.

Abd 8: Azon a napon, ezt mondja az Úr, nem vesztém-é ki a bölcsket Edomból, és az értelmet az Ézsau hegyéről?!

Az *azon a napon* kifejezés a profetikus nyelvezetben jövőben történő cselekményre utal. Isten valamikor, pontosan nem meghatározott időben számadásra hívja maga elé az emberiséget. Az egyetemes ítélet hordozója a kifejezés. R.B. Robinson szerint ez nem „egy nap a mi történelmi időnkől, hanem eszkatológikus nap, ami magában hordozza ama napot, amikor Isten megítéli a népeket.”³⁸

„Azon a napon” következik be Edom ítélete: Isten elveszi a „bölcsséget” Edomból.

Bölcssége vezetett valamikor a kiegyensúlyozott, biztonságos élethez, ennek elvesztése egyenlő a pusztulással.

Csak érdekességként jegyezném meg ezzel a verssel kapcsolatosan, hogy Edom neve, Abdiáson kívül más ószövetségi könyvben is össze van kapcsolva Ézsau nevével (lásd 1Móz 25,30; 1Móz 36,1; Jer 49,8; Mal 1,3–4) vagy a Szeir hegygel (1Móz 36,8–9; Ez 35,23), de az Ézsau hegye társítást sehol máshol sem olvassuk, csupán itt.

Szerintem ez is utalás arra, hogy az a hely, amely Ézsau számára nyújtott biztonságot, lehetőséget adott neki a meggazdagodásra, most visszazáll Júda gyermekeire, akik örökölték az áldást.

Abd 9: És megrémülnek a te vitézeid, oh Témán! hogy kiirtassék mindenki az Ézsau hegyéről az öldöklés által.

A bölcesség hiánya megmutatkozik a katonai vezetésben is.³⁹ Ézsau hegye itt is a védettségre utal. Mintha saját népének tapasztalatából indulna ki a próféta. Isten jelenlétének hiánya a bölcesség elvesztéséhez vezet. A bölcesség elvesztése a teljes kudarchoz. A vezetők összezavarodásához. Ebben a helyzetben nincs, aki irányítson. A katonának pedig

36. J.R.Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOTSup77, Sheffield:JSOT Press, 1989. 159.

37. אִין תְּרִינָה בּוּ

38. R.Robinson, „Levels of Naturalization in Obadiah” JSOT 40. 1988. 91.

39. És monda Absolon és Izraelnek minden férfja: Jobb az Arkeabeli Khúsainak tanácsa az Akhitófel tanácsánál. Az Úr parancsolta vala pedig, hogy az Akhitófel tanácsa elvettessék, mely jó vala, hogy veszedelmet hozzon az Úr Absolonra. Monda pedig Khúsai Sádók és Abjátár papoknak: Ilyen s ilyen tanácsot adott Akhitófel Absolonnak és Izrael véneinek; én pedig ilyen s ilyen tanácsot adtam (2Sám 17,14–15).

vezetőre van szüksége. Hiányuk zavarodottsághoz, rémülethez vezet. Témán, Edom egyik fontos városa nevét itt, mint költői felkiáltást használja a próféta,⁴⁰ Ézsau hegyén pedig megtörténik majd a teljes megsemmisítés. Izrael szemszögéből nézve ez a teljes győzelem, de nemcsak. A reménység beteljesülése is.

Abd 1,10: A Jákób öcséd ellen elkövetett erőszakért szégyen borul reád, és kivágotol mindörökre!

Tovább fokozódik a büntetés súlyossága. מְרִיבֵי־אֵלֶיךָ Az ítélet visszafordíthatatlan és ez Edom magatartásának következménye.

Két szó áll ebben a versben egymással szemben: *öcséd* és *erőszak*. Az 5Móz 23,7 kiemeli a két testvérnép egymás iránti köteleességét: „Ne utáld az Edomitát; mert atyádfia az. „Viszont az 1Móz 25–29 részek rávilágítanak a két nép rivalitásának gyökereire. Amikor a próféta Júdát Jákobnak nevezi, erre a régi megterhelt kapcsolatra utal. Edomot viszont semmi sem jogosította fel, hogy a testvéri kapcsolatot felrúgja. Félreállt testvére mellől, amikor az bajban volt. Ezért fog megszegyenülni.

A „szégyen borul reád” olvasható még a Zsolt 89,45-ben. Amikor egy személy meztelenné válik valaki előtt, elönti a szégyen. A próféta ironikusan állapítja meg, hogy Edomot, mint a ruha borítja majd be a szégyen.

A szégyenérzésnek itt két oka is lehet:

a. a tekintély és becsület elvesztése a népek előtt. Nem tudott, mint nép megfelelni saját elvárásainak.⁴¹

b. a barátok, szövetségesek, akikben megbízott, ellenségekké váltak.

Mindkét ok mélyén a megaláztatás van. A megszegyenülés ítéletében ott van a *lex talionis* elve (lásd még a 15. versben is).

Valószínű a próféta visszagondol arra a tragikus napra, amikor Júdát megsemmisítette ellensége. Kr.e. 587-re, amikor Nabukadneccar elfoglalta Jeruzsálemet. Hol volt akkor Edom? Szívtelenül, közömbösen végignézte testvére pusztítását. A testvérharc mindeképpen szomorú, de érzéstelenül végignézni a testvér pusztulását, megbocsáthatatlan.

Abd 1,11: „Amikor vele szembeálltál; amikor serege idegenek rabjává lett, és idegenek törtek be kapuján és Jeruzsálemre sorsot vetettek: olyan voltál te is, mint bármelyik közülök.”

40. N. Glueck: *The Other Side of the Jordan*. New Haven, 1940. 25. a Petra melletti Tawilannal azonosítja.

41. Akkor felgerjede Saulnak haragja Jonathán ellen és monda néki: Te elfajult, engedetlen gyermek! Jól tudom, hogy kiválasztottad az Isainak fiát a magad gyalázatára és anyád szemérmének gyalázatára! Mert mindaddig, míg Isainak fia él a földön, nem állhatsz fenn sem te, sem a te királyságod; most azért küldj éretre, és hozasd ide őt hozzám, mert ő a halál fia. (1Sám 20,30–31) Saul itt világosan elmondja Jonathánnak, hogy amíg Dávid él, addig ő király nem lehet. A Saul elvárása pedig ez lett volna. Vajon Abdiás próféta nem ezt akarja éreztetni itt a 10. versben, hogy amíg Edom nem pusztul el teljesen és örökre, addig Izrael sem jut a teljes isteni áldás birtokába?

A próféta megszemélyesíti Edomot. Szembeáll⁴² Jákobbal ahelyett, hogy melléállna. Világossá válik, hogy a testvéri kapcsolatot nem lehet többé helyreállítani. Ő olyanná lett, a közömbössége miatt, mint bármelyik az ellenség közül.

Azon a napon, אָבִיָּה áll a héber szövegben (a magyar fordításból hiányzik), ez az időhatározó is arra a napra céloz, amikor Júdát elfoglalták a babiloni seregek. A kifejezés értelmé az Úr ítéletének érkezésében csúcsozódik (15. vers).

Abd 1,12: De ne gyönyörködjél öcsédnek napján, az ő szerencsétlenségének napján; és ne örvendj a Júda fiain az ő veszedelmök napján, és ne kérkedjél a szorongattatás napján.

A 12–14. versekben nyolc tiltás található egymás után. A héber szövegben mindegyik tiltást a אָבִיָּה tiltószó vezeti be. A אָבִיָּה tagadósztól eltérően inkább pillanatnyi, azonnali felszólításra használatos.

Ebben a versben három tiltást olvasunk: „ne gyönyörködjél”, „ne örvendj”, „ne kérkedj”. Edom összehasonlította magát Júdával. Az utóbbi veszedelemben forgott, az előbbi biztonságban érezte magát. Sőt még kérkedett is.⁴³ Azt gondolta, hogy ami Júdával történt, vele nem történhet meg. De korai volt a túlzott önértékelés. Bizonyítani fogja ezt Isten ítélete.

Abd 1,13: Ne törj be népem kapuján nyomorúságuk napján; ne gyönyörködjél te is a baján nyomorúsága napján; és ne nyúlj az ő jószágához nyomorúsága napján.

Edom biztonságos távolságból figyelte Júda pusztulását, gúnyolva és kacagva a „testvért”, majd, mert nem tűnt veszélyesnek, bemennek a város kapuján, hogy közelebről vegyék szemügyre a történeteket. Mint refrén csendül fel ismét: *a nyomorúságuk napján*.⁴⁴ Júda teljes kiszolgáltatottsága, megaláztatása ellenére Edom szíve nem indul meg, inkább gyönyörködik a „baján”. Látják Jeruzsálem pusztulását, s „kinyújtánák kezüket”⁴⁵ a gazda nélkül maradt város javaira is. A próféta keserűen érzékelteti Edom erőszakosságra való hajlamát.

42. אָבִיָּה kifejezésben az ellenszegülés is benne van. A 2Sám 18,13-ban találjuk még ezt a kifejezést, s ott már a magyar fordítás a következőképpen hangzik: “Vagy ha orozva törtem volna életére – mivel a király előtt semmi sem marad titokban – *magad is ellenem támadtál volna.*”

43. אֲלֵי־תַגְדָּל פִּידֵי בַיּוֹם צָרָה: Ne tedd nagyvá a szádát a szorongattatás napján – hivalkodóan viselkedett, dicsekedett.

44. בַּיּוֹם אִידִם -

45. Ha nem találják meg a tolvajt, a ház urát vigyék a bírák eleibe: hogy *nem nyújtotta-e ki kezét az ő felebarátja vagyonára.* 2Móz 22,8. És monda az ő embereinek: Oltalmazzon meg engem az Úr attól, hogy ily dolgot cselekedjem az én urammal, az Úrnak felkentjével, hogy *kezemet felemeljem* ellene, mert az Úrnak felkentje Ő. 1Sám.24,6. Azokban a napokban pedig, mikor Márdokeus üle a király kapujában, megharagudott Bigtán és Térés, a király két udvarmestere, a kapu őrei, és azon voltak, hogy *rávetik kezeiket* Ahasvérus királyra.

Abd 14: „A résre se állj fel menekülőit elveszíteni; és ne áruld el az ő megmaradottait a szorongattatás napján!”

Ismét a Jeruzsálem falain kívülre terelődik a tekintetünk. A városból menekülők szembe találják magukat az edomitákkal, akik nem kímélik őket. Ezzel a magatartással egyezik majd az Úr bosszúja, amikor majd nem fogja megkímélni „ama napon” őket.

Nem világos itt a „rés” jelentése. A héber קָרַפ hasadékot jelent. Egyes magyarázók út hasadéka gondolkodnak, mások meg a hegyvidék valamelyik szorosára.⁴⁶ Mindenképpen az a kép elevenedik meg, amint leselkedők a karavánút mellett áldozatokra lesnek, ugyanúgy lesték az áldozatokat Ézsau kegyetlen fiai.

A תִּקְוָה (Hifilben szerepel itt)⁴⁷ nem egyszerű árulásról beszél, hanem arról, hogy az edomiták a menekülő Júda gyermekei közül foglyokat szedtek össze, és ezeket pénzért adták el a babilóniaiaknak.⁴⁸ Ebben a magatartásban csúcsondik Edom bűne. Önmagát sokra értékelte, de gőgje nem engedte, hogy észrevegye, milyen nagy mélységbe süllyedt.

Számomra érdekes kérdésként merül fel itt, hogy a próféta szerint ebben a mélységben már nincs bocsánat. Ebben a lelki szakadékban, ahol dominál a gőg és hamis önértékelés a bocsánatnak a jelentősége is elvész. Nincs ráutalva arra. Talán ez lenne a teljes pusztulás?

Abd 15: „Mert közel van az Úrnak napja, minden népek ellen. A mint cselekedtél, úgy cselekesznek veled; a mit te fizettél, visszaszáll fejedre.”

Ámosz tisztázza, hogy a 8. századi Izraelnek mit jelentett az Úr napja. A sötétség napja lesz és nem a világosságé. Nem szabadítást fog hozni, sem áldást, amint azt gondolták volna.⁴⁹

Abdiás azonban két évszázaddal később ennek a napnak eszkatológikus színezetet ad. Ezen a napon Isten megítéli népe ellenségeit, Izraelt pedig felemeli. Ennek a versnek az előbbivel való kapcsolatát abban látom, hogy a próféta látta az elpusztult országot, tempomot, elhurcolt népet és látja az eljövendő Úr napját, amikor Isten olyan királyságot állít fel, amin senki és semmi nem vehet erőt.

Abdiás 8 és 15 verseiben az Úr napja az eljövendőre utal. A két vers között viszont még összesen tízszer fordul elő a קִיּוֹם-kifejezés (azon a napon.). Kétszer a 11. versben és nyolcszor a 12–14 versekben. De „ azon a napon” megeleveníti a próféta mindazt, ami a

46. Ebenezer Henderson, Elijah Porter Barrows – 1868. 192.

47. Lásd 1Sám.23,11: „Vajjon kezébe adnak-é engem Kehilla lakosai? Vajjon lejön-é Saul, a mint hallotta a te szolgád? Óh Uram, Izrael Istene, mondd meg a te szolgádnak! És monda az Úr: Lejön.” és Ám 1,6: Három bűne miatt Gázának, sőt négy miatt, nem fordítom el, mert az egész népet rabságra vitték, hogy az Edomitáknak adják el őket.

48. T.Finley, Joel, Amos, Obadiah – An Exegetical Commentary, Biblical Studies Press, 2003. 324.

49. „Jaj azoknak, a kik kívánják az Úrnak napját! Mire való néktek az Úrnak napja? Sötétség az és nem világosság. Mintha valaki oroszlán elől szaladna, és medve bukkanna rá; vagy pedig bemenne a házba és kezét a falhoz támasztaná, és kígyó marná meg: Nem sötétség lesz-e az Úrnak napja és nem világosság?! Sötétség lesz az, s még hajnalfénye sem lesz.” (Ám 5,18–20)

múltban történt. Jeruzsálem pusztulását és Edom kegyetlenségét. Ez azért érdekes, mert két „nap” között történő eseményekről beszél Abdiás, de úgy, hogy az eseményeket egymással párhuzamba helyezi és magyarázza.

Az Ez 18,25–30 és 33,17–20⁵⁰ alapján ez az ítélet teljesen igazságos, mert Isten mindenkit „útai szerint” ítéli.

Mert Edom úgy cselekedett, mint az ellenséges népek, megtapasztalja majd az „Úr napját” ugyanúgy, mint a többiek

Az ítélet azért is igazságos, mert a bűn nagysága és az ítélet súlyossága megegyezik. A lex talionis elve alapján történik minden. Logikusan is követhető az ok-okozati összefüggés. A büntetés mechanizmusát támassza alá Joel 3,4. verse is.⁵¹

Abd 16: „Mert a mint ti ittatok szent hegyemen, úgy isznak szüntelen az öszses népek; bizony isznak és hörpintgetnek, és olyanok lesznek, mintha nem lettek volna.”

Hogy érthetővé váljon e vers, tisztáznunk kell, mit mivel hasonlít itt össze a próféta és mi az, amit ittak a Júda fiai és isznak majd a népek. Egyes magyarázók, Ibn Ezra, Rupert of Deutz, a modernek közül csak Paul R. Raabe nevét említeném, a harag poharának kivására hivatkoznak. Tehát az ő értelmezésükben, ebben a versben Abdiás arról a hasonlóságról beszél, hogy amint a jeruzsálemiek kiitták Isten haragjának poharát ugyanúgy iszszák majd ki a népek is *az Isten szent hegyén*. Hogy miért az „Isten szent hegyén”, azt a 17. vers magyarázza majd meg: „a Sion hegyén szabadulás léssen”.

T. Finley másik magyarázatot is említ⁵². A zsákmányolás mindig összekapcsolható az örömmünnepléssel és ivással, de az ivás jelképe lehet annak az ítéletnek, amit Jeruzsálem

50. És azt mondjátok: Nem igazságos az Úrnak útja! Oh, halljátok meg, Izrael háza: az én utam nem igazságos-e? nem inkább a ti útjaitok nem igazságosak-e? Ha elhajol az igaz az ő igazságától, és gonoszságot cselekszik, és amiatt meghal: gonoszsága miatt hal meg, melyet cselekedett. És ha a gonosztevő megtér az ő gonoszságától, melyet cselekedett, és törvény szerint és igazságot cselekszik: ez az ő lelkét megtartja életben. Mert belátta és megtért minden gonoszságától, melyeket cselekedett: élve éljen, ne haljon meg. És azt mondja az Izrael háza: Nem igazságos az Úrnak útja! Az én utaim nem igazságosak-e, Izrael háza? nem inkább a ti útjaitok nem igazságosak-e? Ennekokáért mindeniteket az ő útjai szerint ítélem, Izrael háza, ezt mondja az Úr Isten. Térjete meg és forduljatok el minden vétkeitektől, hogy romlásokra ne legyen gonoszságotok. Vessétek el magatoktól minden vétkeiteket, melyekkel vétkezettetek, és szerezzetek magatoknak új szívet és új lelket! Miért hálnátok meg, oh Izrael háza!? Mert nem gyönyörködöm a meghaló halálában, ezt mondja az Úr Isten. Térjete meg azért és éljete! (Ez 18,25–30) és És ezt mondják néped fiai: Nem igazságos az Úrnak útja; holott az ő útjuk nem igazságos. Mikor az igaz elfordul az ő igazságától, s gonoszságot cselekszik, meghal amiatt. És mikor a hitetlen elfordul az ő hitetlenségétől és törvény szerint s igazságot cselekszik, él amiatt. És azt mondjátok: Nem igazságos az Úrnak útja; mindeniteket az ő útja szerint ítélem meg, Izrael háza. (Ez 33,17–20).

51. Sőt, nektek is mi kötötök velem, Tírus, Sidon és Filiszteának egész környéke?! Vajjon bosszút állani jöttök-e reám? Ha bosszút akarnátok rajtam állani, nagy hirtelen fejeteekre fordítom vissza bosszútókat! (Joel 3,4)

52. T.Finley, *Joel, Amos, Obadiah – An Exegetical Commentary*. Biblical Studies Press, 2003. 326.

gyermekei is el kellett hordozzanak.⁵³ A népek gúnyt űztek Júda védtelenségéből és megrészedtek a gyűlölségtől.

Mások⁵⁴ igazolni próbálják, hogy ebben a versben Isten nem Edomot szólítja meg, hanem Júdat. Ebben az esetben, amint Júda hordozta a nemzetek haragját, akképpen fogják azok hordozni az Istenét.

Paul R. Raabe kiegészíti az előbbi álláspontot azzal, hogy a népek olyan ítéletet fognak megtapasztalni, hogy azt már túl sem élhetik. Emlékük is elvész. (Lásd Jób 10,19.)

Jeruzsálem itta az Úr haragjának poharát, a népek pedig fenéig „hörpintgetnek”.

A kifejezés jobb megértése kedvéért néhány igeszakaszt elemzek, amelyek ezt a kifejezést tartalmazzák.

Zsolt 60,5: A te népeddel nehéz dolgokat láttattál: bódító borral itattál minket.

Zsolt 75,9: Mert pohár van az Úr kezében, bortól pezseg, nedvvel tele; ha tölt belőle, még seprejét is issza és szopja a föld minden gonosztevője.

Jób 21,19–20: Isten az ő fiai számára tartja fenn annak büntetését. Megfizet néki, hogy megérzi majd. Maga látja meg a maga veszedelmét, a Mindenható haragjából iszik.

Sir 4,21: Örülj és vigadozz, Edom leánya, a ki Uz földjén lakozol, mert még te rád is rád kerül a pohár, megrészedel és meztelenkedel.

A kései próféták iratai közül:

Ézs 51,17–23: lásd fentebb a lábjegyzetben.

Ézs 63,6: Ész megtapodtam népeket búsulásomban, és megrészegettem őket haragomban, és ontám a földre véröket!

Jer 25,15–21: Mert ezt mondotta az Úr, Izráelnek Istene nékem: Vedd el kezemből e harag borának poharát, és itasd meg vele mindama nemzeteket, a kikhez én küldelek téged. Hogy igyanak, részegüljenek meg és bolondoskodjanak a fegyver miatt, a melyet én közéjük bocsátok. És elvevém a pohárt az Úr kezéből, és megitatám mindama nemzeteket, a kikhez küldem engem az Úr; Jeruzsálemet és Júda városait, az ő királyait és fejedelmeit, hogy pusztasággá, csudává, szörnyűséggé és átokká tegyem őket, a mint e mai napon van: Faraót, Egyiptom királyát, az ő szolgálait és fejedelmeit és minden ő népét, És minden egyveleg népet, és az Úz földének min-

53. Lásd *Ézs 51,17–23:* Serkenj föl, serkenj föl, kelj föl Jeruzsálem, ki megittad az Úr kezéből haragja poharát; a tántorgás öblös kelyhét megittad, kiürítéd! Nem vala vezetője minden fiai közül, a kiket szült, nem fogta senki őt kézen minden fiai közül, a kiket fölnevelt. E kettő esett rajtad! Kicsoda szánt meg téged? A pusztulás, a romlás, az éhség és a fegyver; miként vigasztaljalak téged? Fiaid elájultan ott feküdtek minden utcá fejleinél, mint a hálóba esett zerge, megrészegetve az Úr haragjától, Istenednek feddéséről. Ezért halld meg ezt, szenvedő, ki részeg vagy, de nem bortól! Így szól Urad, az Úr, és Istened, a ki népéért bosszút áll: Ímé, kiveszem kezedből a tántorgás poharát, haragom öblös kelyhét, nem iszod többé azt meg! És adom azt nyomorgatóid kezébe, a kik azt mondták lelkednek: Hajolj meg, hogy átmenjünk te rajtad, és a te hátadat olyaná teted, mint a föld, és mint a minő az utca a járóknak!

54. Lásd Henderson: *The Twelve Minor Prophets*. 195.

den királyát, és a Filiszteusok földének minden királyát és Askalont, Gázát, Akkaront és Azótusnak maradványait, Edomot, Moábot és az Ammon fiait, Jer 25,27–29: Azért ezt mondd nékik: Ezt mondja a Seregek Ura, Izraelnek Istene: Igyatok és részegüljete meg, okádjatok és hulljatok el, és fel ne keljete a fegyver előtt, a melyet én küldök közétek. És ha majd a te kezdeből nem akarják elvenni a pohárt, hogy igyanak belőle: ezt mondd nékik: így szól a Seregek Ura: Meg kell innotok. Mert íme, a város ellen, a mely az én nevemről neveztetik, az ellen veszedelmet indítok, ti pedig egészen megmenekültök-é? Nem menekesztetek, mert én fegyvert hozok e földnek minden lakosára, azt mondja a Seregek Ura.

Jer 48,26–27: Részegítsétek le őt, mert hősködött az Úr ellen, és heverjen Moáb az ő okádásában, és legyen csúfság ő is. Vajjon nem csúfod volt-é néked az Izrael? Avagy a lopók között találtatott, hogy mikor szólottál felőle, kevélyen hánytad magadat?

Jer 49,12: Mert azt mondja az Úr: Íme, akiknek nem kell vala meginniük a pohárt, ugyancsak megisszák; te pedig teljesen büntetlenül maradnál-e? Nem maradsz büntetlenül, mert bizonyára megiszod.

Jer 51,7–8: Arany pohár volt Babilon az Úr kezében, a mely megrészegíté az egész földet; nemzetek ittak az ő borából, azért bolondultak meg a nemzetek. Hamar elesett Babilon és összeomlott, jajgassatok felette, kössétek be balzsammal az ő sebet, hátha meggyógyul!

Ez 23,31–34: Nénéd útján jártál, azért az ő poharát adom kezébe. Így szól az Úr Isten: Nénéd poharát megiszod, mely mély és széles; lesz nevétségedre s csúfoltatásodra, hogy sok fér bele. Részegegséggel és bánattal megtelsz; pusztaság és elpusztulás pohara a te nénéd, Samaria pohara! Meg kell innod azt s fenékidig hajtánod; és cserepein rágódni fogsz, emlídet megszaggatod azokon, mert én szólottam, ezt mondja az Úr Isten.

Hab 2,15–16: Jaj annak, a ki megitatja felebarátját, epédet keverve belé, hogy megrészegítsed őt, hogy láthassad az ő szemérmüket! Gyalázattal telsz meg dicsőség helyett; igyál te is és láttassék szemérmed; reád fordul az Úr jobb-jának pohara, és gyalázat borítja el dicsőségedet.

A fenti igék alapján elmondhatjuk, hogy Isten haragjának a megtapasztalása hasonlatos egy pohár bor megivásához. A következő kulcsszavak köré csoportosítva értelmezem a kifejezést: a. pohár; b. bor; c. ivás; d. részegség.

a. A pohár mindenhol az Úr kezében van és az saját tulajdona. Annak adja, aki az Ő döntése szerint megérdemli. Akinek odanyújtja, az kénytelen azt elfogadni. Isten lehetőséget sem annak visszautasítására. *Isten hatalmát is jelöli az emberi tehetetlenséggel ellentétben.*

b. A bor a bőségnak, Isten áldásának jele, de a túlzott borivás az emberi méltóság elvesztéséhez vezet. *Az említett igehelyek is a megszegyenüléssel hozzák összefüggésbe.*

c. Az ivás létkérdés. Szükséges, mert nélküle nincs élet. Ezekben az igeszakaszokban az ivás magában hordozza a kényszerűséget, erőszakot. *Az ivás az ivó megsemmisítéséhez vezet. Aki megissza az Úr poharát, az szenvedni fog.*

d. A túlzott borivás eredménye a részegség. A megrészegeedés pedig bódultságot, tehetetlenséget és megszégyenülést von maga után.

Ha a fentieket szem előtt tartjuk, érthetővé válik, hogy az Isten haragja olyan valóság, amelyik látható, érezhető és „ízlelhető”. Az ítélet végrehajtója maga az Isten. Ez a harag nem állítható meg, nem fordítható vissza, és mindig célba talál. Mert Isten hajtja végre, ember azt nem utasíthatja vissza. Kénytelen azt elfogadni. Aki ezt a haragot megtapasztalta teljesen védtelenné válik. Nincs ember, aki segíthetne rajta. Olyanok lesznek, „mint-ha nem lettek volna”. A büntetés olyan jellegű és mértékű, mint amilyen az elkövetett bűn (lex talionis elve).

Van azonban az isteni ítéletben egy paradoxon is. Isten az, aki végrehajtja és meghatározza időtartamát. Ő teszi az áldozat kezébe haragjának poharát, aki azt kénytelen kiinni, kénytelen megrészegeedni, megmutatni mezítelenségét és megszégyenülni. Istennek mégis megmarad az a szabadsága, hogy megváltoztassa az ítélete végrehajtását.

Abdiás prófécijában azonban erről nem olvasunk.

Abd 17: „De a Sion hegyén szabadulás leszen, és szentté leszen az, és a Jákób háza birtokba veszi az ő örökségét.”

Figyelmet érdemel, hogy Joél 2,32-ben ugyancsak arról olvasunk, hogy a Sion hegyén és Jeruzsálemben lesz a szabadulás. A különbség annyi, hogy Joél nem beszél az Úr haragjának napjáról.

A Sion hegye és szentsége utal az Isten jelenlétére. A „szent” határozott névelő nélkül egyes igeszakaszokban a templomot jelöli.⁵⁵ Ezért szerintem nem elhamarkodott arra gondolni, hogy a próféta a Sion szent hegyén akképpen látja az Isten jelenlétét, amint Ő jelen volt a még le nem rombolt templomban. Ezért válik szentté a Sion hegye, mert ott is, miként a templomban megjelenik az Isten. Sőt a héber szövegben egy szójátékot is felfedezhetünk. A **יְרוּשָׁלַיִם** – szóban egybecseng a főváros neve. **יְרוּשָׁלַיִם**

A „Jákób háza” a Jákób nemzetségét jelöli. Az örökség ígérete tehát nem csupán a Júda házának szól, hanem az egész Izraelnek. A **מִן־יְרוּשָׁלַיִם** Paul R. Raabe szerint azt az örökséget jelöli, amit Izrael népe Istentől örökölt. Az ígéret földjét.

A 19–20. versek is ezt a gondolatot erősítik., hogy Júda és Izrael azt a földet fogják ismét birtokolni, amit eredetileg megígért nekik Isten. Beleértve Ézsau hegyét is.

55. Zsolt 134,2: Emeljétek fel kezeiteket a szenthelyen, Dán 8,13–14: És hallék egy szentet szólni; és monda egyik szent annak, a ki szól vala: Meddig tart e látomás a mindennapi áldozat és a pusztító vétek felől? s a szenthely és a sereg meddig taposztatik? És monda nékem: Kétezer és háromszáz estvéig és reggelig, azután kiderül a szenthely igazsága.

Abd 18: És a Jákób háza tűz lészen, és a József háza láng; és Ézsau háza pedig pozdorja; és meggyújtják és megemésztik őket, és nem marad meg senki Ézsau házából, mert az Úr szólott.

A tűz a prófétai beszédekben gyakran van összekapcsolva az Isten haragjával. Jákób és József háza, tehát Izrael az ítélet eszköze lesz Isten kezében. Ézsau házából túlélő sem marad.

Ez a vers számomra a 17. vers összefüggésében válik teljesen érthetővé. Szükséges az Edom házának teljes pusztulása, mert az örökség csak így válik elérhetővé Isten népe számára. Ez nem csak egy nép vágya, hanem Isten akarata is, „mert az Úr szólott” és az Isten haragjának poharát Izrael nyújtja majd át a népeknek.

Abd 19–20: A déliek örökség szerint bírják az Ézsau hegyét, a síkon lakók pedig a Filiszteusokat. És örökség szerint bírják az Efraim mezőit és Samaira mezőit; Benjámin pedig a Gileádot. Izrael fiainak ez a száműzött serege azokat, a melyek a Kananeusoké, mind Sarfátig; a jeruzsálemi száműzöttek pedig, a kik Szefarádban vannak, elfoglalják majd a déli városokat.

Az Úr napja Edom számára a teljes pusztulást jelenti majd, de Izrael számára a szabadulást és az ígéretek bejeljesedését. Több magyarázási próbálkozással találkozunk e versekkel kapcsolatban.⁵⁶ Hodossy T. Előd munkájából idézek:

„Izrael fiai birtokba veszik: / a déli vidéket, Negevét / Ézsau hegyét, Edomot / az alföldet, / A filiszteusok területét / Efraim mezejét (LXX: ὄρος , így inkább *Efraim hegyét*) / Samária mezejét / Benjámint és Gileádot.

Értelmezhetjük ezt a vágyat égtájak szerint, vagyis vissza kívánják szerezni a területeket délről, északról, nyugatról és keletről, én azonban egy másik megoldást javaslak: mikor tartozott misndez a terület egy jeruzsálemi központú királyság alá? Én egyetlen ilyen időszakról tudok: Dávid birodalma idején. Az ellenség elpusztítása ugyanezt hozza majd el.”⁵⁷

Sareptának פַּרְפֹּת ezen a helyen kívül az 1Kir.17-ben van említve, Illés prófétával kapcsolatosan. Raabe szerint a próféta azért említi a várost Izrael jövődő határáként, mert az Illés történetekre utal vissza, amikor is nyilvánvalóvá lett, hogy van még szabadítója Izraelnek. (Lásd 21. vers)

Ezek a versek magukban hordozzák az első honfoglalás nagy óhaját is. Azt az időt, amikor Isten vezette az ő népét és az ott lakó népek meg kellett tapasztalják „Isten hatalmas erejét.”

Egy kis népnek erős vágya szólal meg Abdiás próféta ajkán, hogy Isten visszahozza azokat az időket, amikor volt vezetőjük, megvolt a szövetség ládája, és az ígérete beteljesedett minden népek szeme láttára.

56. Lásd Leslie.C.Allen: *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah in the New International Commentary on the Old Testament*, 168–169.

57. Lásd Hodossy-Takács Előd. *Theol. Szemle*, 1996/6. 329.

Abd 21: „És a Sion hegyére szabadítók mennek fel, hogy megítéljék az Ézsau hegyét, és az Úré lesz a királyság.”

Ebben a versben kérdéses, hogy kik ezek a szabadítók, akikről a próféta beszél?

Az Izrael eljövendő helyzete tehát, nagyon hasonló lesz azzal az időszakával, amikor a bírák vezették az országot. Szabadítók akkor is voltak, most is lesznek.

Sawyer szerint a מושיע az a személy, aki az igazságtalanul szenvedők védelmezője, de a szót inkább jogi kontextusban használják és nem katonaiiban.⁵⁸

A szó bibliai használata azonban nem támasztja alá ezt az álláspontot. A מושיע inkább azt a személyt jelöli, aki ellenség kezéből vagy nyomorúságból szabadít meg. (Lásd. Bír 12,2–3; 1Sám 10,19; 2Sám 22,3; Jer 30,10; Zsolt 17,7; Neh 9,27). Továbbá, amikor a Szentírás a szabadítóról, mint emberről beszél, akkor inkább katonai kontextusba helyezi. (Lásd Bír 3,9.15; 1Sám 11,3; 2Kir 13,5; Ézs 19,20; Neh 9,27.). Sőt ezek az emberek Isten Lelkét is birtokolják és a népet Isten útján vezetik (Bír 2,16–18).

Abdiás itt továbblép, mert az Isten királyságára utal. Ennek a királyságnak a fővárosa a Sion hegye lesz. Ellentétben azzal, hogy a törzsek mindegyike örökli majd a nekik ígért földrészt, amint a templom is, a Sion hegye is mindegyik törzs tulajdona lesz.

A versben a két hegy meredek ellentétben áll egymással. Az egyik az Isten királyságának jelképe, a másik a „nemzetek” jelképe. Az egyik az Isten szabadítása és a szabadítók, a másikon az Isten ítélete és az ellenség. Az egyik az élet, a másikon a pusztulás fog uralkodni.

Összefoglalva a szövegelemzés eredményeit elmondhatjuk, hogy a próféta Edomot az első versben kollektív bűnősként tekinti, aki nemcsak Júda ellen, de Isten ellen vétett. Vétkei számon vannak tartva és ezért bűnhődnie kell. Olyan Edom, mint egy az ellenséges népek közül. A próféciában Jahve a népek és Edom ellen fellépő seregek vezetője.

Először Isten elveszi Edom büszkeségét, elfordulnak tőle azok, akikben eddig bízott, majd a biztos lakhelyéről is levonja.

Edom fokozatosan veszíti el mindenét. Először védett lakhelyét és ezzel együtt „rejtett kincseit”, majd következnek a szövetségesei, akik megcsalják őt. Ezzel egy időben bölcsessége is elvétetik tőle és harcosai elvesztik bátorságukat (Abd 1–9).

Majd következik a megalázása és felsorolásra kerülnek bűnei. Irgalmatlansága, kegyetlensége (lásd még JSir 2,21–22) határtalan volt. A legyőzöttek ellen a „résre” állt, a menekülőket elveszíteni. (Abd 10–14)

A „de ne” tiltások feszültsége mintha még egy esélyt biztosítana a kegyetlenkedőknek. Ezt a néhány verset azért szeretném kiemelni, mert sehol máshol ebben a rövid próféciában nincs szó kegyelemről. *Itt felvillan a kegyelem lehetősége. Ha nem gyönyörködne, nem törne be kapuján, nem állna fel a résre a menekülők ellen, magmaradhatna.*

Azonban eljön az „Úrnak napja”. Ez a nap a megfizetés idejévé válik. Edom minden cselekedete fejére száll vissza (lex talionis). A büszke, magabiztos kegyetlen nép tehetet-

58. Sawyer, J., „What was a Mosia?” VT 15:475–486. 1965.

lenné válik . A próféta már látja azt, ami a jövőben fog beteljesedni. Edom teljes pusztulását (Abd 12–15).

Az, ami az egész Izrael számára ígélet, Edom számára pusztulás. Itt már nemcsak egy népről beszél a próféta, hanem mindazokról, akik kívül esnek a választott nép körén. Csak Izrael az aki megtartatik. Közülük támadnak szabadítók, ők mennek fel a Sion hegyére s Isten mindent helyreállít. Beteljesedik Isten ígérete. Helyreállnak az ígélet földjének határai is s Isten fog uralkodni mindenkin. Elkezdődik az Ő királysága.

De miért Edom?

Ahhoz, hogy a kérdésre választ tudjunk adni, először az őstörténeteket kell megvizsgálunk. Majd a régészeti leletek alapján szeretném megvilágítani a kérdést. Végül pedig a következtetéseket behelyezve Abdiás történelmi kontextusába megmagyarázni a „miért Edom” kérdés alapján a Júda és Edom közötti kapcsolatot az Abdiás könyvében.

Az Abdiás könyvében Edom úgy jelenik meg, mint testvér, akivel nem lehet megbékélni, sőt akinek el kell pusztulnia. Mert említi a „Jákob házát”, Ézsau nevét, jogosan kérdezhetjük miért él oly élesen Abdiásban az ősatyák közötti ellentét és válik ez az ellentét a népek közötti harc eszkatológikus képévé.

Ézsau, Izsák elsőszülöttje, jól képzett vadász, az Edomiták ősatya. Jákob a Genézisben nyolcszor nevezi „uramnak” (יִדְעָא), az 5Móz 2,5-ben Izrael népe nem szabad ingerelje Ézsau leszármazottait, mert Isten nekik adta a Szeir hegyét örökségül. A próféták azonban más képet festenek az Edomitákról. Malakiás úgy mutatja be Ézsaut, mint akit gyűlölt az Úr, Ámos , Abdiás, Jeremiás úgy beszél róla, mint ellenségről, akit Isten el fog pusztítani.

Annyira színes az Ézsauról és leszármazottairól alkotott kép, mint amennyire bonyolult is.

A bibliai őstörténetekben pontosan követhető milyen rokoni szálak kapcsolják össze Izraelt különböző népekkel. Az ammoniták, moábiták, edomiták, Izrael későbbi szomszédainak története szorosan összefonódik a zsidók történetével.

Míg az előbbiek eredete alig néhány mondatban van megemlítve az 1Móz 19,30–38-ban, ezzel ellentétben az Ézsau–Edom történet jóval hosszabb és sokrétűbb. Olvasva az 5Móz 23 első verseit szembeötlő, hogy Ammonnal és Moábbal Izrael nem keresheti a békét. Sőt ezek helyet sem kapnak az Úr gyülekezetében. Edommal szemben azonban sokkal barátságosabb a vélemény.⁵⁹

59. A kinek szeméremteste zúzott vagy megcsonkított, ne menjen be az Úrnak községébe. A fattyú se menjen be az Úrnak községébe, még tizedízig se menjen be az Úrnak községébe. Az Ammoniták és Moábiták se menjenek be az Úrnak községébe; még tizedízig se menjen be az Úrnak községébe, soha örökké: Azért, mert nem jöttek előtökbe kenyérrel és vízzel az úton, mikor kijöttetek Egyiptomból; és mivelhogy felbérlette ellened Bálámot, a Beór fiát, a mesopotámiabeli Péthorból valót, hogy megátkozzon téged. De az Úr, a te Istened nem akarta meghallgatni Bálámot; hanem fordította az Úr, a te Istened az átkot néked áldásodra, mivelhogy szeretett téged az Úr, a te Istened. Ne keresd az ő békességöket és az ő javokat teljes életedben, soha. Ne utáld az Edomitát; mert atyádfia az; ne utáld az egyiptombelit, mert jövevény voltál az ő földén. Az olyan fiak, a kik harmadizen születnek nékik, bemehetnek az Úrnak községébe. (5Móz 23,1–8)

Később a próféciaikban mégis úgy jelenik meg Edom, mint Izrael–Júda–Isten halálos ellensége. Vajon mi rejtőzik ennek az ellenséges érzésnek a mélyén?

A próféciaik forrása a Genézisben olvasható „családi történet”. Ennek alapján az Ézsau–Edom történeteket a következőképpen csoportosítanám:

Ézsau és Jákob születése	1Móz 25,19–28
Ézsau lemond elsőszülöttségi jogáról	1Móz 25,29–34
Jákob elcsalja Izsáktól az Ézsauanak járó áldást	1Móz 27,1–45
Jákob és Ézsau ismét találkoznak és megbékélnek	1Móz 32,4–22 és 33,1–17
Ézsau leszármazottai:	
Ézsau feleségei és gyermekei	1Móz 36,1–5
Ézsau letelepszik Szeir hegyén	1Móz 36,6–8
Ézsau leszármazottai	1Móz 36,9–18
Ézsau fiainak fejedelmei	1Móz 36,15–19
Szeir leszármazottai	1Móz 36,20–28
A Horeusok közül való fejedelmek	1Móz 36,29–30
Edomita királyok	1Móz 36,31–39
Edomita fejedelmek	1Móz 36,40–43

Ennek a csoportosításnak alapján elmondható, hogy Ézsau és Jákob szülei Izsák és Rebeka. Mindkettőjük jellemét részletesen bemutatja a Szentírás. Habár testvérek, nagyon különböznek egymástól. Ézsau durva és szörös, „mezei ember”, míg Jákob” szelíd ember, sátorban lakozó” (1Móz 25,27–28).

Arra is választ találunk, miért kapja Ézsau az Edom nevet. Amikor fáradtan hazaérkezik a vadászatból, eladja elsőszülöttségi jogát öccsének egy tál lencséért. A lencse (לֶחֶם) egyszerűen utal arra, miért kapta ezt a furcsa nevet. A Jákob magatartása sincs kritikátlanul hagyva. Céltudatosan próbálja megszerezni azt, ami nem az övé. Ézsaut mintha nem érdekelné a neki kijáró jog. Majd hirtelen arról olvasunk, hogy az atyai áldáshoz ragaszkodik. Ott már kövér földről és hatalomról, uralkodásról van szó.

Részletesen tudósítanak e családi történek Jákob és Rebeka csalásáról. De vajon Izsák tévedett-e, vagy csak hagyta magát becsapni? Nem tudjuk. Azt viszont sejtjük, hogy ezek alapján fogalmazódik meg Izrael–Júda az Abdiás könyvében is olvasható isteni örökség-igénye. A két testvér közötti gyűlölet alapja ez a csalás. Jákobnak nem elég az elsőszülöttségi jog, Ézsau nem tudja elfogadni az atyai áldás eltulajdonítását.

Van egy érdekes jelenete is ennek a családi történetnek. Amikor a két testvér 20 év után ismét találkozik, Ézsau kezében van a bosszú lehetősége. De nem áll bosszút. Ezt azért tartom figyelemreméltónak, mert sehol máshol, az Edommal–Ézsauval kapcsolatos történetekben nem elevenedik fel ez a jelenet. Hogy később miért nem volt ez fontos a próféták számára, erre később még visszatérek.

A két testvér nem tud letelepedni egymás mellett. Noha Ézsau unszolja öccsét, hogy menjenek együtt, Jákob visszautasítja. (1Móz 33,14–15)

Az 1Móz 36-ból megtudjuk, hogy Ézsau Kananeusok leányai közül vesz magának feleségeket. Az Ézsau és Szeir leszármazottait tartalmazza ez a rész, de választ ad arra a kér-

désre is, hogy miért nem tudtak együtt lakni: *Mert az ő jószáguk több vala, semhogy együtt lakhattak volna, és tartózkodásuk földje nem bírja vala meg őket az ő nyájaik miatt.* Ézsau nemzetségének táblázata edomita királyokról is beszél, akik uralkodtak „Edom földén minnelötte Izrael fiai között király uralkodott volna.”

De szó van ugyanakkor a Horeus Szeirnek leszármazottairól és különböző fejedelmekről.

Végül ezzel a résszel kapcsolatosan megállapíthatjuk, hogy Edom–Ézsau története nagymértékben kapcsolódik Izrael–Júda történelméhez.

Érdekes álláspontot képvisel C. M. Charmichael, amikor Jákob és Ézsau történetében a választott papság elfogadását illetve elutasítását véli felfedezni.⁶⁰ Pusztán a héber szöveg alapján állítja fel a következő összefüggéseket:

– Izsákot Éli előképeének nevezi, aki fiai megáldásakor tulajdonképpen azt keresi, hogy melyikük az, aki majd örökébe lép. Míg Izsák Ézsaut választja, mert „ארמיני” piros”, addig Rebeka választása Jákobra esik.

– Ézsau szőrös ember, שער, testvére Jákob pedig קָקָר⁶¹ sima.

A קָקָר Zsolt 12,34 hízelkedőnek van fordítva és kapcsolatban áll a kettős szívvel. Tehát maga a szív, a megértés és érzések jelképe is mag van osztva. Sőt, a Józsa 11,17-ben, ahol a szó הַהָרִי הַהֶלֶק –összefüggésében⁶² fordul elő, jelzi, hogy az örökség is meg van osztva, tehát Ézsauak is van része az örökségből. A papságra is mindketten igényt tartottak.

Hiszen az 5Móz 18,8-ban a következőket olvassuk: „Az eledelekben egyenlőképen részesedjenek, kivéve azt, a mit eladott valaki az ő atyai örökségéből.”

Jákob igénylése azonban erősebbnek bizonyult. Ézsau azért veszteti el a papsághoz való jogát, mert vadászathoz értő ember lévén evett a vad húsából és ebből nem adott hálaáldozatot az Úrnak.

Hepner által felállított összefüggések, szavak különböző kontextusban való jelentése, teológiai érdekesnek bizonyul. Mégis erőltetett módszer, hiszen miért kellett volna Izsák Éli főpap előképe legyen és Ézsau nemzetsége nem tartotta magát papi nemzetségnek. Sehol nem beszél erről az Írás.

Itt, csak röviden foglalnám össze azt, amit az edomiták vallásáról tudunk. A Szentírás erről nagyon keveset beszél. Az egyetlen olyan igeszakasz, ahol utalás van rá, az a 2Krón 25,20:

„De Amásia nem nyugodhatott, mert Isten elvégezte vala, hogy az ellenség kezébe adja őket, mivel az Edomiták isteneit keresték.” (אֱלֹהֵי אֲדוֹמִים). Továbbá a Neh 7,55-ben és az Ezsdr 2,53-ban olvasunk „Barkósz fiairól”. Ennél többet nem olvasunk az Ószövetségben Edom istenéről vagy isteneiről, ezért azt sem tudjuk pontosan, hogy milyen hatása volt az izraeliták egyistenhite az

60. Gershon Hepner, *Legal Friction: Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel*, Studies in Biblical Literature, v.78, Peter Lang Publishing, New York, 2010. 364sk.

61. Jákob pedig monda Rebekának az ő anyjának: Íme az én bátyám Ézsau szőrös ember, én pedig sima vagyok. (1Móz 27,11).

62. „Kopasz hegy”, Károli fordítás

edomiták vallására. Azt meg végképp nem tudjuk alátámasztani, hogy egy primitív Jahve egyistenhit állna a Qos (Qaus)-ban való hit mögött és ezzel lenne magyarázható az edomita „testvériség”.⁶³

Szándékosan írtam „isteneiről”, mert Geoffrey W. Bromiley⁶⁴ szerint az edomiták a termékenység isteneinek, istennőinek áldoztak. Qos mellett egy másik istennév is ismert, Eloah aki, Habakuk próféta szerint Témánból jött (Hab 3,31). A zsidó tradíció szerint Eloah, a sokkal gyakrabban használt Elohim egyes számban szereplő formája. Róla olvassuk az 5Móz 33,2-ben: „Monda ugyanis: Az Úr a Sinai hegyről jött és Szeirből támadt fel nékik; Párán hegyéről ragyogott elő, tízezer szent közül jelent meg, jobbra felől tüzes törvény volt számukra.” és a Bír 5,4-ben: „Uram, mikor Szeirből kijövé, mikor lépdélél Edom mezejéről: Megrendült a föld, csepegett az ég, A föllegek is víztől áradának.”

Qaus (Qos isten) megnevezés a 8. századtól egészen a perzsa korig jelenik meg különböző régészeti leleteken, majd a Bárqos a fogság utáni kortól.⁶⁵ Ennek a névnek a jelentése az arám „bár” és „Qos” szóösszetétel alapján a „Qos fia”. Vriezen részletes munkájában levezeti, hogy vagy vihar vagy háború istene lehetett. Ennek alapján végkövetkeztetése:

„Fontos kérdés a Jahve és Qos közötti kapcsolat elemzése. Dr. A. J. Wensinck, „De oorſprong van het Jahwisme” (Semitische Studien uit de nalatenschap, 1942. 134.) azt az álláspontot védelmezi, hogy Quzah, az edomiták istene társa Jahvének. Ha igazolható az állításunk, hogy Qos a vihar és háború istene, akkor tagadhatatlan, hogy Jahvével nagyon sok közös vonása van. De ez a nagyon bonyolult kérdés nagyon alapos tanulmányozást igényelne.”⁶⁶

Vallásuk alapján tehát kevés közös kapcsolódási pontot találunk a két nemzet között. Hogy milyen volt papsága, kultusza Edomnak sajnos ez idáig alapos információim nincsenek.⁶⁷ Az azonban biztos, hogy vallásuk nem okozhatta a próféciákban olvasható gyűlöletet.

Összefoglalva a próféták az Edom iránti gyűlöletet a régi történelmi tapasztalatokra vezették vissza. Edom számukra már nem csupán ellenség volt, mint a többi szomszédos népek, hanem a nagy ellenség, a kegyetlenség, aki ellen majd az Utolsó Napon Isten fog fellépni.

63. Lásd: Rose, M., „JHWH in Israel – QAUS in Edom, JSOT 4:28–34.

64. Lásd: International Standard Bible Encyclopedia, 20. Edom szócikk.

65. Oudtestamentische studien, deel xiv, Copyright 1965 by E.J.Brill, Leiden, Netherlands, Th.C.Vriezen, The edomitic deity Qaus, 332.old

66. I.m. 353.

67. Kőszeghi Miklós szerint: „Teman messze délen, Edom területén található. Hogy Jahve ott lakik, az az Ótestamentum számos helyén adatalható elképzelés. Szövegünkben Temán ugyanúgy konkrét szentélyre látszik utalni, mint Samária. Nem arról van tehát szó, hogy Jahve valamikor, az üdvtörténet hajnalán a Sinai hegyről Edomon át vonult Izrael fiainak megsegítésére! A szöveg sokkal inkább arra utal, hogy a felirat lejegyzésének korában edomi területen létezett egy saját környezetén túlsugárzó jelentőségű Jahve szentély.” Cseréplevelek. Palesztinai héber nyelvű feliratok. Budapest: Új Mandátum, 2003. 37.

Több kutatónak az a véleménye, hogy az Edom iránti gyűlöletet a prófétákból az 587-es babilóniai pusztítás váltotta ki, mert Edom nem állt Júda mellé, hanem elpártolva inkább önmaga biztonságát nézte.⁶⁸

A véleményüket a Szentírásban olvasható történelmi tényekkel igazolják mindannak ellenére, hogy Jer, 40,11-ben arról olvashatunk, hogy Edom is júdabeli menekülteket fogadott be.⁶⁹

Valóban érdemes a Szentírásban olvasottakat összevetni mindazzal, amit még Edom régészeti bizonyítékok, Biblián kívüli irodalomból megtudunk. Arra nincs bizonyíték, hogy Edom segítséget nyújtott volna a babilóniai csapatoknak.

John Bartlett szerint Edom hamisan van megvádolva a próféták által, és nem lehet felelősségre vonni a babilóniai fogságra vitel és Jeruzsálem pusztulása miatt.⁷⁰ Történelmi tényekkel nem megalapozható a vád. Magyar nyelvterületen Hodossy T. Előd véleménye inkább ezt a vonalat képviseli.

„Edom dél felől támadt, ha intézett egyáltalán támadást. Nem véletlenül ragszkodom a feltételes mód használatához, ugyanis, ha volt ilyen betörés, akkor is babiloni segítséggel zajlott... Különben, hogy kerülhettek volna babiloni nyílhegyek En-Gedi városfalába?

Ha pedig ez a helyzet, akkor már lehetetlen megbecsülni az edomi jelenlétet egy ilyen támadás során... Az állítólagos és megbocsáthatatlan edomita segítséget az aradi osztarkonokkal is alá szokás támasztani. Valóban említésre kerül Edom ezeken a cserépdarabokon, pl. a 40-s számún, ahol Edom gonoszága van megemlítve. Ez a nyolcadik század végéről származik, egy korai konfliktus emlékét őrzi. Jelen vizsgálódásunk szempontjából az „Eljashib levéltárból” származó anyagot kell figyelembe venni. Eljashib valószínűleg hosszú ideig volt parancsnok itt, talán már Jósiás alatt. A nevével fémjelzett „levéltár 597 tájképről származik és az 1–18. sorszámú anyagot értjük rajta. Ebben az anyagban azonban nincs megemlítve Edom, bár a #21-en igen, ami ezekkel egykorú. A problémát az jelenti, hogy itt a kontextus ismeretlen, csak az Edom szó vehető ki pontosan...”

68. Lásd J. M. P. Smith, *The Book of Malachi* (ICC; Edinburgh, 1912) 5–6; W. Cannon, „Israel and Edom: The Oracle of Obadiah”, *Theology* 15 (1927) 129–140, 191–200.; Myers, „Edom and Judah in the Sixth-Fifth Centuries B.C.”, 377–387; Cresson, „The Condemnation of Edom”, *The Use of the Old Testament*, 143. M. Cogan, *Obadiah* (Mikra Leyisrael; Jerusalem and Tel-Aviv, 1992), 12.

69. És mindazok a júdabeliek is, akik a Moábitáknál, az Ammon fiainál, az Edomitáknál, és a kik akármely tartományban valának, meghallák, hogy a babiloni király Júdából maradékot hagyott, és hogy Gedáliást, Ahikámnak, Sáfán fiának fiát tette előttük tisztartóvá. Azért hazajövének mindnyájan a Júdabeliek mindenünnen, a hova elfutottak vala, és eljövének a Júda földébe Gedáliához Mišpába, és bort és igen sok gyümölcsöt szerzének össze.

70. Lásd J. R. Bartlett: „Edom and the Fall of Jerusalem, 587 B.C.”, *PEQUIU* (1982), 13–24. Bartlettet cáfolják, lásd B. Glazier – McDonald: „Edom in the Prophetic Corpus”, D. V. Edelman (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition* (Archaeology and Biblical Studies 3; Atlanta, 1995).

Azért tartottam fontosnak, hogy kitérjek erre, mert véleményem szerint veszedelmes dolog csak úgy általában hivatkozni arra, hogy „lám az Arad ostraca is említi” – nem szabad túlértékelni egy hiányos anyag szerepét.”

Végül megállapítja Finkelstein kritikai érveléseinek alapján:

„A lényeg így is előttünk áll: régészeti alapon nem feltételezhetünk edomita támadást.”⁷¹

Hogy érthetőbbé tegyem a fenti álláspontot kénytelen vagyok idézni az Arad(6):24-t⁷²:

„1.... .nak 2 Eljasib(nak, az 1.sorból) 3 a király.....levele 4 a hadsereg 5 zü(št) 6 7 8 ezüst és 9 és 10 II ? 12 Aradból 5 embert és Qin(ah)ból 13 és küldjétek őket Ramat Negevbe 14 Malkijahu ben Qerabur parancsnoksága alatt, hogy áta 15 dja őket Eljasa ben Jirmejahu parancsnoksága alá 16 Ramat Negevben, nehogy a várossal vala 17 mi történjék! A király parancsa előttetek van, rajta az 18 életetek. Nézd figyelmeztetésekre 19 küldtem ma (ezt az írást). Az emberek maradjanak Eljasával, 20 nehogy Edom odamenjen!”

Arad erődjének fontos szerepe volt a határ megerősítésében és az edomi betöréssel szemben. Mindez ismét ahhoz a kérdéshez juttat, milyen szerepe volt Edomnak Júda 587 utáni elpusztításában?

Kőszeghi szerint:

„A kérdés megválaszolásakor abból érdemes kiindulnunk, hogy maga az Ószövetség számos elszórt helyen tartalmaz Edom ellenes szövegeket...

Annyi egészen biztos, hogy teljesen alaptalanul nem alakul ki egy ilyen gyakran tetten érhető hagyomány. Osztrakonunk utolsó sora ilyen gyűlölettel teli hagyomány forrásvidékére vezet el bennünket.

Akárki is írt Arad parancsnokának, egy biztos: sem a deuteronomi teológia, sem pedig valamelyik prófétai kör gondolkodásvilága nem hatott rá különösebb erővel...

Márpedig az osztrakon adatai alapján egyértelmű, hogy e levélváltásban mindkét fél reális veszélyként értékelte, hogy Edom katonai betöréssel szándékozik nyugtalanítani a Negev északi régióját...

Mindent összevetve a legvalószínűbb rekonstrukciónak a következő gondolatmenet látszik: Edom és Júda között a Kr.e. 7–6. század fordulóján elég gyakoriak lehettek az összetűzések. Ezek helye a geográfiai adottságok miatt csakis a Negev északi régiója lehetett. Ebből következően Arad erődítménye központi szerepet játszhatott a konfliktusokban...

Az asszír hatalomgyakorlás technikáinak ismeretében nem tűnik elképzelhetetlennek, hogy a babiloniak is felhasználták Edomot Júda elleni hadjárataik során. Mindezek alapján az is elképzelhető, hogy az Edom elleni bibliai hadjáratnak voltak történelmi alapjai, és ezek Edom Kr.e. 597-es, illetve

71. Lásd Hodossy-Takács Előd: Theol. Szemle, 1996/6, 329.

72. Idézet: Kőszeghi Miklós: *Cseréplevelek. Palesztinai héber nyelvű feliratok*. Budapest: Új Mandátum, 2003. 37.

587-es szerepvállalásához kapcsolódhattak. A források azonban e tétel bizonyítását egyelőre nem teszik lehetővé, így a végső szót kimondani ma még ebben a kérdésben sem lehet.”⁷³

Egy másik, talán az Ezékiás korából származó cseréplevél⁷⁴ is tartalmaz olyan adatokat amelyek arra utalnak, hogy talán az aradi erőd feladata volt figyelni mindazt ami Edomban történt. Tehát az edomiták támadására bármikor fel kellett készülniük a júdabelieknek. „A rutin jellegű és valószínűleg nem is különösebben megerőltető feladat krízis helyzetekben azután komollyá vált, főként azért, mert az adott időszakokban a júdai állam egyébként is nehéz helyzetbe került.”⁷⁵ Sajnos a töredékes cseréplevélből nem derül ki az, ami számomra annyira fontos lett volna: mi is volt az a gonoszság, amit Edom elkövetett?

Julia M. O'Brien⁷⁶ Beith Arieht leleteire⁷⁷ támaszkodva (Finkelsteint nem említi) említi, hogy a 7. és 6. században Edom területeket foglalt el a júdabeliektől, kihasználva a júdabeliek Babilon ellen vívott élet-halál harcát. Ez a területszerzési vágy generációkon keresztül élt az edomitákban. Amikor tehették, emiatt Júda ellen fordultak. Ezzel magyarázható az Abdiás Edom iránti ellenséges próféciája, mert a valós történelmi helyzet indította erre. Sőt, ez az ellenséges hangulat jellemezte a Júda és Edom közötti kapcsolatot a 6. században.

Abdiás történelmi kontextusa az Ószövetség olvasatában

Kr.e. 605-ben Nebukadnecár döntő vereséget mér az egyiptomiakra Karkemisnél. Ezzel a győzelemmel a babilóniai csapatoknak senki sem állhatja útját. A júdai Jójákim is alá kell vesse magát az időközben királlyá lett II. Nebukadnecárnak és súlyos adót kellett neki fizetnie (2Kí 24,1)

Nebukadnecárnak egy Egyiptom elleni hadjárata balul sült el, és ez indítja Jójákimot arra, hogy ismét visszatérjen Egyiptom-barát politikájához. A 2Kí 24,2-ben⁷⁸ káldeus, arám, móábi és ammóni seregekről olvasunk, akik Júda ellen vonulnak. Valószínűleg Nebukadnecár küldte ezeket a csapatokat, mert neki időre volt szüksége ahhoz, hogy csapatait újrászervezhesse.

73. I.m. 40–41.

74. Arad (8):40 „I. Fiaitok, Gemar(jahu) és Nehe 2. mjahu üdvözlötet küldenek 3. Malkijahunak: megáldalak téged YHW(által) 4. (Szo)lgád odahajtotta (sz)ívét 5. ahhoz, amit mond(tál). És megírtam) 6. uramnak mindazt, amit(...) 7. akart a férfi.(...jő) 8. tt töled de gy embert (sem adott ne) 9. ki. És lásd: ismered (a leveleket) 10. Edomból: odaadtam őket uramnak 11. alkonyatkor(?) És (.s) (.) hu éjszakázott(...) 12. És követelte tőlem a levelet(...) 13. Tudja meg Júda királya, hogy (...) 14. képesek küldeni. És(ez) 15. az a gonoszság, amit Edom (elkövetett)” / i.m. 45–47.

75. I. m. 47.

76. Julia M.O'Brien: *Challenging prophetic metaphor: theology and ideology in the prophets*, Westminster John Knox Press, 2008. 160.

77. Itzhaq Beit-Arieht.

78. És ráküldé az Úr a Káldeusok seregeit, a Siriabeliek seregeit, a Moábiták seregeit és az Ammon fiainak seregeit, és ráküldte őket Júdára, hogy elveszessék őt az Úr beszéde szerint, a melyet szólott szolgálai, a próféták által.

598–597-ben viszont már ő maga vonul fel csapatai élén Júda ellen és el is foglalja Jeruzsálemet. Jójákim elesik, és fia Jójákin jobbnak látja megadni magát és ezzel egyelőre megmentette Júdát a pusztulástól.

Jójákin királysága alig három hónapot tartott, mert fogolyként Babilóniába szállították. Nebukadneccár helyette királlyá teszi Mattanját, azaz Sedékiást (2Kir 24,17).⁷⁹

A templom és a palota minden kincse Babilóniába kerül, és ez mélyen érinti a népet. Ebben a hangulatban a júdabeliek szabadulni szeretnének a babilónia hálójából és ismét Egyiptom felé kacsingatnak Ezékielnél, 17,15-ben olvassuk⁸⁰, hogy kapcsolatok állnak fenn Egyiptommal. Ebben az időben tárgyalások folynak Edommal, Moábbal, Amóonnal, Tírusszal és Szidonnal is. (Jer 27,3).⁸¹ De ebben az esetben csak a tárgyalásoknál maradnak. Valamilyen oknál fogva nem lépnek tovább. Edom is láthatólag meggondolkozik és inkább Babilon árnyékban próbál tovább élni. Ugyanígy Sedékiás is még egy darabig elkerüli a veszedelmet.

588-ban viszont Sedékiás hajlik elfogadni Egyiptom ígérletét és talán Tírusszal együtt Nebukadneccár ellen fordul, aki hatalmának tetőpontján nagyon gyorsan válaszol a felkelésre. Jeruzsálemnek rövid ideig sikerül tartania magát, de képtelen szembenézni a túlerővel. A várost és falait lerombolják, a templomot elpusztítják, és a lakosság egy részét fogságba viszik.

Látható azonban, hogy mindennek ellenére, talán a Babilon-barát párt miatt, Nebukadneccár továbbra is elég türelmesen bánik Júdával. Gedalját nevezi ki kormányzónak, aki mindaddig, amíg meg nem gyilkolják, megpróbál ismét rendet teremteni. Megpróbálja gazdaságilag is talpraállítani az országot.

Ezt a zavargásokkal teli időszakot próbálja Edom, talán sikerrel kihasználni. Az emiatti keserűség figyelhető meg Abdiásnál és Jeremiásnál is.

És akkor térjünk vissza a kérdéshez: miért Edom?

Sajnos, a próféta személyéről és elhívásáról semmit sem tudunk. Az elmondott próféciája alapján azonban gyanítom, hogy semmiféle hivatallal és hatalommal nem rendelkező, sőt a hatalommal szembenálló próféta volt. Az a mondata, hogy „az Úr lesz a királyság”, sejteti, hogy a politikai hatalom nem tudta sem jogi sem vallási sem erkölcsi téren azt megvalósítani, ami látomásában a reménység talaja. Mindenki megkapja a maga örökségét, szabadítók érkeznek és láthatóvá válik maga a Szabadító Isten. Ebben a hangulatban válik az Isten szava érthetővé és hallhatóvá még Edom, a testvér számára is.

A próféta feladata a reménység szavainak megszólaltatása. Az „így szól az Úr Isten” bevezető formula által a hallgatóság számára egyértelművé válik, hogy a hallott beszéd az isteni közlés volt. Az is világos számomra, hogy noha szó van a próféciában egy eszkatológiai

79. És Babilónia királya Mattaniát, nagybátyját, tette őhelyette királylyá, és nevét Sedékiásra változtatta. Huszonegy esztendő volt Sedékiás, mikor uralkodni kezdett, és tizenegy esztendeig uralkodott Jeruzsálemben; az ő anyjának neve Hamutál, a Libnából való Jeremiás leánya.

80. De pártot üte ellene, bocsátván követeit Egyiptomba, hogy adjon néki lovakat és sok népet. Vajjon jó szerencsés lesz-e? Vajjon megszabadítja-e magát, a ki ezeket cselekszi? a ki megszegte a szövetséget, megszabadul-e?

81. És küldd azokat Edom királyához és Moáb királyához, az Ammon fiainak királyához, Tírus királyához és Sidon királyához a követek által, a kik eljönnek Jeruzsálembé Sedékiáshoz, Júdának királyához.

kus jövőképről, mégis Abdiás, mint aki a történeket mélyebben szemléli, a saját korának katasztrófáiból keresi a kijutási lehetőséget. Az is természetes számára, hogy Jahve a történelem Ura, ezért nem a sors irányítja az eseményeket, hanem mögöttük ott van az emberi döntések sorozata, és maga az élő Isten.

Edom ezért kell, hogy elszenvedje saját tetteinek következményeit. Noha archeológiai bizonyítékaink nincsenek arról, hogy Edom betört volna Jeruzsálembe az biztos, hogy a babilóniai ostrom alatt nem viszonyult barátságosan Júdához. Ha mindent, történelmi helyzetet, a kis népek helyzetét, összevetünk Edom magatartása teljesen érthető. Mert fenyegette érezte magát, megpróbálta kihasználni a reális lehetőségeket, ahhoz, hogy megmaradhasson. Az Edom-ellenes próféciákat szélesebb kontextusukban szemlélve, észrevesszük, hogy Abdiáson kívül, a többi próféta ugyanolyan ítélettel sújtja, mint a többi ellenséges népeket. Az Ez 25-ben pl. az „és cselekszem rajtok nagy bosszúállásokat fenytő haragomban, hogy megtudják, hogy én vagyok az Úr, ha bosszúmat állom rajtok” nemcsak Edomnak, hanem a filiszteusoknak és a moábitáknak is ugyanúgy szól. A Jer 49,7–22 és az Abdiás összehasonlítása alapján feltűnt, hogy a jeremiási próféciából az edomiták külön bűnlajstroma hiányzik (Abd 10–14). Jeremiás szemszögéből a többi népek ugyanolyan bűnt követtek el Júda ellen, mint Edom.

Mindezek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy Abdiás kiemeli látomásában Edomot a többi nép közül, mert próféciáját meghatározza az Ézsau és Jákób eszmei testvéri kapcsolata.

A testvéri kapcsolat Edom részéről kötelezettségeket vont volna maga után. Edom erről feledkezett meg, amikor csak önmaga érdekeit védelmezte. Ebből a meglátásából bontakozik ki az ellene szóló ítélet.

A prófécia rövidegét ismerve szembetűnő milyen hosszan és részletesen beszél a majdan visszaszerzendő területekről. Ezzel is megerősítve azt, mennyire fontos számára, hogy az, amit a történelem folyamán elvesztettek, ismét birtokba vehessék.

Ennek a bekövetkeztét pedig semmi és senki sem akadályozhatja meg, mert „a Sion hegyén szabadulás lesz, és szentté lesz az, és a Jákób háza birtokba veszi az ő örökségét” és ez már maga a kegyelem.

Felhasznált irodalom

- RAABE, Paul R.: *Obadiah*. The Anchor Bible, First edition.
- ROBINSON, Th.R.: *The Structure of the Book of Obadiah*. JTHS. 17.
- CASPARI, P.C.: *Prophet Obadiah*, Leipzig, R.Beyer, 1842.
- ELOWSKY, J.: *The Annals of Obadiah: A Record of the Wars and Peace Treaties in the History of its Interpretation*. Master of Sacred Theology thesis, Concordia seminary, St. Louis.
- KEIL, C.F.: *Die Zwölf Kleine Propheten*. Leipzig: Döiffing und Franke, 1888. Translation Minor Prophets, Trans. J. Martin, Keil und Delitzsch, Commentary on the O.T., Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

- EISSFELDT, O.: *The Old Testament: An Introduction*. trans. P.R. Ackroyd /New York: 1965.
- ADAMS, WJ, Jr. – ADAMS, L.: *La Mar*. 1977 „Language Drift and the Dating of Biblical Passages.”
- STUART, D.: *Studies in Early Hebrew Meter*. HSM 13. Missoula, MT: Scholars Press, 1976.
- HUMMEL, H.D.: *The word becoming flesh: an introduction to the origin, purpose, and meaning of the Old Testament*, St.Louis.: Concordia Publishing House, 1979
- HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Abdiás könyve és Edom szerepe Júda elpusztításában*, in: *Theológiai Szemle*, 1996/6
- BRUEGGEMANN, Walter: *An Introduction to the Old Testament: / The Canon and Christian Imagination*. Westminster John Knox Press, 2003.
- KODELL, J.: *Lamentations, Haggai, Zechariah, Malachi, Obadiah, Joel, Second Zechariah, Baruch*. OTM 14, 1982.
- WELLHAUSEN, J.: *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*. 4th ed. Berlin, 1963. *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966-1972), BZAW 155, Berlin–New York, 1981.
- FOHRER, G.: *Die Sprüche Obadjas*. *Studia biblica et semitica* T.C.Vriezen dedicata, W.C. van Unnik – A.S. van der Woude (szerk.). Wageningen, 1966.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése II*. Szent István társulat, Budapest, 1996.
- LESLIE C., Allen: *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* Wm. B. Eerdmans Publishing, 1976.
- FINLEY, T.: *Joel, Amos, Obadiah* (Chicago, Moody, 1990).
- STUART, D.: *Hosea–Jonah* (Word Biblical Commentary 31; Waco: Word, 1987.
- CRESSON, B.C.: „Obadiah”, BBC 7 (Nashville: Broadman, 1972)
- SMITH, Billy K., PAGE, Franklin S.: *The New American Commentary*. Volume 19B.
- WOLF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat kiadó, Budapest, 2003.
- BARTLETT, J.R.: *Edom and the Edomites*, JSOTSup77, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- ROBINSON, R.: „Levels of Naturalization in Obadiah” JSOT 40. 1988.
- GLUECK, N.: *The Other Side of the Jordan*. New Haven, 1940.
- FINLEY, T.: *Joel, Amos, Obadiah – An Exegetical Commentary*, Biblical Studies Press, 2003.
- HENDERSON: *The Twelve Minor Prophets*.
- ALLEN, Leslie.C.: *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah in the New International Commentary on the Old Testament*.
- SAWYER, J.: „What was a Mosia?” 1965.
- ROSE, M.: „JHWH in Israel - QAUS in Edom” Leiden, Netherlands.

- VRIEZEN, Th.C.: *The edomitic deity Qaus* Oudtestamentische studien, deel xiv, Copyright 1965 by E.J:Brill International Standard Bible Encyclopedia
- SMITH, J. M. P.: *The Book of Malachi* (ICC; Edinburgh, 1912)
- CANNON, W.: „Israel and Edom: The Oracle of Obadiah”, *Theology* 15 (1927)
- MYERS: „Edom and Judah in the Sixth-Fifth Centuries B.C.”
- CRESSON: „The Condemnation of Edom”, *The Use of the Old Testament Obadiah* (Mikra Leyisrael; Jerusalem and Tel-Aviv, 1992)
- COGAN, M.: *Obadiah* (Mikra Leyisrael; Jerusalem and Tel-Aviv, 1992)
- O'BRIEN, Julia M.: *Challenging prophetic metaphor: theology and ideology in the prophets*. Westminster John Knox Press, 2008.
- BARTLETT, J. R.: „Edom and the Fall of Jerusalem, 587 B.C.”, *PEQIU* (1982).

Az apostolok és a hetven(két) tanítvány missziója

Abstract. The Apostles and the Mission of the Seventy(two) Disciples.

Jesus called the apostles and he promised them that he would make to become fishers of men. He starts to keep his promise when he first sends them out. During his service, he was moved with compassion for the people who were weary and like sheep not having a shepherd. Therefore, he sends his disciples to harvest. The way he carried out his ministry of preaching and healing with the authority received from God he sends his disciples to drive out demons and to heal diseases giving them the same authority and power. Jesus tells the disciples sent out at what kind of people they should stay overnight or what to do in case they are refused. In Mk 6,10 he instructs the apostles to accept what they are offered first and not to seek for better places. Matthew is the only one who mentions that they should stop at houses whose people are worthy of it. Whether the house is worthy or not, they can decide from their answer to the preaching. In Lk 10,5-9 we can read the instructions that regard greeting, feeding, as well as healing and preaching. In case they are refused they should shake the dust off their feet. This symbolic gesture refers to three facts. Firstly, to the custom of the Jews who return to their country and who shook the unclean dust of foreign countries off their feet. Secondly, to the judgement that the town or village that rejected them was no longer considered part of the chosen nation. Thirdly, it referred to the urgency and the utmost importance of repentance.

Keywords: apostles, disciples, twelve, sending, mission.

Kiket küldött ki Jézus?

A μαθητής és az ἀπόστολος megnevezések egyaránt azokat jelölik, akik elhívást nyertek a Jézus szolgálatában való részvétellel és ezzel közösségének tagjaivá váltak. Akik elfogadták Jézus hívását és magukévá tették mesterük elvárásait, belépést nyertek a Jézus legszorosabb közösségébe. Ennek megfelelően a szolgálat és az egyéni üdvösség szervesen összetartoznak. Az ἀπόστολος (küldött, követ) főnév esetében – amely az ἀποστέλλω görög igéből ered és azt jelenti, hogy ‘különleges célra vagy misszióra küldeni’ – a hangsúly a szolgálatra helyeződik. A πέμπω és az ἐξαποστέλλω rokon értelmű szavak általános jelentése ‘küldeni’, míg az ἀποστέλλω ige inkább a küldetés céljára utal és különleges módon köti össze a megbízót a küldött személlyel. Ezáltal a küldött személy a megbízó hivatalos képviselőjévé válik.²

A szinoptikus evangéliumok beszámolóiból világosan kiderül, hogy Jézus egyrészt a tizenkét apostolt, másrészt a hetven(két) tanítványt küldte ki annak az ighirdetői, gyó-

1. PhD, egyetemi adjunktus, BBTE Kolozsvár, Református Tanárképző Kar. E-mail: csemeteri@yahoo.com.

2. Seán Freyne: *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London and Sidney: Sheed and Ward, 1968). 49.

gyítói munkának a végzésére, amelyre ő maga is felhatalmazást nyert az Atyától. A tanítványok ugyanazt a parancsot kapják Jézustól, amelyet ő kapott az Atyától, és ugyanazzal a tekintéllyel, hatalommal kell eleget tenniük küldetésüknek, mint amilyennel Jézus bírt.

A tizenkét apostolt

A kiküldetéssel kapcsolatosan első helyen kell említeni a tizenkét apostol személyét. Az apostolok a tanítványok köréből választottak ki, tehát az apostolok tanítványok is voltak, de nem minden tanítvány volt apostol. A tizenkettes szám utalt Izrael törzseinek számára,³ melyekre Jézus maradék nélkül igényt tartott. Ő maga fogja helyreállítani a tizenkét törzsből álló Izraelt.⁴ A kiküldetés azután következett be, miután Jézus példát mutatott nekik igehirdetésével, gyógyításával és tanításával. Megismertette velük Isten személyét, atyái mi voltár és kegyelmét. Eltelt egy időszak, ami alatt a tanítványok hallgatták Jézust és tanultak tőle, ezután pedig apostolokként kiküldte őket a munka végzésére (Mk 6,7–11; Mt 10,1–5; Lk 9,10).⁵ Más szempontból megvilágítva a kérdést, Jézus megszánja az elgyötört és elesett sokaságot, majd felszólítja az apostolokat, hogy imádkozzanak munkásokért, akik végezzék az aratást, majd erre következik a tulajdonképpeni kiküldésük (Mt 9,35–38).⁶

Jézus különleges figyelmet fordított a tizenkét apostol felkészítésére. Márk evangéliumában több helyen olvasunk arról, hogy Jézus magánképzésben (κατ' ἰδίαν) részesíti az apostolokat. Ezeket a tanításait és utasításait nem hallják a többiek, csupán a tizenkettes kör tagjai (Mk 4,34b; 7,17; 9,28; 10,10; 13,3). Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy Jézus különleges pártfogásban részesíti az apostolokat (Mk 6,31; 9,40). Időnként egyeseknek közülük megkülönböztető elbánásban van részük (5,35–47; 13,3; 14,33–42). Mindezek az igeversek azt bizonyítják, hogy Jézus rendkívüli gondot fordított az apostolok képzésére.⁷ A Jézussal töltött esztendő, amelyekben a tizenkettes kör tagjai elkülönítve éltek a mindennapi élet tevékenységeitől, vízválasztót jelentettek életükben, mert akkor alakítottak, formáltattak a mester képére és hasonlatosságára, annak érdekében, hogy véghez tudják majd vinni küldetésüket.⁸ A tizenkét apostol különleges helyzetét mutatja az a tény is, hogy Jézus kemény szavai bántják, sértik, megbotránkoztatják több tanítványát, akik ezért

3. Alexander Balmain Bruce: *The Training of the Twelve* (New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979⁴). 32–33.

4. Szabó Csaba: „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle* új folyam XL. 2. szám (1997. márc–ápr). 83.

5. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament, volume I. trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, eleventh printing 1981), s. v. ‘ἀπόστολος’ by K. H. Rengstorf, 424kk.

6. Donald Senior, & Carroll Stuhlmueller: *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press Ltd, 1983), 250; Dorothy Jean Weaver: *Matthew’s Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*. *Journal for the Study of New Testament, Supplement Series 38* (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990). 78–79.

7. Carl Clifton Black: *The Disciples according to Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press / JSOT/, 1989), 49; Kyoung-Jin Kim: *Stewardship and Almsgiving in Luke’s Theology*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998). 77–78.

8. Michael James Wilkins: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992). 167.

elhagyják őt. Csak a tizenkettő marad mellette és tesz eleget a missziós parancsnak.⁹ Azt sem lehet és kell itt elhallgatni, hogy még a tizenkettő között is van egy tanítvány, Júdás Iskáriótes, aki elárulja őt (Mk 14,43–46).

A tizenkét apostol kettésével nyert kiküldetést, amely egyrészt védelmet biztosított számukra, másrészt pedig utalt az ószövetségi tanú-törvényre. Mk 6,7–30 és Lk 10,1–20 szerint a tanítványok a parancs tudomásul vétele után azonnal elindulnak végezni a missziót, majd pedig visszatérnek beszámolni az eredményekről, míg a Máté evangéliumában olvasható kiküldetés után nem olvasunk arról, hogy a tanítványok elmentek, majd pedig visszatértek volna, mert itt inkább Jézus utasításai és missziója a fontosabb (Mt 10,1–42).¹⁰

A hetven(két) tanítványt

Hosszú vita zajlott – és részben ma is zajlik – az újszövetséges tudósok között arról, hogy Lukács evangéliumában a tizenkét tanítvány (Lk 9,1–5) és a hetven(két) tanítvány (Lk 10,1–16) kiküldéséről szóló híradás egyetlen eseménynek a megkettőzése két különböző forrás alapján,¹¹ vagy pedig Jézus valóban két külön csoportot küldött ki a misszió végzésére. A kérdés felvetésének jogosságát az is alátámasztja, hogy a hetven(két) tanítvány kiküldéséről egyedül Lukács számol be.¹² Ennek ellenére mégis valószínű, hogy Jézus a tizenkét apostolon kívül másokat is elküldött, mint például a Lk 9,52-ben szereplő névtelen tanítványokat és a Lk 10,1.17-ben említett hetven(két) tanítványt. Rajtuk kívül szóba hozhatók a Lk 24,9-ben megjelenő „πᾶσιν τοῖς λοιποῖς – a többieknek (mind)” és a Lk 24,33-ban említett „τοὺς οὖν αὐτοῖς – a velük levőket”.¹³ A szinoptikusokon kívül az 1Kor 15,6 beszél ötszáz ‘testvéréről’ és az ApCsel 1,15 százhusz tanítványról. Róluk nincs feljegyezve, hogy Jézus őket is kiküldte volna, de feltételezhető, hogy az apostolok missziója által valamilyen módon részeseivé váltak a jézusi küldetésnek. A hetven(két) tanítvány külön megbízását nem gyengíti az a tény, hogy Lk 10,1–16 szövege hasonlóságot mutat Mt 10,5–42-vel, mert ugyanakkor az előbbi perikópa nagymértékben elüt Mk 6,7–13 missziós parancsától, és ez alátámasztani látszik küldetésüket. A Mt 9–11. fejezetei és Lk 10,1–22 közötti hason-

9. Robert P. Meyer: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968). 229.

10. Willoughby C. Allen: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907). 101.; Stephen C. Barton, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994). 159.; Ulrich Luz: *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995). 76.

11. T. W. Manson: *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949). 257.; Joachim Jeremias: *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press Ltd, 1958). 24.; Joseph A. Fitzmyer: *The Gospel According to Luke I–IX*. The Anchor Bible 28 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981). 751.; Thomas J. Lane: *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, European University Studies series 23, Theology; vol. 571 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996). 86–88.

12. Dennis M. Sweetland: „Following Jesus: discipleship in Luke–Acts,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl Richard (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990), 114.; François Bovon: „La discours missionnaire de Jésus: réception patristique et narration apocryphe,” *Études Théologiques et Religieuses* 68, nr. 4 (1993). 483.

13. Joseph Plevnik: „Eleven And Those With Them According To Luke [24,33],” *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (April 1978). 205–209.

lóságok a következők: Lk 10,2 megegyezik Mt 9,37–38-cal, Lk 10,3–11 a Mt 10,5–14-gyel, Lk 10,12–15 a Mt 11,20–24-gyel, és Lk 10,21–22 pedig Mt 11,25–27-tel.¹⁴ Ugyanakkor Lukács – akinek két forrás állhatott rendelkezésére¹⁵ – a tizedik fejezet bevezetésében azt írja, hogy „az Úr szolgálatba állított másokat is” (ἐτέροισ). Ez a megkülönböztetés is mutatja, hogy nem a tizenkét apostolról van szó, hanem másokról. Jézus a hetven(két) tanítványt szolgálatba állítja. Az ἀναδείκνυμι ige hivatalos szolgálatba állítást, beiktatást, bemutatást, ordinálást jelent, akárcsak Lk 1,80-ban, Keresztelő János esetében.

A hetven(két) tanítvány száma körül még jobban izzó vita folyik, mint az előző kérdésben. Az egyik nézet szerint Lukács az 1Móz 10-re gondolt, ahol hetven nemzet van felsorolva.¹⁶ Más vélemény szerint a Jákób háza népe volt a szempont, mely hetven tagot számlált, amikor Egyiptomba költözött (1Móz 46,27).¹⁷ Többen feltételezték, hogy a hetvenes szám utalás a Mózes által kiválasztott hetven vénre, jöllehet mások éppen ezt az érvet használták fel a hetvenkettes szám alátámasztására, mert a táborban maradó Eldáddal és Médáddal hetvenkettőre egészül ki a vének száma (4Móz 11,16sk).¹⁸ Van olyan vélemény is, mely a hetvenes számban a Szanhedrin helyére lépő tanítványokat látja.¹⁹ Kánonon kívüli forrásokból megemlíthető 3Énók 17,8; 18,2 és 30,2, ahol a világ hercegeinek és nyelveinek száma szintén hetven. A tizenkettes szám az apostolok esetében szimbolikus jelentőséggel bír, mert utalt a tizenkét pátriárkára és Izrael tizenkét törzsére. A Jelenések könyvében a mennyei Jeruzsálem tizenkét alapkőre épül, és tizenkét kapuja van tizenkét gyöngyből. Tizenkét angyal áll a kapuk előtt, a kapukra pedig fel van írva Izrael tizenkét törzsének a neve. A város hossza, szélessége és magassága egyaránt tizenkétezer futam (Jel 21,10–21). A tizenkettes szám többszöröseként (a tizenkétezer mellett) beszél huszonnégy trónról, amelyeken huszonnégy vén ül (Jel 4,4.10; 11,16; 19,4), ezerkétszázhatvan napról, ami alatt a két tanú profétál (11,3) és száznegyvennégyezer elpecsételtről (7,1–8). A hetvenkettes szám a tizenkettő hatszorosa, azért összhangban áll a tizenkettes számra épülő rendszerrel. Ez utalás lehetne arra, hogy Jézus nem csupán tizenkét küldöt-

14. John Nolland: *Luke 9:21–18:34, Word Biblical Commentary 35B* (Dallas, Texas: Word Books, 1993). 547–550.

15. Gottfried Wenzelmann: *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Calwer Theologische Monographien 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994). 97.

16. A héber szövegben 70 szerepel, a LXX-ben pedig 72. Pröhle Károly: *Lukács evangéliuma* (Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991²). 171.

17. Stephen G. Wilson: *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke–Acts*. Society for New Testament Studies, Monograph Series, 23 (Cambridge: University Press, 1973). 45–47; Michael Wilcock: *The Message of Luke. The Bible Speaks Today* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A.: Inter-Varsity Press, 1979). 120.; Fred B. Craddock: *Luke, Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, KY: John Knox Press, 1990). 144.

18. A. R. C. Leaney: *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Adam & Charles Black, 1958), 102; Leon Morris, *Luke, Tyndale New Testament Commentaries* (London: Inter-Varsity Press, 1974; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990). 198. (A lapszámok az utánnyomott példányból valók.); Alexander Prieur: *Die Verkündigung der Gottesherrschaft, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 89 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996). 215.

19. Wilkins: Following... 127.

tet választott ki, hanem hatszor tizenkettőt, tehát még hetvenkét tanítványt azért, hogy az evangéliumot minél több embernek hirdessék. Ez a gondolatmenet viszont nem elég határozó bizonyíték a hetvenkettes szám mellett, mert a hetvenes számért ugyanilyen jól lehetne érvelni a hétszer tízes összetétellel is.²⁰ Bruce M. Metzger megemlíti, hogy a hetvenes szám széleskörű elterjedtségnek örvendett, amit elősegített a patrisztika korában gyakorolt exegézis, amely párhuzamot vélt felfedezni a tárgyalat szám és az élimi hetven pálmafa között (2Móz 15,27). Metzger hosszas kutatás után, mely során figyelembe vett számos érvet és megvizsgálta az elérhető tárgyi bizonyítékokat, kijelentette, hogy a hetvenkettes számot több olyan kézirat igazolja, melynek eredetisége nagymértékben elfogadható, ugyanakkor viszont a hetvenes számot olyan kéziratok sora bizonyítja, amelyek kora és változatossága súlyosan nyom a latban. Mindezek után megállapította, hogy teljes bizonyossággal nem lehet egyértelműen eldönteni a kérdést, ezért a legkevésbé hibás álláspontot nyomtatásban így lehet jelölni: ἐβδομήκοντα [δύο].²¹

Jézus a tizenkét apostolon kívül kiküldött másokat is ugyanazzal a paranccsal,²² mert kevés volt a munkás, viszont sok az elvégzendő munka, nem állt túl sok idő rendelkezésére és túl fontos volt az ügy. A hetven(két) tanítványnak is azt mondja, hogy imádkozzanak még több munkásért a misszió végzése miatt.

Varga Zsigmond J. távlatokban látja a Jézus által kiküldött munkások feladatát, amikor azt írja, hogy:

„Mintegy előképszerűen az Úr Jézus Krisztus az egyház küldetését először tizenkét embernek adta át, Izraelre tekintve. Gondoljunk arra, hogy Lukács bizonyosságtétele szerint azután az egyház küldetését hetvenkét embernek adja át az Úr Jézus Krisztus, és ez a pogány népekre való tekintettel történik, tehát a pogánymisszióra való előképszerű kitekintést jelenti.”²³

Thomas J. Lane véleménye szerint Lukács azért foglalkozik olyan részletesen a hetven(két) tanítvány kiküldésével (részletesebben, mint a tizenkét tanítvány kiküldésével, akik alig szerepelnek az ApCsel-ben), mert az evangéliuma megírásával akarta előkészíteni az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet, amelyben bizonyos fokig eme tanítvá-

20. William Hendriksen: *The Gospel of Luke, New Testament Commentary* (Edinburgh: Mackays of Chatham Ltd, 1979; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984). 571. (A lapszám az utánnomott kiadásból való.)

21. Bruce M. Metzger: „*Seventy or Seventy-Two Disciples?*” *New Testament Studies* 5 (1958–59). 305–306.; később Metzger a 'hetvenkét' változatot tartja a valóságnak megfelelőbbnek: Uő.: *A textual commentary on the Greek New Testament* (London–New York: United Bible Societies, 1971). 150–151.

22. Dennis M. Sweetland: *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke–Acts*, Good News Studies 30 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1990). 39.; Jack Dean Kingsbury: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991). 123.

23. Varga Zsigmond J.: „*Missziói kérdéseink bibliai alapjai*,” *Theologiai Szemle, új folyam* II. 3–4. szám, (1959. márc–ápr.): 102; a hetvenkettes számban L. Cerfaux is a pogánymisszióra való utalást látja: Lucien Cerfaux: *The Four Gospels*, trans. Patrick Hepburne-Scott (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1960; reprint, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1969). 67 (a lapszámok az utánnomott példányból valók).

nyok munkálkodásának, a pogánymisszió végzésének lehetünk tanúi. Lane arra is gondol, hogy talán a hetven(két) tanítvány közül voltak azok ketten, akik hitre vezették Teofilust.²⁴

Jézus elküldi a hetven(két) tanítványt maga előtt azokba a városokba és helységekbe, ahova ő maga is menni készül. Jézus jelen van a kiküldött tanítványaiban, akik képviselik őt.²⁵ Lk 10,17–20-ban a visszatérő hetven(két) tanítvány beszámol Jézusnak a missziós munka sikereiről.

Hova küldte ki őket?

A kiküldés mikéntjének megvizsgálása és a kiküldött személyek azonosítása után a következő kérdés, hogy hova küldte őket Jézus. Mt 10,5a-ban az ἀποστέλλειν ige fordul elő, amely a küldetést kifejező szakszó. Ez abban különbözik a πέμπειν igétől, hogy míg az utóbbi egyszerűen a küldés aktusára utal, addig az előbbi különleges küldetést feltételez, mellyel a küldő felruházza a küldöttet. Ebben jelen van ugyanakkor a tekintély fogalma is, melyet a küldő kölcsönöz a küldöttnek.²⁶ A küldetésnek még akkor is van egy jól meghatározott iránya, ha Jézus nem nevez meg falvakat, városokat és tartományokat, ahova a tanítványoknak el kell jutniuk. Ezt az irányt, vagy még pontosabban a címzetteket hol negatív (Mt 10,5), hol pedig pozitív módon (Mt 10,6) határozza meg Jézus.²⁷ Máté evangéliumának feljegyzése szerint előbb arról beszél Jézus, hogy kihez ne menjenek, majd rögtön utána hangzik a parancs, amely utasítja őket az Izrael házának elveszett juhainak felkeresésére. Kutatásunk során fordított sorrendben fogjuk tárgyalni ezt a parancsot, mert ez jobban illik gondolatmenetünkbe, és élesebb megvilágításba helyezi a fennálló különbségeket. Lk 10,1-ben Jézus maga előtt küldi a tanítványokat azokra a helyekre, ahova ő maga is igyekezett, és ezzel előrevetítette az Apostolok Cselekedeteiben beinduló pogánymissziót.²⁸

Kezdetben a zsidókhoz

Jézus a kiküldetés alkalmával rendelkezést is ad tanítványainak, melyben elsősorban Izrael elveszett juhaihoz küldi őket (Mt 10,6). Ez a parancs érthető Mt 15,24 fényében, ahol a kánaáni asszony kiáltására azt válaszolja tanítványainak, hogy csupán Izrael házának elveszett juhaihoz küldetett.²⁹ Többször tisztáztuk, hogy a tanítványok küldetése a Jézus kül-

24. Lane, Luke... 85 és 127–129.

25. Edgar Mayer: *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51–19,10): Entscheidung in der Wüste, Europäische Hochschulschriften Reihe 23*. Theologie Band 554 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995). 208.

26. Eung Chun Park: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995), 91–92.

27. Heinz Schürmann: „Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,” *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*; hrsg. J. Blinzler et al. (Regensburg, 1963). 274.

28. Charles H. Talbert: „Discipleship in Luke–Acts,” *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. Segovia (Philadelphia: Fortress Press, 1985). 67.

29. James D. G. Dunn: *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge: University Press, 1992). 95; Ulrich Luz: „The Disciples in the Gospel according to Matthew,” *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, *Studies in New Testament Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995²), 117.

detésének folytatását jelenti, ezért ez az utasítás az evangéliumnak ebben a részében nem okoz különös gondot. Richard A. Edwards szerint ez a parancs nem váratlan, mert kezdetől fogva szó volt Jézus zsidó hátteréről és munkájának céljáról. Annak ellenére, hogy néhány pogány dicséretben részesül és pozitív szereplőként jelenik meg Máté evangéliumában, a Hegyi Beszéd üzenete és Jézus munkásságának nagy része (Mt 8–9) a saját népe felé irányult. A tizenkét tanítvány is zsidó és egyelőre saját népe körében kell munkálkodnia.³⁰ A tanítványok tizenkettes száma egyrészt utalás arra, hogy Jézus igénye elsősorban a tizenkét törzsből álló Izrael felé irányult, másrészt viszont számuk nem a két és fél törzsben élő zsidókra utalt csupán, hanem Isten eszkatológikus népére (Mt 19,28; vö. Lk 22,29–30). Mt 10,6-ban és 15,24-ben az οἴκου Ἰσραήλ (Izrael házának) birtokos esete lehet *genitivus partitivus*, és akkor Jézus és a tanítványok küldetése Izrael egy részére, pontosabban az elveszettekre szorítkozik, vagy pedig értelmezett genitivus, így viszont Jézus arról beszél, hogy ő és tanítványai az egész Izraelhez küldettek, mely elveszett állapotában vesztegel. Az ószövetségi előfordulási helyek (Jer 50,6; Ez 34,5sk; Ézs 53,6) a birtokos eset második értelmezési lehetőségét igazolják. Ennek megfelelően Jézus az elveszett juhok' kifejezése alatt nem egyesekre gondol, akik elveszetteként éltek a zsidó nemzetben belül, hanem az egész Izraelre (beleértve a vallásos zsidókat is, akik a leginkább el voltak veszve – vö. Lk 15,25sk), amely elveszett és pásztor nélküli nyájként tévelygett ilyen vagy olyan módon.³¹ A Jézus tiltása nem arra vonatkozott, hogy a tanítványok nem használhatták volna a pogányok területére vezető utakat,³² hanem arra, hogy amikor egy samaritánus faluhoz értek, akkor tovább kellett haladniuk a zsidó-lakta területek felé. Mivel Jézus a legnagyobb valószínűség szerint Galileában volt, amikor ezt a parancsot adta, gyakorlatilag a tanítványok munkaterülete szintén Galileára szorítkozott. Pogányok éltek északon, Föníciában és Szíriában, keleten a Tízvárosban, ezenkívül nyugaton és délen. A tanítványok Samárián keresztül eljuthattak Júdeába, jöllehet valószínűtlen, hogy ott tevékenykedtek. Annyi bizonyos, hogy Galileában hirdették az igét és csodákat hajtottak végre, mert Márk beszámolója alapján tudjuk, hogy Heródes Antipás, Galilea fejedelme hallott cselekedeteikről és azokat a feltámadott Keresztelő Jánosnak tulajdonította (Mk 6,12–16).³³

Az a tény, hogy Jézus a zsidókhoz küldi a tanítványait, pontosan jelzi a helyet, ahol a Máté evangéliumának cselekménye tart: az elején, amikor Jézus a szeretetét egyedül Isten választott népének szentelte.³⁴ Ezt a nézetet hangsúlyozza Mt 10,18 is. Egyes írásmagyarázók arra próbáltak utalni, hogy itt esetleg áttételes módon utalás van a pogánymisz-

30. Richard A. Edwards: *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1985). 34.

31. Jeremias: *Jesus'...* 26.; Weaver: *Matthew's...* 84.; Massimo Grilli: *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1*. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie 458 (Frankfurt, Berlin, Bern: Peter Lang, 1992). 69.

32. A Mt 10,5-ben erről az áll görögül, hogy εἰς ὁδὸν (vezető útra), ami arámiul לְאֻרָּח, és azt jelenti, hogy 'írnyába,' felé.' Vö. a Targum magyarázatát 1Kir 18,43 és Ez 40,44-re vonatkozóan. Ezért a 'semmilyen útra' értelemmel bíró fordítás helytelen.

33. Jeremias: *Jesus'...* 20; John Wilkinson: „*The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions*,” *Scottish Journal of Theology* 27, No. 3 (1974): 314.

34. Luz: *The Theology...* 75.

szióra,³⁵ de az általános vélemény nagymértékben megegyezik abban, hogy itt a zsidókhöz való küldetésről van szó.³⁶

Jézus földi élete során a zsidókhöz küldte tanítványait, és ezt igazolja az öskeresztyén gyülekezet viselkedése is. Gal 2,7–8-ban az van feljegyezve Péterről, hogy rábízott a körülmetélés evangéliuma. Nyitott kérdés, hogy a τῆς περιτομῆς (a körülmetélésé, a körülmetélésnek a) birtokos esetét néprajzilag (csak a zsidóknak prédikálni), földrajzilag (csak Palesztinában hirdetni az igét), vagy az üzenet tartalmára való utalásként (a törvény betöltését hirdetni) kell érteni. Mindhárom esetben Péter missziója a zsidóságra korlátozódik.³⁷ Jakab, Kéfás és János elismerik Pál elhívását a pogányok közötti evangélium hirdetésére, ugyanakkor tudatában vannak annak, hogy ők a körülmetéltek közé küldettek (Gal 2,9). A pogány Kornéliusz százados esetében is egyértelmű, hogy Péter csupán a félreérthetetlen isteni útmutatás után kereszteni meg őt (ApCsel 10,44–48), és ezzel magára vonja a jeruzsálemi társainak felháborodását (11,1–3). Feltételezhető, hogy a felháborodás amiatt történt, mert Péter megkeresztelte Kornéliuszt anélkül, hogy előbb körülmetélte volna (11,3; vö. 15,1.5), mivel a prozelita Nikoláosz (6,5) már a jeruzsálemi közösség tagja volt. Az ösgyülekezet nem annyira a pogányok befogadása ellen tiltakozott, mint inkább az ellen, hogy felmentsék őket a körülmetélés és a törvény betartásának kötelezettség alól. Ennek ellenére nem találunk bizonyítékot arra, hogy az ösgyülekezet végzett volna pogánymissziót azonnal Jézus feltámadása után (vö. 11,19). Valószínű, hogy eltekintve olyan elszigetelt esetektől, mint az ApCsel 10,1sk, az ösgyülekezet hellenista tagjai kezdtek el a pogánymissziót az István halála után meginduló keresztyénüldözés kényszerére (8,25sk; 11,20sk; vö. 8,4sk) addig, amíg Pált el nem ismerték a pogányok apostolának. Ez a helyzet arra utal, hogy Jézus élete során a tanítványok tevékenysége nem irányult a pogányok felé.³⁸ Hasonló következtetésre juthatunk Lk 10,1 beszámolója alapján is, ahol jóllehet szó szerint nincs megemlítve a misszió irányvonala, de a οὐ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι („ahova menni készült”) megfogalmazás utal erre.

Nem a samaritánusokhoz és pogányokhoz

Jézusnak a tanítványai számára adott tiltó, korlátozó parancsa szintén abból érthető és magyarázható, ahogyan ő maga értelmezte küldetését az adott periódusra vonatkozóan (lásd Mt 15,24.26).³⁹ E szokatlan parancs értelmezése során megoldásként több írásmagyarázó utal Mátéra és közösségére, amelynek írja az evangéliumot.⁴⁰ Mások éppen azt ál-

35. J. Schniewind: *Das Evangelium nach Matthäus, Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen, 1960). 127–128.

36. E. Schott: „Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906): 144; Donald A. Hagner: *Matthew 1–13*, Word Biblical Commentary 33A (Dallas, Texas: Word Books, 1993). 270–271.

37. Oscar Cullmann: *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study* (London: SCM Press Ltd, 1953), 43.

38. Jeremias: *Jesus!...* 24–25.

39. Robert E. Morosco: „Matthew’s formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus’ commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17],” *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984): 548–549.

40. Schuyler Brown: „The Two-Fold Representation of the Mission in Matthew’s Gospel,” *Studia Theologica*

lítják, hogy a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs és a 10,23-ban található bejelentés nem talál Máté gyülekezetének valós helyzetére.⁴¹ Az evangélium mai olvasói számára magától értetődő az egyház világmissziója, de a Mt 10,5–6-ban olvasható parancs magyarázatra szorul. Az eredeti olvasók számára a helyzet éppen fordított volt: rájuk bízottat a misszió, amelyen azt értették, hogy csupán Izraelhez kell menniük. Számukra az egyetemes miszió gondolata szorult magyarázatra.⁴²

Az evangélium egészét szemügyre kell venni ahhoz, hogy el tudjuk helyezni ezt a meghökkenítő tiltást. Az első fejezet Jézus nemzetségtáblázatával kezdődik, amelyben öt nő szerepel, akik közül három (négy?) pogány volt.⁴³ Utána Máté párhuzamot von a pogány asztrológusok és Heródes, a zsidó nép képviselője (Mt 2,1–16), majd pedig a pogány százados és a zsidók hite között (8,5–12). Beszámol Jézusnak a pogány, vagy félpogány területeken való látogatásáról (Tírusz, Szidón, Gadara), példázatairól, mint például a gonosz szőlőművesekről szóló példázatáról (21,33–44), és végül a misziós parancssal zárja evangéliumát. Ebben a szélesebb kontextusban kell látni Mt 10,5–6 és 15,24–26 kijelentéseit, mert ilyen megvilágításban a pogánymisszió teljes tiltása viszonylagossá válik. A zsidómisszió érvényessége fennáll, jóllehet szinte úgy tűnik, hogy Jézus Jeruzsálem feletti kesergése ezt lehetetlennek tünteti fel (23,37–38).⁴⁴ Arról sem szabad megfeledkezni, hogy Mt 8,5–13 (par. Lk 7,1–10; vö. Jn 4,46–53) és Mt 15,21–28-ban (előbb Mk 7,24–30), ahol Jézus pogányokat gyógyít meg, nem ő kereste a velük való kapcsolatot, hanem hozzá jöttek a kéréssel. Nem zárkózik el a hittel hozzá forduló pogányoktól, de nem is megy hozzájuk, hanem mindkét esetben távolról gyógyítja meg a betegeket. Csak ebben a két esetben olvasunk távgyógyításról, míg zsidók esetében elmegy a beteg-, vagy halott házához (8,14; 9,18). Ebből az következik, hogy Jézus nem zárkózott el a pogányoktól, de mindenképpen elsőséget élveztek a választott nép tagjai.⁴⁵ Az előbbi felsoroláshoz hozzá lehet venni Mt 8,21–40 történetét (előbb Mk 5,1–20; vö. Lk 8,26–39), de itt véletlenszerű találkozással van dolgunk, ami nem gyengíti a korábbi következtetést.⁴⁶ Egyes újszövetséges tudósok

(Oslo), 31, No. 1 (1977). 32; Justin S. Upkong: „*The Problem of the Gentile Mission in Matthew's Gospel*,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 59, No. 7 (1995). 445–446.

41. Ulrich Luz: *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994). 40.
42. Charles Kingsley Barrett: *Jesus and the Word. And Other Essays* (Edinburgh: T&T Clark, 1995). 185.
43. William Hendriksen: *The Gospel of Matthew, New Testament Commentary* (Oxford: University Printing House, 1974; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989), 116–117 (a lapszámok az utánnymott példányból valók).
44. David J. Bosch: *Witness to the world: the Christian mission in theological perspective* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980). 66–67.
45. E. P. Sanders: *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985), 218–219; Upkong: „*The Problem...*” 438–439.
46. Jeremias: *Jesus...* 28–32.

azt állítják, hogy a szóban forgó versek (Mt 10,5–6; 15,24) Máténak tulajdoníthatók. Mások ebben márki vagy/és Q mondást vélnek felfedezni.⁴⁷ Ismét mások finomabban közelítik meg a kérdést és azt hangoztatják, hogy talán Máté fogalmazta meg ezeket, de úgy, hogy közben tükrözik Jézus zsidókat figyelembevevő szolgálatát.⁴⁸ Varga Zsigmond J. így vélekedik a misszió korlátozásáról: „Jézus Krisztus vállalja az egyoldalúság vádját is, amikor a Mt 10,5sk. szerint olyan szigorú parancsot ad, hogy tanítványai nem mehetnek samaritánusok és pogányok közé. Vannak, akik ezt Máté evangéliuma ‘rejudaizáló’ irányzatából akarják származtatni, mint például Stauffer is (*Jesus Gestalt und Geschichte*, különösen 59sk). Ez azonban egészen helytelen szemlélet. Itt egyszerűen arról van szó, hogy ez az első kiküldés, amelyben Jézus Krisztus először az Izrael-kérdés rendezését bízta Izraelre. Majd, ha ebben a kérdésben megtalálta tipikusan és plérómatikusan az engedelmes-ség útját, akkor mehet tovább a pogányokhoz.”⁴⁹

Jézus földi léte alatt már gondolt a pogánymisszióra, de az idő rövideje miatt elsősorban a zsidókhoz fordult.⁵⁰ Máté evangéliumában a központi szakasz (9,35–11,1) nem a pogánymissziót zárja ki, mint olyat, hanem az abban való részvételt a Máté közössége számára. A Mt 10,18-ban olvasható (lásd előbb Mk 13,9–11)⁵¹ és a Mt 10,23-ban szereplő kijelentés között nincs ellentét, csupán külön missziót feltételez a zsidók és a pogányok számára.⁵²

Mindenkihez

Az előző alfejezetekben tárgyalt tiltások és megszorítások után elemezzük azokat az igéket, melyekben maga Jézus az, aki parancsot ad tanítványainak a minden ember iránti missziós feladatra. A három szinoptikus evangéliumon kívül János evangéliuma is az apostolok kiküldetéséről szóló beszámolóval ér véget.⁵³ Ez az egybehangzás is megerősíti azt a tényt, hogy valóban Jézus küldte ki tanítványait a minden néphez szóló missziós parancsokkal. Meg kell jegyezni, hogy Jézusnak majdnem minden egyes, egyetemes missziót magába foglaló parancsa a négy evangéliumban a húsvét utáni beszámolóknak, a megjelenését lejegyző történetek keretében foglal helyet (Mk 16,14–20; Mt 28,16–20; Lk 24,47 és Jn

47. Frederick C. Grant: „*The Mission of the Disciples, Mt 9,35–11,1 and Parallels*,” *Journal of Biblical Literature* 35 (1916): 297; Stephenson H. Brooks: *Matthew’s Community*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 48–50.

48. Senior & Stuhlmüller: *The Biblical*... 142.

49. Varga: „*Missziói*...” 104.; ezt vallja Liechtenhan is, oszta Bengt Sundkler véleményét: *Rudolf Liechtenhan: Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zürich: Zwingli Verlag, 1946). 37.

50. David J. Bosch: *Transforming mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991). 29–31.

51. George D. Kilpatrick: „*The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9–11*,” *Studies in the Gospels, Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*, ed. Dennis E. Nineham (Oxford: Basil Blackwell, 1955), 146.; Luz: *The Theology*... 75.

52. Schuyler Brown: „*The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9,35–11,1)*,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, No. 1–2 (1978). 89–90.; Park: *The Mission*... 169–177.

53. Thomas E. Boomershine: „*Mark 16:8 and the Apostolic Commission*,” *Journal of Biblical Literature* 100, No. 2 (1981): 238.

20,21). Amikor más helyen fordul elő, mint például Mk 13,10; Mt 24,14 és 26,13-ban, akkor is a feltámadás utáni gyülekezet tevékenységére utal.⁵⁴

A Mk 16,15 szövege egyértelműen arról beszél, hogy Jézus a széles világra (κόσμος) küldi tanítványait, mert heraldokként kell hirdetniük minden teremtménynek (κτίσις) az életet jelentő evangéliumot.⁵⁵ A szóban forgó verssel kapcsolatosan felmerült a betoldás gyanúja (a perikópával együtt), de ugyanez a gondolat megjelenik Mk 13,10 és 14,9-ben is. Ehhez hasonló gondolattal találkozunk a szinoptikus evangéliumokon kívül is: Róm 1,8 és Kol 1,23-ban, amely valószínűleg a tény legrégebbi megfogalmazása.⁵⁶ Az a kifogás, hogy Jézus nem adhatott ilyen világos parancsot ezen a helyen, mert akkor nem lett volna ellentét Pál és a judaizálók között, nem állja meg a helyét, mert számolni kell az engedetlenséggel, mely kezdettől fogva jellemezte az egyházat.⁵⁷

A következő – sokat tárgyalt – igevers, amely a misszió univerzális voltára utal, Mt 28,19-ben olvasható. Régóta megfigyelték, hogy a Máté evangéliumában jelenik meg a legélesebben egyrészt a missziós munka csupán zsidókra való korlátozása (exkluzív misszió – Mt 10,5b–6), másrészt pedig a minden népeket felölelő küldetés (inkluzív misszió⁵⁸ – 28,19) közötti ellentét. Jézus első parancsa pontosan azoktól (ἔθνη – népek, pogányok) tiltja el a tizenkét apostolt, akikhez küldi őket a második utasításában (πάντα τὰ ἔθνη – minden népet). Egyes teológusok úgy magyarázták ezt az ellentétet, hogy Máté, aki kezdettől fogva elfogadta az univerzális misszió gondolatát,⁵⁹ gyülekezetében olyan partikuláris irányzattal találta szemben magát, amelyet nem hagyhatott figyelmen kívül. Máté ezt a sajátos, judaizáló vonást nem az idői behatárolással enyhítette, hanem azzal, hogy Jézusnak a misszióra vonatkozó első parancsát olyan szöveggörnyezetbe helyezte, amely megfosztotta az utasítást kizárólagos jellegétől. Ezzel előkészítette a parancs korlátozásának hatályon kívül helyezését.⁶⁰ Justin S. Upkong öt csoportra osztva tárgyalja a kétféle missziós parancs áthidalását szolgáló megoldási kísérleteket. A probléma első megközelítési kísérlete az ősgyülekezet pogánymisszióját Jézus cselekedeteivel és missziójával próbálja igazolni, különösen kihangsúlyozva azokat a lókusokat, melyekben Jézus pogányokkal találkozott. Ezt a nézetet fémjelzi E. Spitta, A. Schlatter, D. A. Carson és I. H. Marshall neve. A második magyarázási kísérlet elismeri, hogy Jézus földi élete során

54. Senior & Stuhlmüller, *The Biblical...* 142.

55. Walter Grundmann: *Das Evangelium nach Markus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Berlin: Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1977²), 454.; Hugh Anderson: *The Gospel of Mark*. New Century Bible Series (London: Oliphants, 1976), 300; R. Alan Cole: *The Gospel according to Mark*. Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²). 337.

56. Eduard Schweizer: *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. (London: SPCK, 1971). 376–377.

57. C. E. B. Cranfield: *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge: University Press, 1989), 473.

58. David R. Bauer: *The Structure of Matthew's Gospel*. *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series, 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1988). 111.

59. David Catchpole: *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993). 165.

60. Sch. Brown: „*The Two-Fold...*” 21–23 és 32.

nem végzett pogánymissziót, de gondolt erre és ezért feltámadása után meg is parancsolta ezt tanítványainak. Ezt a véleményt vallja M. Meinertz és David J. Bosch.⁶¹ A harmadik irányzatot Ferdinand Hahn képviseli, aki szerint az őskeresztyén egyház a Jézus tanításai alapján jött rá a pogánymisszió végzésének fontosságára. Ő a zsidó- és a pogánymissziót „két koncentrikus körnek” képzei el, melyek közül az első a kisebb, amit aztán körülölel a pogánymisszió tágabb köre.⁶² A negyedik nézet kialakulása Joachim Jeremias nevéhez fűződik, akit részben H. Kašting követett. J. Jeremias szerint Jézus nem végzett pogánymissziót és a tanítványait sem bízta erre. A pogányok megtréése Isten saját cselekedete lesz, amikor az utolsó napokban a pogányok el fognak záródni a Sionra. Jézus feltámadásakor az első keresztyének meg voltak győződve, hogy a végső üdvkorszak beköszöntött, és ennek egyik jele a pogányok Sionhoz való záródása. Ennek tudatában kezdték a keresztyének végezni a pogánymissziót. Ez a nézet számol a pogánymisszió eszkatologikus elemével (lásd C. W. F. Smith véleményét is⁶³). Az ötödik nézetet Donald Senior és Carroll Stuhlmueller képviselik, akik szerint nem csupán Jézus szavai és cselekedetei alapján, hanem személyének és tevékenységének teljességére építve indult meg a pogánymisszió. Az ösgyülekezet ebben a fényben értelmezte újra a helyzetét húsvét után és ily módon megindult a pogánymisszió a maga dinamizmusában.⁶⁴ Justin S. Upkong sorra nagyító alá veszi és felülbírálja az öt vélemény hiányosságait, majd kijelenti, hogy a Máté evangéliumában észlelhető misszióval kapcsolatos változás nem magyarázható csupán teológiai alapon, mert ehhez hozzá kell számítani a Máté közösségének és Jézus sorának történelmi körülményeit is. Ezek után elmondható, hogy Máté hűséges kívánt maradni a jézusi tradícióhoz, de ugyanakkor ezt a hagyományt újraértelmezte az új megvilágításban és az új körülmények között. Máté újraértelmezését meghatározta gyülekezetének társadalmi és történelmi helyzete, az a tény, hogy a zsidók visszautasították Jézust, ő pedig feltámadt a világ uraként. A feltámadás jelentette az újraértelmezés teológiai alapját, míg a többi összetevő biztosította ennek értelmét és időszerűségét.⁶⁵ A szinoptikus evangéliumok pogánymisszióról szóló bizonyágtételét összevetve mégis csak az a kép tárul elénk, hogy bár Jézus földi életében nem végzett pogánymissziót, mégsem utasította vissza a hozzá forduló pogányokat. Küldetése – amelyet az idő rövidsége ellenére végrehajtott – elsősorban a választott néphez szólt, de ez nem zárta ki a pogánymissziót, amelyre ő maga adott határozott parancsot.⁶⁶ Véleményünk szerint mégiscsak járhatóbb a kétlépcsős megközelítés, melynek értelmében Jézus földi élete során elsősorban a zsidókra összpontosított, míg feltámadása után ő maga küldte tanítványait minden néphez, nem mondvale a zsidókról sem.

61. Bosch: *Transforming...* 59–63.

62. Ferdinand Hahn: *Mission in the New Testament*. trans. Frank Clarke (London: SCM Press Ltd, 1965). 127.

63. Ezt teszi javaslatában Smith is: Charles W. F. Smith: „*Fischers of Men* [Matt 4:19; Mk 1:16–20; Lk 5:1–11],” *Harvard Theological Review* 52 (1959). 202–203.

64. Senior & Stuhlmueller: *The Biblical...* 144.

65. Upkong: „*The Problem...*” 440–442 és 446.

66. Karl Barth: *Auslegung von Matthäus 28,16–20* (Basel: Basler Missionsbuchhandlung G.m.b.H., 1945). 14–17.; Luz: *Matthew in History...* 42.; Barrett: *Jesus...* 188.

A Mt 28,19-ben található paranccsal kapcsolatosan az első felmerülő kérdés az, hogy miként kell érteni a πάντα τὰ ἔθνη (minden népet) szókapcsolatot. A szentírásbeli hagyományban, akárcsak Máté evangéliumában, az ἔθνη általában 'pogányokat' jelent. Ennek ellenére nehezen húzható meg a határvonal a 'pogányok' és a 'nemzetek' kifejezések által jelölt népek között. Azt mondhatnánk mégis, hogy a 'pogányok' jelentik a nem zsidókat, míg a 'nemzetek' minden nemzetet, beleértve a zsidókat is. Az egyik vélemény szerint két tényező is erősíti a 'pogányok' fordítást ezen a helyen. Az első szempont a közvetlen szövegkörnyezetben, a 15. versben ellentétként előforduló szembevető 'zsidók' megnevezés, a második szempont pedig a tágabb szövegkörnyezethez tartozó 10,5–6, amire itt nyilvánvaló utalás történik,⁶⁷ és ahol Jézus megtiltotta a pogányokhoz való menetelt. Pontosan ezt a parancsot fordítja visszajára a feltámadott Jézus.⁶⁸ A másik vélemény szerint 'nemzeteknek' kell fordítani az ἔθνη szót, mert jóllehet az evangélium első felében pogányokat jelöl, de Mt 23,37–39 után 'minden nemzet' alakban fordul elő és a föld minden nemzetére vonatkozik, beleértve a zsidókat is, mint Isten új népének, az egyháznak ellentéteit.⁶⁹ A harmadik véleményt képviselő csoport tagjai nem törődnek annyira a fordítással, mert akár így döntenénk, akár úgy, a pogányok mindkét változatban szerepelnek, és számukra ez a döntő.⁷⁰ Valószínűnek mutatkozik, hogy a tárgyalt kifejezés itt 'nemzeteket' jelent, annak ellenére, hogy Máté evangéliumában nagyrészt csupán pogányokat jelöl.⁷¹ A Mt 28,19-hez hasonló üzenet olvasható ki Mk 13,10 és Mt 24,14-ből is.⁷²

Az utolsó tárgyalt perikópa Lk 24,44–49. Az előbbi megjegyzések nagyrészt vonatkoznak erre is, ezért nem ismételjük meg azokat. Jézus a párhuzamos lókusokban kiadott parancsához hasonlóan itt is arra utasítja tanítványait, hogy minden nemzet között hirdessék a megtérést és a bűnök bocsánatát. A különbség csupán annyi, hogy az igehirdetés Jeruzsálemben kezdődik, és innen indul világhódító útjára. E parancs teljesítéséről számol be az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv.⁷³

67. Brooks: *Matthew's...* 50.

68. Joachim Jeremias: *The Parables of Jesus* (London: SCM, 1972). 206–209; Douglas R. A. Hare & Daniel J. Harrington: „*Make Disciples of All the Gentiles' (Mt 28:19)*”. *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975). 364–365; Luz: *The Theology...* 139–140.

69. Ernst Lohmeyer: „*Mir ist gegeben alle Gewalt! Eine Exegese von Matt. 28.16–20.*” In memoriam Ernst Lohmeyer, hrsg. Werner Schmauch (Stuttgart, 1951). 30.; Thomas Ohm: *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission* (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1962), 430.; Benjamin Jerome Hubbard: *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28,16–20.* Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 19 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974), 84–87; John P. Meier: „*Nations or Gentiles in Mt 28,19?*” *The Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 97–101.; Norman Perrin: *The Resurrection Narratives* (London: SCM Press Ltd, 1977). 49–51.; Jaques Matthey: „*The Great Commission According to Matthew,*” *International Review of Mission* 69, No. 273 (Jan. 1980). 168.

70. Upkong: „*The Problem...*” 439–440.

71. Bosch: *Transforming...* 63–65.

72. Günther Bornkamm: „*Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16–20,*” *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hrsg. Erik Dinkler (Tübingen: Mohr, 1964). 175–176.

73. S. G. Wilson: *The Gentiles...* 47–48.; Benjamin Jerome Hubbard: „*Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study of Their Antecedents, Form, and Content,*” *Semeia* 8 (1977). 117; LANE: *Luke...* 81.

Felhasznált könyvészet

- Allen, WILLOUGHBY C. A.: *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907).
- ANDERSON, Hugh: *The Gospel of Mark*. New Century Bible Series (London: Oliphants, 1976).
- BARRETT, Charles Kingsley: *Jesus and the Word. And Other Essays* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).
- BARTH, Karl: *Auslegung von Matthäus 28,16–20* (Basel: Basler Missionsbuchhandlung G.m.b.H., 1945).
- BARTON, Stephen C.: *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994).
- BAUER, David R.: *The Structure of Matthew's Gospel*. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1988).
- BLACK, Carl Clifton: *The Disciples according to Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press /JSOT/, 1989).
- BOOMERSHINE, Thomas E.: „Mark 16:8 and the Apostolic Commission”. Journal of Biblical Literature 100, No. 2 (1981): 225–239.
- BORNKAMM, Günther: „Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16–20,” *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. hrsg. Erik Dinkler, 171–191. (Tübingen: Mohr, 1964).
- BOSCH, David J.: *Transforming mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).
- BOSCH, David J.: *Witness to the world: the Christian mission in theological perspective* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980).
- BOVON, François: „La discours missionnaire de Jésus: réception patristique et narration apocryphe,” *Études Théologiques et Religieuses* 68, nr. 4 (1993): 481–497.
- BROOKS, Stephenson H.: *Matthew's Community*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 16 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
- BROWN, Schuyler: „The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35–11,1),” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, No. 1–2 (1978): 73–90.
- BROWN, Schuyler: „The Two-Fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel,” *Studia Theologica* (Oslo), 31, No. 1 (1977): 21–32.
- BRUCE, Alexander Balmain: *The Training of the Twelve* (New Canaan, Connecticut: Keats Publishing, 1979).
- CATCHPOLE, David: *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993).

- CERFAUX, Lucien: *The Four Gospels*. trans. Patrick Hepburne-Scott (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1960; reprint, London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1969).
- COLE, R. Alan: *The Gospel according to Mark*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²).
- CRADDOCK, Fred B. Luke: *Interpretation series: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, KY: John Knox Press, 1990).
- CRANFIELD, C. E. B.: *The Gospel According to Saint Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: University Press, 1989).
- CULLMANN, Oscar: *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study* (London: SCM Press Ltd, 1953).
- DUNN, James D. G.: *Jesus' Call to Discipleship*. (Cambridge: University Press, 1992),.
- EDWARDS, Richard A.: *Matthew's Story of Jesus*. (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke I–IX*. The Anchor Bible 28 (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981).
- FREYNE, Seán: *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels* (London and Sidney: Sheed and Ward, 1968).
- GRANT, Frederick C.: „*The Mission of the Disciples, Mt 9,35–11,1 and Parallels*,” *Journal of Biblical Literature* 35 (1916): 239–314.
- GRILLI, Massimo: *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie 458 (Frankfurt, Berlin, Bern: Peter Lang, 1992).
- GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1977).
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A (Dallas, Texas: Word Books, 1993).
- HAHN, Ferdinand: *Mission in the New Testament*. trans. Frank Clarke (London: SCM Press Ltd, 1965).
- HARE, Douglas R. A. & Daniel J. Harrington: „*'Make Disciples of All the Gentiles' (Mt 28:19)*,” *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 359–369.
- HENDRIKSEN, William: *The Gospel of Luke*. New Testament Commentary (Edinburgh: Mackays of Chatham Ltd, 1979; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984).
- HENDRIKSEN, William: *The Gospel of Matthew*. New Testament Commentary (Oxford: University Printing House, 1974; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989).
- HUBBARD, Benjamin Jerome: „*Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study of Their Antecedents, Form, and Content*,” *Semeia* 8 (1977).

- HUBBARD, Benjamin Jerome: *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28,16–20*. Society of Biblical Literature Dissertation Series No. 19 (Missoula, Montana: Scholars Press, 1974).
- JEREMIAS, Joachim: *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press Ltd, 1958).
- JEREMIAS, Joachim: *The Parables of Jesus* (London: SCM, 1972).
- KILPATRICK, George D.: „The Gentile Mission in Mark and Mark 13,9–11,” *Studies in the Gospels, Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*, ed. Dennis E. Nineham (Oxford: Basil Blackwell, 1955).
- KIM, Kyoung-Jin: *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 155 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- KINGSBURY, Jack Dean: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- KITTEL, Gerhard and Gerhard Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. volume I. trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, eleventh printing 1981), s. v. ‘avpo,σtoloj’ by K. H. Rengstorf, 398–427.
- LANE, Thomas J.: *Luke and the Gentile Mission: Gospel anticipates Acts*, European University Studies series 23, Theology; vol. 571 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1996).
- LEANNEY, A. R. C.: *A Commentary on the Gospel according to St. Luke* (London: Adam & Charles Black, 1958).
- LIECHTENHAN, Rudolf: *Die urchristliche Mission: Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zürich: Zwingli Verlag, 1946).
- LOHMEYER, Ernst: „‘Mir ist gegeben alle Gewalt!’ Eine Exegese von Matt. 28.16–20,” *In memoriam Ernst Lohmeyer*, hrsg. Werner Schmauch (Stuttgart, 1951).
- LUZ, Ulrich: *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994).
- LUZ, Ulrich: „The Disciples in the Gospel according to Matthew,” *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, *Studies in New Testament Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1952).
- LUZ, Ulrich: *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995).
- MANSON, T. W.: *The Sayings of Jesus* (London: SCM Press Ltd, 1949).
- MATTHEY, Jacques: „The Great Commission According to Matthew,” *International Review of Mission* 69, No. 273 (Jan. 1980): 161–173.

- MAYER, Edgar: *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51–19,10): Entscheidung in der Wüste*. Europäische Hochschulschriften Reihe 23. Theologie Band 554 (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995).
- MEIER, John P.: „Nations or Gentiles in Mt 28,19?” *The Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 97–101.
- METZGER, Bruce M.: „Seventy or Seventy-Two Disciples?” *New Testament Studies* 5 (1958–59): 299–306.
- METZGER, Bruce M.: *A textual commentary on the Greek New Testament* (London–New York: United Bible Societies, 1971).
- MEYE, Robert P.: *Jesus and the Twelve: Disciple-ship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968).
- MOROSCO, Robert E.: „Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus' commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17],” *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984): 539–556.
- MORRIS, Leon. Luke: *Tyndale New Testament Commentaries* (London: Inter-Varsity Press, 1974; reprint, Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990).
- NOLLAND, John: *Luke 9:21–18:34*. Word Biblical Commentary 35B (Dallas, Texas: Word Books, 1993).
- OHM, Thomas: *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission* (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1962).
- PARK, Eung Chun: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995).
- PERRIN, Norman: *The Resurrection Narratives* (London: SCM Press Ltd, 1977).
- PLEVNIK, Joseph: „Eleven And Those With Them According To Luke [24,33],” *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (April 1978): 205–211.
- PRIEUR, Alexander: *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89 (Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996).
- PRÓHLE Károly: *Lukács evangéliuma* (Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 19912).
- SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism* (London: SCM Press Ltd, 1985).
- SCHNIEWIND, J.: *Das Evangelium nach Matthäus*. Das Neue Testament Deutsch (Göttingen, 1960), 127–128.
- SCHOTT, E.: „Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9.10,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7 (1906): 140–150.
- SCHÜRMAN, Heinz: „Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes,” *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift für Prof.

- Josef Schmid zum 70. Geburtstag; hrsg. J. Blinzler et al. (Regensburg, 1963), 274.
- SCHWEIZER, Eduard: *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. (London: SPCK, 1971).
- SENIOR, Donald & Carroll Stuhlmueller: *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM Press Ltd, 1983).
- SMITH, Charles W. F.: „*Fischers of Men* [Matt 4:19; Mk 1:16–20; Lk 5:1–11],” *Harvard Theological Review* 52 (1959): 187–203.
- STEPHEN G. Wilson: *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Society for New Testament Studies, Monograph Series, 23 (Cambridge: University Press, 1973).
- SWEETLAND, Dennis M.: „*Following Jesus: discipleship in Luke-Acts*,” *New Views on Luke and Acts*, ed. Earl Richard (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1990),.
- SWEETLAND, Dennis M.: *Our Journey with Jesus*. Discipleship according to Luke-Acts, *Good News Studies* 30 (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1990).
- SZABÓ Csaba: „Jézus a tanító,” *Theologiai Szemle új folyam* XL. 2. szám (1997. márc–ápr): 79–85.
- TALBERT, Charles H.: „Discipleship in Luke-Acts,” *Discipleship in the New Testament*, ed. Fernando F. Segovia (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- UPKONG, Justin S.: „*The Problem of the Gentile Mission in Matthew’s Gospel*,” *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 59, No. 7 (1995): 437–448.
- VARGA Zsigmond J.: „Missziói kérdéseink bibliai alapjai,” *Theologiai Szemle, új folyam* II. 3–4. szám, (1959. márc–ápr.): 99–108.
- WEAVER, Dorothy Jean: *Matthew’s Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, *Journal for the Study of New Testament, Supplement Series* 38 (Sheffield, UK: JSOT Press, 1990).
- WENZELMANN, Gottfried: *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*, *Calwer Theologische Monographien* 21 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1994).
- WILCOCK, Michael: *The Message of Luke*. *The Bible Speaks Today* (Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A.: Inter-Varsity Press, 1979).
- WILKINS, Michael James: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992).
- WILKINSON, John: „*The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions*,” *Scottish Journal of Theology* 27, No. 3 (1974): 313–328.

Nechifor Caleb Otniel Traian:¹

Baptism in water: its foundation, form and formula

Abstract

Water baptism is the most common act of worship being carried out in any religious denomination. This article intends to demonstrate that Christian baptism did not occur from nowhere, but it is the result of an ascending process of purification rituals found in the Old Testament. Also, in the content of the article are presented other forms of baptism. Regarding the formula used in water baptism, the careful reader of the Bible, raises a legitimate question: Why did Jesus Christ command baptism to be done “in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit” (Matt 28,19), while most often when the disciples baptized (in the book of Acts) they used the formula: “In the name of Jesus Christ”? This article aims to answer this question with biblical arguments.

Keywords: water baptism, the Trinitarian formula, repentance baptism, proselyte baptism, nations’ baptism.

Introduction

The doctrine of baptism is characterized as one of the most important biblical doctrines, having a frequent appearance in the religious implications. Anyway, the baptism is often inappropriately materialized as the reason of many polemics. The ritual of immersion is found in almost all religious denominations, especially for the Jews. In their case, this ritual is used mostly during the existence of the Second Temple, as its beginnings can be documented in the book of Leviticus. The first important act for proselyte men and women, which signified their entry into Judaism, was the ritual of immersion. This act was preceded by a time when those being baptized had to learn the Torah and the prophets, thus knowing all the Jewish traditions.²

It is well known that the purification ceremonies, and here we encounter washing rituals too, in the Old Testament were related to the institution of sacrifices.³ There was also the idea that through the rituals of purification, those who wanted to come into contact with the Divinity could have an easier access. All of the Old Testament prohibitions related to the closeness to God, to the experience of theophany or related to the altar are relevant in this regard. The high priest before approaching the altar to make atonement for himself and for the people was forced to bathe and then put on the “holy vestments” (Lev 16, 4). After com-

1. Doctorand of the Reformed Theological Faculty of BBU. E-mail: cotnike@yahoo.com.

2. D. PARRY and E. ULRICH: *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*. Leiden, Brill, 1999. 336–352.

3. I. TIPEI: *Botezul creştin: semnificațiile actului în Noul Testament*. Oradea, Metanoia, 2004. 15.

pleting the atonement of the sins, he must bathe again and put on regular clothes before entering the yard where the people had gathered (Lev 4,23,24). This did not happen because of an eventual contact with any sin from the Holy of Holies or due to the fact that he might have become impure because of the confession of people's sins, but probably to remove the effects of interaction with Divinity before returning among men (Ezek 44,19).⁴

Within the Jewish religion there were also other purification ceremonies, which were made especially at birth, or in case of illness or death. These were required to escape the danger of coming into contact with demonic forces. The book of Leviticus in chapters 12 to 15 prescribe bathing and other ways of purifying at the birth and even after birth, after sexual intercourse and other sexual problems, after the contact with a dead body or with a leper. Also, the Israelites had to keep away from any contact with animals sacrificed to idols and to keep clean for YAHWH.⁵

All these ceremonies for clearance and purification from the Old Testament may be regarded as precursors of the New Testament baptism.

Israel reached a stage when these kinds of ceremonies had become simply cleaning rituals, without further emphasize on the spiritual and moral development of these acts. Motivated by this spiritual decadence, prophets had to condemn Israel's misunderstanding of the religion of Yahweh just as a ceremonial religion, underlining that the rituals and the ceremonies cannot give the inside purity which is required by God. This purity is given by God through obedience. When the prophet Ezekiel speaks about the spiritual purification that God does, uses specific language for the purification ceremonies: "I will sprinkle clean water upon you, and you shall be clean from all your uncleannesses, and from all your idols I will cleanse you." (Ezek 36,25).⁶ One of the most profound expressions through which the purity is wanted, can be found in Psalm 51, 6-10: "You desire truth in the inward being; therefore teach me wisdom in my secret heart. Purge me with hyssop, and I shall be clean; wash me, and I shall be whiter than snow. [...] Create in me a clean heart, O God, and put a new and right spirit within me."

Therefore, the Old Testament prophets announced the day when the house of David will be purified once and for, of all her uncleanness (Zech 13, 1), when the Lord will „sprinkle clean water upon you, and you shall be clean from all your uncleannesses, and from all your idols I will cleanse you." (Ezek 36, 25). Until then, the Israelites had to continue to worship God, being purified by the ablutions written in the law.

The Jewish baptism of the proselytes

There are some opinions, which say that the proselytes' baptism is nothing but a generalization of the laws relating to the purification rituals from the Leviticus Code. As we

4. TÎPEI: *Botezul creștin*. 17.

5. TÎPEI: *Botezul creștin*. 18.

6. All biblical passages take from King James Version. Online version: <http://www.biblegateway.com> (accessed at 27th January 2011).

reported above, the ritual of immersion had an important role in the religious practices of Jews from the time of the Second Temple. A pagan, who clearly does not respect the laws of purification, was regarded as unclean in the Jewish community and he was not accepted without complying with a *tebilah*, a purification ritual.⁷

Analyzing the testimony from Epictetus, *the Sibylline Oracles* and the rabbinic writings we can easily find out that in the period before the destruction of the Second Temple, proselytes practiced a ritual of baptism as a mean of initiation into Judaism.⁸

The question which arises related to the proselyte baptism is whether it had any influence on Christian baptism. J. Jeremias and D. Daube believe that these two baptisms had many similarities between them. After analyzing the similarities between these two rituals, Jeremias concluded that “the possibility that they are only accidental is unthinkable; the only possible conclusion would be that the relationship between the two rites is a parent-child relation”.⁹

D. Daube concludes that proselyte baptism was an example for the Christian baptism, both from a theological¹⁰ and catechetical point of view. Even if proselyte baptism and Christian are very similar, there are some serious differences, such as: proselyte baptism had the aim of purification, while Christian baptism emphasized an inner change; in the proselyte baptism, the pagan baptizes themselves while Christian baptism is administered by an appointed person; the eschatological significance of Christian baptism itself cannot be found in that of the proselyte.

So, we can say that considering the similarities between these two baptisms, inevitably we come to the conclusion that Christian baptism is dependent on the proselyte baptism.¹¹

The Baptism of repentance

In 30 A.D., in the Jewish desert there was a simple man. He did not shock through his image. His entire wardrobe was composed of a camel hair shirt which he held close to the middle by a waist belt. We do know few things about his childhood and youth. The prophet Malachi was not speaking at random when he declared: “Lo, I will send you the prophet Elijah before the great and terrible day of the LORD comes. He will turn the hearts of parents to their children and the hearts of children to their parents, so that I will not come and strike the land with a curse.” (Mal 4,5,6). He was speaking about John. His message was this: “Repent, for the kingdom of heaven has come near.” (Matt 3,2).

7. E. SCHUER: *The Jewish People in the time of Jesus Christ*, vol. II. 2. rev. by G. Vermes, F. Millar and M. Black, Edinburgh, T. & T. Clark, 322, apud TIPEI: *Botezul creștin*. 25.

8. TIPEI: *Botezul creștin*. 26.

9. J. JEREMIAS: *Infant Baptism in the First Four Centuries*. London, SCM Press, 1960. 36.

10. D. DAUBE: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Jordan Lectures, London, The Athlone Press, 1956. 109. where it is considered that the Pauline doctrine on baptism, the burial ritual associated with circumcisions.

11. TIPEI: *Botezul creștin*. 27.

Although the message seemed to be simple and short, it was a message which was to mark the past, the present and the future of all those who listened it and then applied it.

Unlike the proselyte baptism, the preaching about the kingdom and the baptism of John stressed the moral and the eschatological aspect: the moral aspect because it presented the need for repentance and the eschatological aspect insists on teaching about justice and the Kingdom of God.¹²

People changed their life because John the Baptist's advice was that all who want to be baptized must confess their sins before and only based on this they could be baptized. John appeared on the stage of history just where Elijah went (the Jordan River) and, in fact, he did nothing but continued Elijah's mission. He came as "a voice" (John 1,23), which aimed to pave the way for Messiah. This training is achievable only through the repentance of all who heard the preaching of repentance. Repentance (eivj meta,noian: Matt 3,11) was to be presented as an absolute necessity and thus it became a basic requirement in applying the baptism. The baptism of John was so closely linked to repentance that it was called the "baptism of repentance". This phrase has been used both by Mark (Mark 1,4), as well as Luke (Luke 3,3), and it represents the fact that baptism is an outward sign of an inner reality (repentance). Evangelist Matthew uses a different phrase, namely "baptism for repentance" (Matt 3,11).

Baptism of Jesus

John was in full activity. Crowds did not hesitate to huddle around him in order to be baptized. During this time Jesus comes from Galilee to the Jordan in order to be baptized by John (Matt 3, 14). When John sees Jesus, the one about he was told, he wants to stop Him saying; "I need to be baptized by you, and do you come to me?" (Matt 3,14). But Jesus replied: "Let it be so now; for it is proper for us in this way to fulfil all righteousness." John had nothing else to say, so he baptized Jesus. After being baptized, while He came from the water, the "heavens opened" and the Holy Spirit descended upon Him like a dove. An unmistakable voice could be heard, the voice of God the Father, who declared firmly: "This is my Son, the Beloved, with whom I am well pleased." (Matt 3,16.17)

If we look at the baptism of Jesus Christ as a historical event, we can say that it is often seen as an important forerunner of Christian baptism; according to this example, the last is established. There are two main similarities found by researchers: 1) our adoption as children of God is present in baptism, just as for Jesus and 2) in both baptisms, they sustain that the receiving of the Holy Spirit is associated with the baptism in water.

The first argument used to prove the connection between the Christian baptism and the baptism of Jesus is based on *the concept of adoption* (for adoption, "to adopt") *on baptism*. According to this view, Jesus became the Son of God only after baptism.¹³ This theory

12. TÎPEI: *Botezul creștin*. 28.

13. From those who uphold this conception the following are stated: W. F. FLEMINGTON: *The New Testament Doctrine of Baptism*. London, S.P.C.K. 1948. 29; J.M. CREED: *The Gospel According to Luke: The Greek Text*

is based on the Father's declaration: "You are my Son, the Beloved; with you I am well pleased." (Luke 3,22; Mark 1,11; Matt 3,17). Here are some arguments showing that this theory has no biblical foundation:

- Jesus is the Son of God before he is even born from a virgin (Luke 1,35.43) ;
- Jesus is absolutely aware of his status as Son of God long before his baptism (Luke 2,49); and the dialogue between him and John the Baptist, before his baptism, emphasizes this (Matt 3,14-15);
- The declaration of heaven in regards to him as the Son of God is repeated on the Mount of Transfiguration (Mark 9,7). Neither then, nor at the Jordan is Jesus given a new status, the one he has is simply conformed.

As a result, the adoption theory upon the baptism of Jesus Christ is based on a misunderstanding of the reporting of birth, infancy and beginning his work.¹⁴

Baptism in the name of Jesus Christ or in the name of the Father, Son and Holy Spirit?

Edwald Frank¹⁵ believes that Jesus does not speak in Matt 28,19 about a baptism formula, but about the name of the Father, Son and Holy Spirit and this name being the Lord Jesus Christ. Thus, they sustain that there is no Trinity, just God revealed as Father, as Son and as the Holy Spirit. Frank argues that all the disciples were baptized in the name of Jesus Christ, and therefore valid baptism is in the name of Jesus Christ.

Below we will examine each passage which speaks about baptism in Jesus' name, and we will notice that although the passages do not explicitly speak about the Father, the Son and the Holy Spirit, implicitly we can understand that they are involved in the biblical baptism and not just in the formula of baptism, but also in the events that took place before baptism. This is because the function of baptism is more important than the formula of baptism. The baptism, as a symbolic act, must be done by immersion, but it is not the formula pronounced at baptism that saves, but the faith of the one who is being baptized. The analysis below is necessary both to understand why at certain times the baptism was performed in the name of the Lord Jesus Christ and also to demonstrate that the baptism in the name of Jesus does not abolish the Trinity or the Trinitarian baptism.

The first baptism in the New Testament: Acts 2,2–38

Starting from the 22nd verse, the apostle Peter does nothing more than to present both the Father and the Son. *God the Father* is mentioned by fifteen times, being called "The Lord"

with Introduction, Notes, and Indices. London, Macmillan, 1950. 56; C. K. BARRET: *The Holy Spirit and the Gospel Tradition.* London, SPCK, 1947. 41–44; B. H. BRANSCOMB: *The Gospel of Mark. The Moffatt New Testament Commentary.* Edition J. Moffatt, London, 1937. 16. apud J. D. G. DUNN: *Baptism in the Holy Spirit.* London, SCM Press, 1970. 28.

14. TIPEI: *Botezul creștin.* 40.

15. E. FRANK: *Creștinismul tradițional: adevăr sau falsificare?* Freie Volksmission Krefeld, 1992. 98.

(v 25b;34b), "God" (v 22b;d; 23c;24a;30b;32a;33a;36a) and "Father" (v 33b). God the Son is mentioned by twenty-four times, and He is called "Man" (v 22a; 23a) "Thy holy" (v 27c), "Christ" (v 31b; 36c), "Jesus" (v 22a; 32b; 36c), "Lord" (v 34c; 36b), "Jesus Christ" (v 38b). Even if it is presented first the humanity of Jesus, (v 22; 23), verse 36 clearly tells us that He is Lord and Christ. *God the Holy Spirit* hovers throughout chapter 2, and is called "The Holy Spirit" (v 4), "My Spirit" (v 17; 18), "the promise of the Spirit" (v 33b), "gift of the Holy Spirit" (v 38d).

So we cannot exclude the presence of the three Persons of the Holy Trinity in the baptism celebrated at the feast of Pentecost. Peter's message (Acts 2) was clearly addressed to the Jewish people (v 22a; 36b) who, as it is known, the greater majority did not believe that Jesus Christ was the promised One. Hence he told them that their God (whom they perceived as Father), made Jesus Lord and Christ. Those who listened to this message remained "cut to the heart" and came to the apostles to ask them what to do to be saved. Peter said "Repent and be baptized every one of you in the name of Jesus Christ."

The legitimate question which arises here is why did Peter say that baptism should be officiated in the name of Jesus? Adam Clark¹⁶ says that Christian baptism was done in the name of Jesus Christ only to those who knew the God of Israel, but did not believe that Jesus Christ was the Messiah promised by law. This principle can be applied very easily to chapter 2, since in this case those who have been baptized in water were Hebrew, and knew the God of Israel. They were not confused regarding the true God, but their confusion was related to Jesus, whether He really was the Messiah promised by God to Israel in the Jewish history. The baptism in Jesus' name is a positive argument for certification of Christ.

Water baptism of the Samaritans and the Ethiopian eunuch- Acts 8

It is true that in this case we are told the Samaritans who were converted were baptized in the name of Jesus, but we must see what motivated the Samaritans to believe. To see what has motivated the Samaritans to believe we ought to look at the message preached by Philip and what its basis was. Luke shows us that the foundation of Philip's message was "proclaiming the good news about the kingdom of God and the name of Jesus Christ" (v 12). We understand from this that the baptism was not only the doctrine of Jesus Christ, but also that of God the Father. Also the Samaritans were a people who had some Hebrew knowledge. The inhabitants of Samaria believed in the God of Israel (Yahweh) and even knew that the Messiah must come. This can be seen in the response of the Samaritan woman (John 4,25) who confesses: "I know that Messiah is coming (who is called Christ)." So, they needed to be baptized in the name of the Lord Jesus to show them through this that Jesus is the Messiah whom they expected.

In the same chapter is the narration of the Ethiopian eunuch. In this case the center of Philip's message was Jesus Christ, presented as the Son of God. Even this passage does not lack references to the other two Persons of the Trinity: God the Father (v 26) and God the Holy Spirit (v 29; 39).

16. A. CLARKE: *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*. Philadelphia, Thomas Cowperthwait, 1844. 170.

The Ethiopian, being a gentile, did not only need to find out that Jesus is the Messiah, but also the God of Israel, whom he did not know. We can therefore say that in the description of his baptism, it was not necessary to mention the used formula. Whether the baptism used the Trinity formula or that of the name of Jesus, the baptism had the same role.

The Baptism of Saul of Tarsus- Acts 9

Even though this passage does not specify the formula used in the baptism of Saul (the name of Jesus or the name of the Father, Son and Holy Spirit), when analyzing chapter 9, we see that all three Persons of the Trinity are involved in the conversion of Saul. God the Father is mentioned in verses 10, 11, 13 and 15, Jesus (God the Son) in the verses: 5, 17, and God the Holy Spirit in verse 17c. Thus, it can easily be seen what doctrine he believed in before being baptized, because of what he began preaching immediately after his baptism, namely that “Jesus is the Son of God”. But, up to his conversion, Saul could not stand the name Jesus, now, after his baptism, he does not only esteem and proclaim the name of Jesus, but he also tells a very correct doctrine- that Jesus is the Son of God before whom he bows and passionately worships.

Frank¹⁷ states that Saul was baptized in the name of Jesus Christ, citing this passage in Romans 6,3. 4 as his proof: “Do you not know that all of us who have been baptized into *Christ Jesus*¹⁸ were baptized into his death? Therefore we have been buried with him by baptism into death, so that, just as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, so we too might walk in newness of life.” Frank’s assumption cannot be taken as an argument in the favor of the abolition of the Trinitarian baptism. But, even if Saul would have been baptized in the name of Jesus Christ, this only certifies certify that the Jews were baptized in the name of Jesus in order to be demonstrated the messianic character of Jesus. In verses 3 and 4, Paul tells us that through baptism the believer is “introduced” in Christ’s work of salvation. Baptism is “in Christ Jesus” (v 3a) and is also a “baptism into His death” (v 3b). Those who are baptized “in Christ Jesus” are embedded “in him”, but, at the same time they become a participant in the death of Christ, symbolically speaking.¹⁹

The Baptism of Cornelius’ house- Act 10

In order to be loyal to the Scripture, we must take into consideration the whole chapter, noticing t why the baptism in the name of Jesus was used. In this chapter (as in Chapter 2), Persons of the Holy Trinity are presented in Peter’s message before the baptism in water. *God the Father* is mentioned by 17 times, *God the Son* by 16 times, being called “Jesus Christ” (v 36c), “Lord of all” (v 36d), “Jesus of Nazareth” (v 38b), “Jesus” (v 42a), “Judge of quick and dead” (v 42c), and “Jesus Christ” (v 48). *God the Holy Spirit* is explicitly mentioned only by 4 times, being named “Spirit” (v 19b), “Holy Spirit” (v 38a; 44b), “gift of the Holy Spirit” (v 45c). Anyway, we can clearly understand that the focus of the chapter

17. FRANK. 100.

18. Frank Ewald’s emphasis.

19. TIPEI: *Botezul creștin*. 84.

is that of the baptism in the Holy Spirit. So, the baptism in the name of Jesus does not invalidate the Trinity, nor does cancel the Trinitarian baptism.

To understand, however, why they were baptized in the name of Jesus we must look and notice what they knew about God until Peter's preaching. In the 2nd verse, Cornelius and his household members are presented as "devout and God-fearing". Although he was regarded as a pagan by the Jews, there are commentators who considered Cornelius only a religious man.²⁰ On the other hand, there are others who state that Cornelius was a "half-proselyte."²¹ However, he knew the God of Israel, this we know from the way he lived ("pious and devout", "did more charity"), through his worship that he brought in prayer and even through the Lord's answer to him through a vision (v 3;4). Thus, we can conclude in this case also that just as with the Samaritans, for Cornelius the baptism was a mean of showcasing and strengthening Jesus as the Messiah.

The Baptism of the disciples in Ephesus- Acts 19

The describing of events from this pericope corresponds fully to the conditions necessary for receiving the Spirit, outlined in Acts 2,38. So, faith / repentance come first, then the baptism in water and finally, the gift of the Holy Spirit. In this passage is important to localize in time the experience of faith and of repentance in the case of the 12 apostles from Ephesus. In other words, to clarify whether in the moment of Paul's arrival in Ephesus they were Christians or not. This information is important in order to determine the relation of their water baptism with the experience of forgiveness, respectively with the experience of repentance. Next we will answer to these 2 questions: were the twelve disciples already converted upon the arrival of the Apostle Paul at Ephesus? If they were converted without being baptized "in the name of God", can be they considered Christians before the meeting with Paul? If they were Christians before Paul's arrival, then:

1. the baptism which they later received "in the name of Jesus" did not result in the forgiveness of the sins;
2. the Spirit which they received after the Christian baptism did not have the role of integrating them into the church.

If, on the other hand, they only became Christians after Paul's teachings, there remain two possibilities: either they were saved and received the Spirit within a single experience, or, they were saved, then baptized and later received the Spirit as *donum superadditum*.²²

The first question: were the twelve disciples Christians before Paul came to Ephesus? This issue was discussed in detail in other papers.²³ John Tipei went on and showed

20. W. W. WIERSBE: *Comentariul lui Warren Wiersbe pe Noul Testament* (Original Title: *Wiersbe's Outlines on the New Testament*). Metanoia, Oradea, 2009. 306.

21. "Proselyte half" meant that they accept monotheism and moral standards of Jews to attend synagogue services, but was not circumcised. For more details see: J. TIPEI: *Acts: biblical exegesis course*. Pentecostal Theological Institute, Bucharest, 2009. 42.

22. TIPEI: *Botezul creștin*. 68.

23. G. BEASLEY-MURRAY: *Baptism*. p. 109-112; MENZIES: *Development*. 271-276. apud TIPEI: *Botezul creștin*. 69.

that the twelve disciples were part of the original group of Christians in Ephesus.²⁴ The arguments presented support the idea that they were Christians: they are portrayed as “some disciples” (τινες μαθηταί). The term μαθηταί, with or without the definite article is used *only* for Christians (Luke 6,1,7; 9,1,19.26.38; 11,26; 14,22; 21,26), unless it is attached to another noun, or phrase which further explains the meaning (for ex.: “John’s disciples”).²⁵ Paul’s question: “Did you receive the Holy Spirit when you believed?” leads us to understand that they had come to faith before meeting Paul. There is no evidence to suggest that Paul was not sure of the validity of their faith. Apart from this observation, in order to see how they knew God, we must look at those who proclaimed the Gospel to them. In the previous periscope (18,24–28), is presented one of the evangelists of Ephesus, called Apollo, who only knew of John’s baptism. Since he knew only the baptism of John, just like the disciples, we can understand that it was he who preached them the gospel. The disciples were converted and at the coming of the Apostle Paul, they had no need of repentance. This may thus explain the lack of a message about repentance as the Apostle Luke only relates to us that Paul pointed their vision to Jesus and then they were baptized in the name of Jesus. Now it can be understood very clearly why they were baptized in the name of God, namely, because they knew the God of Israel, but their need was to recognize Jesus as the promised Messiah.

Based on the analysis made above, we can state that baptism in the name of Jesus was given to two categories of people:

1. The Jews (Acts 2,38b),
2. the gentiles who had a certain knowledge of the God of Israel.

For both categories, the baptism in Jesus’ name was intended to help them recognize Him as Jesus Christ promised by the Old Testament prophecies.

Baptism for the Gentiles

In the case of the Philippian jailer and Lydia from Thyatira it is not specified how they were baptized. Which should be the reason why in the case of those who weren’t Jews and more, they did not believe in the God of Israel (Yahweh) the formula of baptism is not mentioned? Verse 34 says that the jailer and his household believed in God. They did not need to be showed to them that Jesus is the Messiah, therefore it is not specified that they were baptized in the name of Jesus Christ. They needed to know the true God, because until then they believed in different gods.

Conclusions

We conclude this article by saying that the baptism in the name of Jesus Christ (presented in the book of Acts) does in no case contradict Christ’s teaching; rather, the baptism in the name of Jesus Christ is a reason of validation of Christ as the Messiah. We can also specify

24. TIPEI: *Botezul creștin*. 69.

25. BEASLEY–MURRAY: *Baptism*. 109.

that the Trinitarian formula presented by Jesus in Matt 28,19 is not cancelled. In fact, for the Jews and for those who have some Hebrew dowry, it takes the form of baptism in the name of Jesus. Hence between the two baptisms there are no substantive differences, only one of appearance.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tűnjenek fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjük dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: GLEASON L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: MOLNÁR JÁNOS: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: MARTON JÓZSEF: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: LÉSZAI Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: KATALIN PÉTER: *Francisc David (szócikk)*. In: OWEN CHADWICK (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
 - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: NAGY FERENC: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május*

5-ig. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/II. II.

– Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944. http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelki-gondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbtásokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslaikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published.

Studia is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in SmallCaps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, "Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance", in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, "Il lavaggio dei piedi", in G. GHIBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, "Natus ex virgine", in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 75.

S. BROCK, "Genesis 22 in Syriac Tradition", in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, *Hosea*, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as op. cit., art. cit., a.a.O. Also avoid f. or ff. for "following" pages; indicate the proper page numbers. Do not use see, Vgl., etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.