

Φωτίζου, φωτίζου ἡ νέα Ἱερουσαλήμ·  
ἢ γὰρ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε. Χόρευε  
νῦν, καὶ ἀγάλλου Σιών, σὺ δὲ ἀγνή, τέρπου  
Θεοτόκε, ἐν τῇ ἐγέρσει τοῦ τόκου σου.

Lectori salutem!

Disszertációmban Damaszkuszi Szt. János húsvéti himnuszában szereplő „az Úr /Isten dicsősége” kifejezésnek az ószövetségi háttérét dolgozom fel. Keleti keresztény papként a babiloni fogságtól az első 7 század keresztény himnuszköltészetéig terjedő időszakot az üdvösségtörténet dinamikus, bontakozó folyamata részének tekintem, amelyik az idő teljessége felé halad (Gal. 4.4).

Az idők teljességéből, a megváltásból visszatekintve az ide vezető folyamat Ábrahám, Izsák, Jákob Istene és az emberiség párbeszédének és közeledésének az ideje. Ebben a folyamatban Isten egyre többet közöl magáról, az ember egyre többet tud meg önmagáról, a világról és Istenéről (Zsid. 1, 1-3a). A közlés és megismerés élményét az ember megfogalmazza és hagyományozza. Először szóban, majd később az üdvösségtörténet egész folyamatában írásban rögzíti újra meg újra (1Tim 2.3-4). Ahogy az idők teljessége felé haladó üdvösségtörténet bontakozó, a teljesség felé tartó folyamat, úgy annak emberi lenyomata is követi ennek dinamikáját. Az időben a teljesség felé haladó kinyilatkoztatott igazságot megragadó és továbbadó Szentírás legnagyobb értéke nem a változatlanosság, hanem az üdvösségtörténet bontakozó folyamatának a hiteles, információ veszteség nélküli rögzítése és továbbadása az írott szó eszközével. Az üdvtörténet két Szövetség közötti idejében az Írás minden fajtája: a kanonikus könyvek, a targumok, a fordítások, ezek közül kitüntetetten a LXX fordítás, a deuterokanonikus könyvek, eszkatológiák, apokaliptikák, a két Talmud és alexandriai Philo munkái együttesen őrzik az írott szó eszközével az üdvösségtörténetnek az egész teremtést üdvösségre vezető folyamatát (Iz. 55,10-11).

A babiloni fogságtól Krisztus Urunkig tartó üdvtörténeti kornak a kulcsa, és egyben az üdvtörténet elvarratlan szála „Isten dicsősége” jelenléte, aki betöltötte az első Templomot (I Kir. 8,10-11), követte népét a fogságba (Ez. 1-3,15), de nem töltötte be a második templom teljesen üres Szentek Szentjét (Bavli p. 1517., Mishnah Yoma 21b). Munkámban az üdvtörténet folyamatát őrző Írásokhoz szolgálai tisztelettel és hűséggel alkalmazkodva rakosgatom az igazság mozaik köveit azt keresve, hogy Isten dicsősége miért maradt távol a második Templomtól, és ezt a hiányt hogyan élte meg és dolgozta föl a választott nép (Bavli Yoma 9b-10a, Pesikta Rabbati, parasha 35, Sefer ha-Ikkarim, 3,11). Miért az üres szentélyű második Templom köré szervezett, a legapróbb részletekig rekonstruált vallási státus quo volt a babiloni fogságból visszatértekből újjászerveződött szakrális közösség válasza Isten dicsőségének a második Templomtól való távolmaradására? Isten dicsősége és a jeruzsálemi második templom köré újjászervezet szakrális közösség közötti kapcsolat megváltozása miatt vajon milyen más kérdések és válaszok jelentek meg bűvópataként a Babiloni és a Palesztinai Talmudban, az eszkatológiákban, az apokaliptikákban, a hellénizmus és az ószövetségi vallás találkozásában, jelesül alexandriai Philo műveiben? Ebben a munkában a vezérlő elveim az első hét egyetemes zsinatnak a Szentlélek vezetése mellett (Jn.14.16-17,26) megfogalmazott kánonjai voltak. Ezeknek fényénél keresem a babiloni fogságtól a keleti kora keresztény himnusz költészetig terjedő üdvtörténeti korban a második Templomtól távol maradó Isten dicsőségétől (Bavli Yoma 21b) a feltámadt Krisztus Urunkban közénk visszatért Isten dicsőségéhez (II. Kor 4,6; Jn. 1,14) vezető utat. Ebben az üdvtörténeti folyamatban az emberi kérdések és válaszok, és Isten megváltó tervének találkozását vagy különbségét törekszem megragadni. Megdöbbenő eközben szembesülni a próféta közvetítette üzenet kegyetlen valóságával (Iz.55.8-9). A választott népnek a fogságból visszatért maradéka a második templom felszentelése után a kor prófétáinak üzeneteiből csak a dicső múlt visszaállítását hallotta meg (Iz. 60. f.). Izrael Isten megváltó terve helyett az emberi utat választotta (Iz. 55, 8-9). Aki megkérdőjelezte a vallási formalizmussal (Lk. 18,11-12., Mt. 23,13-29) körülbástyázott kultuszközösség véglegességét és tökéletességét, az végletes reakciókat váltott ki a status quo-t élvező jeruzsálemi papságból és írástudókból (ApCsel. 7,48-54). Pedig a második Templom üres szentélyébe az engesztelés vérével egy évben egyszer belépő főpapot csak az a kő várta, amin a hagyomány szerint az elveszett frigyláda állt (Bavli p. 1551., Mishnah Yoma 5.1). Ebben a kőben fel kellett volna ismerni a választott nép fogságból visszatért maradékának a botlás követét (Iz. 8,13.17). A felismerésből nem emberi erőlködésnek, a vallási formalizmushoz való görcsös ragaszkodásnak (Iz.55, 8-9), hanem önvizsgálatnak kellett volna következni. Hallgatva a prófétáikra az önvizsgálatban rá kellett volna ébredni Izrael visszatért maradéka vezetőinek, hogy Izrael nem kizárólagos tulajdonosa az Ígéretnek, hanem rendíthetetlen, hűséges őrzője, mert az minden népnek szól; és Izrael nem egyedüli kiválasztott a Föld minden népe közül, hanem jel és tanúságtevő a nemzetek előtt (Iz. 42,1-7.). Ábrahám, Izsák, Jákob Isteneének az egész emberiséget megváltó terve és a fogságból visszatérteknél és

utódaiknak emberi erőlködése a második templom felszentelése után kezdett eltávolodni egymástól, és eljött az az idő is, amikor szembe fordult egymással, beteljesítve Izaiás fenyegető szavait (Iz. 55,8-9). A Jeruzsálem központú szakrális közösség működtetése és folyamatos védelme egyre inkább bezárkózottá tette a választott népet, és szembe fordította a Föld minden népével (2Kor. 3, 15-16). Az emberi erőlködésből szőtt „lepel” (2Kor 3,14-16) elfödte az üdvörtörténet nyitását a Föld népei felé. Izrael az emberi erőfeszítésekben bízva nem hallotta meg, hogy „Amint az eső és a hó lehull az égből, és nem tér oda vissza, hanem megöntözi a földet, és termővé, gyümölcsözővé teszi, hogy magot adjon a magvetőnek és kenyeret az éhezőknek, <sup>11</sup>éppen úgy lesz a szavammal is, amely ajkamról fakad. Nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi akaratomat, és eléri, amiért küldtem (Iz. 55,10-11). Ezekben a szavakban erő van, az idők teljessége felé haladó üdvongozás ereje. Ennek tanúja a maga idejében és az idők végezetéig a Bölcsesség könyve, Dániel könyve, a rendkívül gazdag deuterokanonikus és apokrif irodalom, és kiemelten a Septuaginta.

Ez a görög fordítás nem egy az Ószövetség fordításai közül, hanem az üdvongozás bontakozó folyamatának hiteles tanúja; kapu a nemzetek felé, és híd az idők teljessége, a megváltás felé. A Septuaginta a megváltásnak az a szövegtanúja, amelyik nem valami ellen, vagy valamilyen cél érdekében, apologetikus emberi megfontolásból született, hanem mert a Vigasztaló, a Szentlélek ott fúj, ahol akar (Jn 3.8). Az egyiptomi fáraó is lehet az üdvösség szolgálója az emberszerető Isten kezében. A Septuaginta kinyitja Ábrahám, Izsák, Jákob Istene Ószövetségben őrzött ígéretének kapuját minden nép felé, és ennek a nyitásnak van egy különös, kevés figyelemre méltatott aspektusa. Ez a görög fordítás szabadította ki az istenismeret világosságát a hűségesen őrző holt nyelv (Neh. 8.8), és a korabeli politikai messianizmus (Iz.60., 62.; ApCsel 1,6) fogságából. A Septuaginta a nyelvi-kulturális nyitással megteremtette az integráció lehetőségét az üdvösség történetébe mindannak az értéknek, amit az Isten alkotta ember a szövetségen kívül, a maga erejéből alkotott, megőrzött és összegyűjtött – jelesül a korabeli alexandriai könyvtárban. Az ókori világnak ezen a páratlan tudás bázisán élt és működött az alexandriai „Keresztény katechetikai iskola”, amelyik az első századok egyháztanítóit nevelte, és adta a Lélek munkásaiként az első egyetemes zsinatok atyjait. Ugyanígy illeszkedik az üdvongozásba Alexandriai Philo munkássága is, aki nem csak egy az írástudók között, hanem híd is az Újszövetség felé az intertestamentális korban.

A Földközi tenger keleti medencéjében, a Kelet-Római Birodalomban az emberi történelem kataklizmái nem törték meg azt a folyamatot, amelyben az első egyházatyák, a hét egyetemes zsinat, a keleti himnuszalkotás, a keleti liturgiák alkotói az üdvongozás bontakozását és az idők teljességét, a megváltást az ószövetségi korról kontinens nyelvi, művelődéstörténeti közegben megfogalmazták és hagyományozták. Így adatott meg, hogy az Üdvözítőben felismerték a Föld minden népéhez visszatért Isten dicsőségét (*Kābhôd*) és jelenlétét (*Šakīnā*) (2Kor 4,6). A Vigasztalóban, a Szentlélekben pedig felismerték az idők végezetéig velünk maradó Isten dicsőségét (*Kābhôd*) és jelenlétét (*Šakīnā*) ( Jn 14,26). Ezen a szilárd alapon az egyház keleti fele a művészet, a liturgia és a himnuszalkotás segítségével a Föld minden népéhez visszatért Isten dicsőségét és jelenlétét, az egy, szent, életadó és feloszthatatlan Háromság dicsőségét és jelenlétét a napi istentiszteletekben a mindennapi keresztény élet részévé tette: ”Krisztus Istenünk, ki magad vagy a Törvény és a Próféták teljessége, ki végre hajtottad Atyád egész üdvongozását, töltsd be örömmel és vígsággal szívünket, most és mindenkor, és örökkön örökké! Ámen!”(Aranyszájú Szt. János liturgiája)

1975/4/1

ad. 354/1974/75. sz.

Bírálat végzett munkaközlőm

Dr. Tardanyi Béla

professzor úrnak.

Határidő 1975. június 14.

Budapest, 1975. május 14.

*Boross László*

c. i. doktár

Cserbák András

Jahve dicsősége a Jeruzsálem eleste utáni  
ószövetségi, apokrif és judaista irodalomban

Teológiai doktori értekezés



Budapest, 1975



## Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	III-V
<u>I. A legközvetlenebb találkozás Jahve dicsőségével</u>	
<u>az Ószövetségben</u>	
1. Ezekiel látomásának szövegekörnyezete.....	1
2. Az eredeti prófétai leírás szerkezete.....	
a/ Koncentrikus ábrázolás.....	5
b/ Jahve kinézetre olyan, mint egy emberalak.....	6
c/ A fény kiemelt szerepe a teofániában.....	9
d/ Jahve dicsősége önálló, mennyei létező.....	11
3. A látomás egyéni és közösségi üdvtörténeti jelentése.....	12
4. Jahve dicsősége átadja Jeruzsálemet a pusztulásnak.....	16
5. Jahve dicsőségének a visszatérése eszkatologikus-messia- si reménységgé válik.....	19
<u>II. Jahve dicsősége népe sorsában</u>	
1. Deutero Izajás dinamikus-történelmi szemlélete	
a/ Ezekiel utódja a prófétaságban.....	24
b/ Történelmi körülmények.....	25
c/ Aktualizálódó eszkatologia.....	26
d/ Kifejezőeszközeinek jellegzetességei.....	27
e/ Jahve, a teremtő Isten.....	29
2. Az Ur dicsősége e történelemben.....	30
3. Küldetés - fény.....	34
4. Csalódás.....	37
<u>III. Az Ur dicsősége Sion - Jeruzsálem ujjaépítésében</u>	
1. Az Ur lelkének fölkenntje.....	39
2. Sion - Jeruzsálem örömhirdetője.....	42
3. "Buzgóság emészt a te házáért.."/Zsolt 69,10/.....	49
4. Izrael önvizsgálata.....	51
a/ "Bűneitek fedik el arcát előletek.."/Iz 59,2/.....	54
b/ "Én a magasságban, a szent helyen lakom.."/Iz 57,15/.....	55
c/ "Törd össze a jogtalan bilincseket.."/Iz 58,6/.....	56
d/ "Ó, bárcsak széttépnéd az egetet.."/Iz 63,19/.....	57





5. A templom felépítése és a megújuló messiási remények.....63
6. "Az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én utaim nem a ti utaitok." /Iz 55,8/.....67

#### IV. Jahve dicsősége az Ezdrás - Nehemiás reformja utáni teokráciában

- Ezdrás - nehemiás reformja a papi hagyomány alapján.....73
- a/A hivatalos vallásosság.....76
- b/Az eszkatológiába vetett hit továbbélése.....82
- c/A hellénizmus Palesztinában - a hivatalos vallásosság megoszlása.....86

#### V. Jahve dicsőségének mennyei képviselője Dánielnél

1. Az apokaliptika megjelenése a teokrácia megrendülésekor.....91
2. Az Emberfia.....94

#### VI. Jahve dicsősége az Ószövetség utolsó időszakában

1. Jahve a történelemben utolsó állásfoglalásra kényszeríti népét.....100
2. Jahve dicsősége az apokrif irodalomban
- a/"...az Emberfia megjelent és elfoglalta dicsősége trónját.."/Hén 69,29/.....104
- b/Nacionalista messiási remények.....112
3. Az alexandriai szórvány üdvtörténeti virágkora
- a/Jahve dicsősége és az üdvösség a LXX-ban.....118
- b/Jahve dicsősége és a bölcsesség.....127
- c/Bölcsesség - Iogosz Philónál.....131
4. Jahve dicsősége a judaizmusban
- a/Az apokaliptika és az alexandrinizmus sorsa.....143
- b/A judaizmus teodiceája.....150

#### VII. Befejezés

- Isten dicsősége az Újszövetségben.....160
- Jegyzetek.....I-XI
- Irodalomjegyzék.....XII-XVI
- Rövidítések.....XVI

## B E V E Z E T É S

"Tündökölj, tündökölj új Jeruzsálem, mert az Ur dicsősége fölötted fölvirradt, örvendj mostan és vigadozz új Sion hegy, és te gyönyörködjél tiszta Istenszülő, Fiad föltánadásán!" /Énekeskönyv 378.o./

Az egyház husvétli liturgiájában úgy találkozunk Krisztus Urunk föltánadásával, mint az Iz 60,1-2 beteljesülésével. Ez egyben az egyház hitvallását is jelenti az Ószövetségben megígért Jahve dicsősége eljöveteletét illetően. Dolgozatomban azt igyekszem nyomon követni, hogy az ószövetségi üdvtörténetben Jahve dicsősége az idők folyamán hogyan vált ígéretté, majd a legegységesebb eszkatologikus reménységgé, és végül hogyan konkretizálódott az Ószövetség személyes messiási illetve vallásfilozófiai ígéréteiben /Messiáskirály, Emberfia, Bölcsesség, Logosz/. Vizsgálódásainat Jeruzsálem eleste után, a fogság idején kezdem, mert ezek az események döntő hatással voltak a Jahve dicsőségéről való hit üdvtörténeti fejlődésére. A midrás tanúsága szerint, az első templom felszentelése óta ekkor hagyta el Jahve dicsősége a templomot és Jeruzsálemet /Schir Rabba 3,11-hez; Pesikta Rabbati 115a/, és követte Izraelt a fogságba /Schemot Rabba §23 - Kiv 15,1-hez/. Ezekiel ugyan megjövendölte, hogy Jahve dicsősége vissza fog térni az új templomba /Ez 43,1-4/, de a midrás is világosan tanúsítja, hogy ez a jövendölés nem teljesedett be: "Örülj és ujjongj, Sion leánya, mert nézd, máris jövök, hogy benned lakjan, - mondja az Örökkévaló. /Zak 2,14/ Ugyanezt mondja Salamon is a szent lélekben: Hogyha fal, építsünk fölé ezüst tetőt, ha ajtó, takarjuk el cédruspalánkkal. /En 9,9/ Salamonnak ez a mondása egyedül Izraelre vonatkozik, mert a második templom fölépült, de a jelenlét /sekhina/ nem ereszkedett le rá. Isten azt mondta, hogy ez csak azután következik be, miután minden izraelita odagyült; ellenkező esetben meg kell elégedniük a kinyilatkoztatató hanggal /bat kol/. Az öregek ugyanis, akik még látták az első templomot, hangosan sirtak,



mert a másodikra nem ereszkedett le a jelenlét, a szomszédok viszont örvendeztek az építkezésen/Ezd 3,12/.Miért nem ereszkedett le a jelenlét arra,amit a fogságból hazatértek építettek?Mert Kores,a perzsa király,aki építtette,Jáfettól származott.Az ő munkájára nem szállt le a jelenlét,de az első templomra leszállt,mert azt egy izraelita,Sém származéka /Ter 9,27/ építette."/Pesikta Rabbati 35/

Maga ez a hely is arra utal,hogy milyen nélkülözhetetlen az Ószövetség ismeretéhez mindaz a szóbeli,később pedig írásba is foglalt hagyomány,ami nem került be az ószövetségi kánonba,és ami a szentírástudománynak is a perifériájára szorult.Dolgozatomban igen nagy sullyal szerepel a kánonon kívüli egész apokrif,rabbinikus és hellénista,két szövetség közötti irodalom.Szerepe azonban nem korlátozódik csak az Ószövetség teljesebb megértésére,hanem elengedhetetlen nemcsak az ujszövetségi könyvek,hanem a későbbi patrisztikus és liturgikus szövegek megértéséhez is.Itt azonban már áttevődik a hangsúly fokozatosan az apokaliptikáról és a rabbinikus irodalomról az alexandriai hellénista judaizmus irodalmára,ebben is elsősorban Philó műveire,mert a nagy többségében pogányokhoz szóló korai ujszövetségi teológia és liturgia,amikor a megváltás minden részletét a feltámadásban megnyilvánult Isten dicsősége fényében nézi,akkor mondanivalóját a két szövetség közötti irodalom,nyugodtan mondhatjuk,<sup>azt is</sup> hogy a megváltás szempontjából pozitív ószövetségi hagyomány hellénista ágának csiszolt fogalmaival fejezi ki.

"Az egész emberi természet világossága,és a világegyetem szemefénye te vagy,Isten és Ige,kit a látás és a világosság Teremtőjének és Alkotójának ismerünk..." /Énekeskönyv 428.o/Az egyház élő hitvallásának,a liturgiának minden Ur ünnepen ez az alapgondolata;Krisztus Urunk a "világegyetem szemefénye".A vőlegényének éneklő jegyes /Ef 5,21-23/ szavai ezek,amelyek a szeretet melegével és a költészet szépségével alkalmazzák az életre Szent Pál tanítását:"Ő a láthatatlan Isten képmása,minden ~~steremtény~~ elszülöttje,..Mindent általa és érte teremtett."/Kol 1,15.17a/



Szent Pálnak ezek a szavai visszanyulnak az ószövetségi hagyományba, Philó gondolataihoz: "...ha arra a testetlenre gondolsz, aki egy az isteni képmással, úgy be kell látnod, hogy a név nagyon megfelelő, mert őt/ti. a logoszt/ az élet Atyja, mint legidősebb fiát hívta elő, amiért is ő elsőszülöttnek is neveztetik; és a létrehozott, utánozva Atyja utját, megalkotta az előképek után, amelyeket Atyjánál látott, a dolgok fajait."/De conf ling /61-62/414 lásd még Quis rer div her I/230-231/505; De somn I/215/653; Leg alleg III/96/106; De mundi opificio /6-7/30-31 / Dolgozatomnak végső soron ez a sokszoros üdvtörténet<sup>ű</sup> összefüggés adja meg a közvetlen, gyakorlati célját. Erőmhöz képest azt szeretném megmutatni, hogy a Krisztus Urunkban megjelent, és a liturgiában mindennapi életre váltott Isten dicsősége az ószövetségi hagyomány közvetítésével milyen szálakkal, és hogyan kötődik közvetlen előzményéhez, a LXX-ban megnyilvánuló üdvtörténeti fejlődéshez, és ezen keresztül a héber nyelvű ószövetségi könyvek által képviselt hithez. Az itt is említett ószövetségi hagyományon elsősorban az apokrif apokaliptikát és a hellénista judaizmus indalmát, ezen belül is Philó műveit értem, mint az ószövetségi üdvtörténet nyitott, pozitív, Krisztus Urunk felé mutató irányát. Ezt azért tartom szükségesnek külön kiemelni, mert a rabbinikus judaizmus megtagadta a hagyománynak **ezt** a részét, és ez a szemlélet beszűremkedett a kereszténységbe is, pedig az apokaliptika és a hellénista judaizmus irodalma éppen így menekült meg a <sup>sz</sup>tendenciózus átdolgozástól, hogy hiteles tanuja legyen a megváltást közvetlenül körülvevő idő ószövetségi hitének.

Egy kevésbé ismert, még kevésbé alkalmazott, és éppen ezért némi tartózkodással szemlélt területre merészkedem. Ebben a munkában egyházam töretlen, élő hagyományát választottam vezetőmül, aminek irányító, biztos kezét igyekszem mindig erősen tartani.

"Krisztus, igaz világosság, ki minden e világra jövő embert megvilágosítasz és megszentelsz, tündököljön rajtunk orcád világossága, hogy abban lássuk meg a megközelíthetetlen világosságot.."/Liturgikon, Nyiregyháza, 1920, 88-89.o./

V rabbinizmus

I. A legközvetlenebb találkozás Jáve dicsősé-  
ségével az Ószövetségben



1. Ezekiel látomásának szövegekörnyezete /Ez 1. fejezet/

"Ilyennek látszott az Ur dicsőségének jelenése" /Ez 1,27/ - olvassuk Ezekiel könyvének az első fejezetében a prófétai meghívást bevezető teofánia summájaként. Itt találjuk meg az Ószövetség egyetlen részletes, közvetlen tudósítását Jáve dicsőségéről. A Szentírás ugyan sok helyen, sokféle eseménnyel kapcsolatban megemlíti közvetve vagy közvetlenül az Ur dicsőségét, sokszor megmondja megnyilvánulási formáját is, de sehol nem az Ur dicsősége a közvetlen és egyetlen téma, különösen nem úgy, mint konkrét látvány, jelenség. Mielőtt azonban magának az Ur dicsőségének a leírásával foglalkoznánk, vizsgáljuk meg a teofániáról ránkmaradt prófétai tudósítás szövegekörnyezetét, mindenekelőtt pedig helyezzük el időben azt.

A szentírástudomány mai állása szerint az Ezekiel könyvében található időmeghatározásokban nincs alapos okunk kételkedni. "A 30. esztendőben, a negyedik hónapban, a hónap ötödik napján, amikor a száműzöttek között voltam a Kebár folyó mellett, megnyílt az ég, és isteni látomás tanuja voltam. A hónap ötödik napján - Jojachin király száműzetésének 5. esztendejében - az Ur szózatot intézett Ezekiel paphoz, Buzi fiához a káldeusok földjén, a Kebár folyó mellett" /Ez 1,1-3/. Az első és második személy váltakozásából nyilvánvaló, hogy két bevezetésről van szó ezekben a versekben. Az első a prófétától származik, de a vélemények erősen megoszlanak a jelentésével kapcsolatban.<sup>1/</sup>

A harmincas számmal kapcsolatban szövegromlást nem lehet feltételezni, hiszen a szövegtanukban a legkisebb bizonytalanság sem tapasztalható /Biblia Hebraica/. A második versben nem javításról, hanem kiegészítő magyarázatról van szó, ami Ezekiel könyvének a szerkesztőjétől származik. Eljárása

teljesen indokolt, mert egyedül a próféta személyes életkora - közvetlen ismeretség hiányában - a későbbi nemzedéknek már nem jelentett biztos időbeli eligazítást. A harminc év tehát a próféta életkorát jelenti, ami a papsághoz tartozóknál a felelős papi szolgálat kezdetét, a rituális nagykoruságot jelentette /Szám 4,3.23/.<sup>2/</sup> Mindezeket figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy az első fejezet Ezekiel működésének kezdeti időszakához tartozik.

"Ez az első időszak az első deportálástól Jeruzsálem elestéig tart /593/92 - 586/87/. Ezekiel ebben az időben összetöri az egységet J<sup>h</sup>ve és a nép között. Ebben az időben hinni azt jelenti, hogy az elhurcoltak elszakadnak a templom városától és büntetésként vállalják a fogságot."<sup>3/</sup> Az első fejezet szövege erősen átdolgozva, kibővitve maradt ránk.

A látomás leírásának eredeti magva a következő lehetett:

- Ez 1,4/a - "Ezt láttam: észak felől forgószél támadt és nagy felhő. Fényesség vette körül, tűz, melyből villámok törtek elő...
- 1,5-6/b Középpütt kivettem valamit, amely négy élőlényhez hasonlított. Emberi formájuk volt... és mindegyiknek négy szárnya.
- 1,11/b - Két szárnya mindegyiknek összeért, kettő meg a testüket fődte.
- 1,12/a,c Mindegyik egyenesen ment maga előtt,... nem fordultak meg, amikor mentek.
- 1,13/a,c Az élőlények között olyasmit láttam, mint az égő szénfáklya,... A tűz lobogott, és villámok törtek elő a tűzből.
- 1,22/a,b Ami az élőlények feje fölött volt, az égbolthoz hasonlított, ragyogott, mint a kristály...
- 1,26-28 Az égboltozat fölött pedig, amely a fejük fölött volt, mintha zafirkó lett volna, olyan, mint egy trón, ezen a trónfélén meg, fenn, a magasban egy emberhez hasonló lény. Láttam, fénylett, mint az



érc, ... Attól fölfelé, ami a derekának látszott, s attól lefelé, ami a derekának látszott, olyasmit láttam, mint a tűz, és körülötte fényességet. Olyan volt, mint a szivárvány, amely esős napokon feltűnik a felhőben - ilyen volt a ragyogás körülötte. Ilyennek látszott az Ur dicsőségének jelenése. Láttam, s arccal a földre borultam, és valakinek a hangját is hallottam, aki beszélt".<sup>4/</sup>

A mai szövegállapot nagyon sok fontos és érdekes üdv-történeti változást tükröz. A bővítés elsősorban a látomás mellékes, fantasztikus elemeit érintette. Az 5, 13 és 22. versek után egy-egy homályos, terjengős betoldás részletezi a próféta eredeti szavait. A 26-28 verseket azonban egy jelentéktelen megjegyzéstől /"... s mintha tűz vette volna körül ..."/ eltekintve teljesen megkimélte az utókor.<sup>5/</sup> Ennek ellenére éppen ezt a részt voltak hivatva befolyásolni az előző terjengős betoldások. A későbbi szerkesztő jól meggondolt szándékának megfelelően megtörték az eredeti prófétai elbeszélés lendületét és felborították tartalmi egyensúlyát. A prófétai elbeszélés eredetileg történetül haladt kívülről befelé, mintegy koncentrikus körökben az Ur dicsősége közvetlen leírásáig és ott lett viszonylag részletes, ezzel is jelezve az elbeszélés tartalmi súlypontját. A későbbi átdolgozás pedig ugyanezzel a kifejező eszközzel élve, ti. a részletezéssel, annyira eltúlozta a részleteket, hogy az Ur dicsőségének tényleges leírása hozzájuk és végső soron az egész látomáshoz képest csak jelentéktelen apróság lett. A próféta befejező mondata pedig, hogy "ilyennek látszott az Ur dicsőségének jelenése", amelyik eredetileg az egész teofániára vonatkozott, akarata ellenére ezeket a mesterségesen felduzzasztott elemeket emelte ki.

A 15-21 versekben található leírás nemcsak az elbeszélés eredeti egyensúlyát borítja fel, hanem egy idegen elemet is bevisz a prófétai elbeszélésbe, nevezetesen egy kerekeken mozgó járművet, a trónszekeret.<sup>6/</sup> Az Ez 1,15-21 szinte szószerint meg-



ismétlődik a 10,9-17-ben, amelyet a kommentárok egybehangzóan későbbi betoldásnak minősítenek. Bár ebből közvetlenül még nem következik, hogy az első fejezetbeli leírás is későbbi betoldás lenne, a további megfontolások mégis ezt támasztják alá.

A 10,19 és 11,22 versekben már csak mellékes utalásként találkozunk a kerekével. Az új magyar Szentírás fordítás kommentárja jogosan jegyzi meg, hogy a kerubok nem húzzák ezt a járművet, hanem repülnek /Ez 10,16.19; 11,22/ és úgy hordozzák az Ur dicsőségét.<sup>7/</sup> A szövegösszefüggés tehát arra enged következtetni, hogy a kerekés jármű szerepeltetése felesleges.

De ha csak magukat a kerekeket nézzük, önmagukban is igen labilis elemeknek bizonyulnak a látomásban. Hasonlítsuk össze a következő szövegrészleteket: "Az élőlények között izzó szénparázshoz hasonlót láttam ..." /Ez 1,13/.<sup>8/</sup> "... Menj a kerubok alatt levő kerekek közé, végy tele marokkal a kerubok között levő parázsból ..." /Ez 10,2/. "Végy tüzet a kerekek közül a kerubok közül! ..." /Ez 10,6/. "A kerub kinyújtotta kezét a kerubok között levő tűz felé ..." /Ez 10,7/. "Megfigyeltem: Négy kerék volt a kerubok mellett, mindegyik kerék egy kerub mellett ..." /Ez 10,9/. "Amikor a kerubok járkáltak, a kerekek haladtak mellettük, amikor a kerubok fölemelték szárnyukat, hogy fölemelkedjenek a földről, a kerekek ott maradtak mellettük" /Ez 10,17/.

Alkalmas összehasonlítási alap a kerubok között levő tűz. Az eredeti és a betoldott szövegekben mindig egyértelműen a kerubok között szerepel. A kerekek viszont három egymástól távol álló, jól megkülönböztethető névutóval jelölt helyzetben fordulnak elő: a kerubok alatt, között és mellett.

Ez a kerék motívum azonban igazán azért zavaró, mert elhomályosítja a teofánia egy igen lényeges elemét. Az Ez 1, 22 és 26-ban előfordul az égbolt, a *שָׁמַיִם*. A Ter 1,6-8-ban ez választja el az alsó és felső vizeket. A papi kódexbeli teremtéstörténet viszont kozmológiai alapszerkezetében rokon a babiloni elképzelésekkel. Babilonban pedig ismert volt az égbolt-

ról szóló kozmológiai elbeszéléseknek több, tovább fejlesztett változata az égi szférákról, és a szférákat elválasztó égboltozatokról. Isten dicsősége a babiloni mitoszokban mindig a legfelső ég fölött trónolt.<sup>9/</sup> Az Ezekieli látomás tehát kifejezőeszközeiben sok rokonságot árul el a babiloni mitoszokkal. Ezekielnek Jáve égbolt fölötti, a mennyben trónoló dicsősége jelent meg. Sőt ha hűségesek akarunk lenni a fogság vallástörténeti, művelődéstörténeti környezetéhez, akkor azt kell mondanunk, hogy Ezekielnek Jáve égi dicsőségének a földi létrendben felfogható és elviselhető képmása jelent meg.<sup>10/</sup> Erre utal a feltűnően sokszor, szinte a látomás minden elemével kapcsolatban előforduló "képmás", "hasonmás" kifejezés. A látomás mennyei, helyhez nem kötött jellegére utal az a mozzanat, hogy első megjelenésekor mindig jön valahonnan: északról /Ez 1,4/, bejön a városba /Ez 43,3 vö. 8-9. fejezet/, keletről /Ez 43,2/.

A mondottakat a következőkben foglalhatjuk össze:

1/ A prófétai elbeszélés magját az 1,4a, 5, 6b, 11b, 12a.c, 13a.c, 22a.b és a 26-28 versek alkotják. A beszámoló leglényegesebb részét ezen belül is a 26-28 versek hordozzák.

2/ Ezekielnek Isten mennyei dicsőségének a képmása jelent meg. A magyar nyelv azonban lehetőséget ad arra, hogy bár egy teljesen különálló nyelvcsaládhoz tartozik, mégis szinte a sémi rokonnyelvek pontosságával adjuk vissza a próféta szavait: "Ez Jáve dicsősége képmásának látványa".

## 2. Az eredeti prófétai leírás szerkezete

### a/ Koncentrikus ábrázolás

Ezek után a prófétai elbeszélés szerkezetét követve, vizsgáljuk meg a teofánia üdvtörténeti jelentését. Az Ez 1,4a - "Ezt láttam: észak felől forgószél támadt és nagy felhő. Fényesség vette körül, tűz, melyből villámok törtek elő".

Ezekiel látomása a közös kánaáni teofánia-leírás leg-  
ősibb képeivel indul.<sup>11/</sup> A próféta látomásához vezető üdvtör-  
téneti fejlődés korai fokát találjuk meg a Zs 18,8-15-ben. A  
Kiv 19,16 és 20,18-ban pedig már ennek az ősi teofánia-hagyó-  
mánynak a szövetségkötéshez kapcsolt formájával találkozunk.  
Ezekiel látomásának a magját a felhő és a tűz alkotja, a vihar  
motivuma pedig a forgószéllel és a villámlással közrefogja azt.  
A sok és nyilvánvaló kapcsolat alapján nyugodtan mondhatjuk,  
hogy ahol a prófétáknál a tűz és a fény uralja a teofániát, ott  
a Sinai hegyi teofánia és szövetségkötés hatását lehet felté-  
telezni. Ezekielnél ez a közvetlen párhuzamokból nyilvánvaló  
/Ez 1,4.13; vö. Kiv 19,16; 20,19; MTörv 33,2/.<sup>12/</sup>

Az Ez 1,5-tel belépünk, mint egykor Mózes a felhő bel-  
sejébe. Itt is uralkodik a tűz és a villámok. A Sinai hegyi teo-  
fánia elemei mellett azonban már megtaláljuk az élőlényeket,  
amit a párhuzamos részben /Ez 10,8-17/ már kerubnak neveznek,  
a fejük fölött pedig már ott van az égbolt képmása.

Az Ez 1,26-28-ban pedig eljutunk oda, ahova Mózes és  
Izrael népének képviselői is eljutottak /Kiv 24,10/, de a tró-  
non ülőről nem hagytak ránk semmit. Ezekiel is az Ószövetség  
megszokott képeit használja /Kiv 24,9-11; Iz 6,1-6/, mégis ösz-  
szehasonlithatatlanul túllép minden elődjén.

b/ "J<sup>h</sup>áve kinézetre olyan mint egy emberalak"

Ezekiel beszél a trónon ülőről: "... ezen a trónfé-  
lén, fenn, a magasban egy emberhez hasonló lény ..." /Ez 1,26/.  
Olyan szavak ezek, amelyeket eddig Izraelben J<sup>h</sup>ávéről a bálvány-  
imádás gyanuja nélkül soha ki nem mondott senki. Talán nevetsé-  
gesen tudománytalannak látszik első pillanatra, de elgondolkod-  
tató a következő gondolat. Az ember istenképiségéről a Ter 1,  
26 beszél, az Isten dicsőségének az emberhez hasonló alakjáról  
pedig az Ez 1,26. A számbeli megegyezés burka alatt azonban  
üdvtörténeti összefüggéseket találhatunk. A papi kódexbeli te-  
remtéstörténet szerkezetében a szombattörvényt van hivatva koz-



mikusan megalapozni. Keletkezési idejét a fogságra teszik, pontosabban arra az időre, amikor a fogságban élő zsidóság kezdett talpra állni, szerveződni, sőt a környezettel szemben védeni kezdte vallási törvényeit. Az biztos, hogy Ezekiel prófétai működése és a teremtéstörténet megformálása nem esnek egymástól elérhetetlen idő- és térbeli távolságra. Az ember istenképisége nem az ószövetségi kinyilatkoztatás kizárólagos sajátja, hiszen a közös sémi mitológia is kezdettől fogva beszél a tökéletes, istenformájú emberről.<sup>13/</sup> Megtaláljuk ezt az Ószövetségben is, már a papi kódexbeli teremtéstörténet előtti időben. A Zs 8,6-ban azt olvassuk, hogy Isten az embert Elohim-formájúra teremtette és ez az Elohim-formájúság, ha nem is elsősorban, de testi alakjában, szépségében is megnyilvánul.<sup>14/</sup> "Még egyértelműben beszél az emberös tökéletes szépségéről az Ez 28,12. Az istenképiség miatt az ember fölötte áll minden teremtménynek".<sup>15/</sup> Az 1Sám 29,9 és a 2Sám 14,17.20-ban pedig az Elohim-formájúság leginkább az ember jóságában és bölcsességében nyilvánul meg.<sup>16/</sup> A Ter 1,26-ban található istenképiség pedig a Wers második felében nyer magyarázatot. Az ember Istenhez való hasonlósága az uralkodásban nyilvánul meg. Ahogy az Isten a mennyei világ királya, úgy az ember a földi világ királya. Ez a meggyőződés tükröződik abban a közös sémi mitikus meggyőződésben, hogy igazán csak a király ember, hiszen az istenképiséget az uralkodásban egyedül ő tudja megvalósítani.<sup>17/</sup>

Különösen tanulságos, hogy milyen szóval érzékelteti Ezekiel Jáve dicsőségének hasonlóságát az ember közötti kapcsolatában. A אֱלֹהִים szó Ezekielnél és Dánielnél fordul elő a leggyakrabban és mindig a látottaknak az isteni valósággal való hasonlóságát akarja érzékeltetni.<sup>18/</sup> "Izrael nem Istent nézte antropomorf módon, hanem az emberről beszélt teomorf módon". "Különösen fontos az Ez 1,26 kijelentése, amelyben Jáve fényjelenségét kinézetre emberformájúnak látja. Joggal mondhatjuk, hogy a Ter 1,26-beli istenképiség klasszikus helyének az Ez 1,26 a közvetlen előzménye. A P forrás az ember modelljét a teremtésen kívül keresi Jávéban, de köztük a hasonlóság ellenére is áthidal-

hatalatlan mennyiségi és minőségi különbség van."<sup>19/</sup> Az Ez, Ter és Deut. 12-beli helyek időben és térben közel állnak egymáshoz, de más-más oldalról érintik ezt a problémát, ezért kölcsönösen megvilágítják egymást. Ezekielnél Jahve dicsőségének a megjelenése hasonlít az emberre, a Ter-ben az ember Isten képmása, Deut. 12 pedig visszautasít minden bálványozást, mert a mindenképp Teremtőjét senkihez és semmihez nem lehet hasonlítani / Ez 46, 5; 40, 18. 25/. A képmás <sup>1</sup>ira és a hasonlóságra mindhárom ugyanazt a <sup>2</sup>113T szót használja. Kérdés viszont, hogy Deut. 12 egyértelmű tagadása nem zárja-e ki Ez és a Ter tanítását? Az üdvtörténetben Isten először nagy tetteiben és a szövetségben megismerteti magát az emberrel, mint aki egyetlen, élő és igaz Isten. De ez a kinyilatkoztatás is kezdettől tartalmaz antropomorf jegyeket. Ezekielnél aztán Jahve dicsősége emberformájának mutatkozik, a Ter 1, 26 pedig az embert Isten képére és hasonlatosságára teremtettnek mondja. Ebben az üdvtörténeti folyamatban tényleg az Isten közeledik, de egyben az ember is megkapja önmaga igazi értelmezését, fölemelését. A pogányságban viszont éppen fordított a helyzet. Az ember saját képére és hasonlatosságára, sőt sokszor a kozmosz képére alkotja meg isteneit. Majd ezek a magateremtette istenek alkotják meg az embert. Ebben a folyamatban az ember próbál közeledni Isten felé, de saját magából és a világból igyekszik Ot értelmezni. Nagy buktatója ennek a vállalkozásnak, hogy az ember magát Istent is lerántja a porba, és önmagát is képtelen fölemelni. Deut. 12 ezt a félresikerült emberi próbálkozást, és a benne való megmaradást ítéli el egyértelműen / Ez 40, 18; 44, 9-20/.

Az ember kinyilatkoztatásbeli istenképisége és Jahve megjelenési formája semmi kapcsolatban nincs, és nem is hozható a pogányok emberformájú bálványaiival. A kinyilatkoztatás folyamata ugyanis éppen ellentétes a mitológiák spekulációival, de amikor találkozik velük, fölveszi magába minden értéküket, hogy Isten legyen minden mindenekben. Ezekiel látomásában Isten közeledése és az ember próbálkozásai folyamatában ilyen minden emberit megszentelő találkozásnak vagyunk a tanúi. A korabeli környezetben sok és komoly veszélyt jelentett az istenképiség, de igazán az mutatja kinyilatkozott voltát, hogy a veszélyek

elindult üdvtörténeti útján, és beteljesedett az Emberfiában. Az ezekieli teofániában Jahve dicsőségének emberformájú megjelenése a későbbi apokaliptikus irodalom üdvtörténeti szempontból leglényegesebb elemének, az Emberfiának lett közvetve az előkészítője.

Ennek a folyamatnak egyik fontos állomása a LXX fordítás, amelyik ezt a helyet *ἐπολάμην ὡς εἶδος ἀνθρώπου*-val fordítja.<sup>19a/</sup> Az *εἶδος* itt azt jelenti, ahogy a dolog nekem személyszerint mutatkozik, ahogy én látom. A *ἐπολάμην* pedig a két dolog közötti konkrét hasonlóságot jelöli, amelyben mindig több a megegyezés, mint az eltérés.<sup>20/</sup> Ez a kinézetre emberformájú megjelenése Jahvének később is teljesen egyedülálló az Ószövetségben. A legteljesebben az Ez 8,2-3-ban találkozunk megegyezéssel ezzel a képpel. Ezekielnek a többi, Jahve dicsősége első megjelenésére visszautaló helyein azonban már csak közvetett vagy apró részletekben közvetlen megjegyzésekkel találkozunk. A Dán 7,9-ben is ugyanennek az ezekieli képnek az elemei szerepelnek, de már a kezdődő apokaliptika átdolgozásában, és ráadásul második helyre szorulnak az Emberfiáról mondottak mögött. Azonban még Dániel is egyértelmű és világos beszéd a későbbi apokrifek és a rabbinikus irodalom kifejezésmódjához képest/Chagiga 13a/.

### c/A fény kiemelt szerepe a teofániában

Ezekiel látomásának igen lényeges eleme a Sinai hegyi teofániára emlékeztető tűz- és fénymotivum. A tűz- és fényjelenségek a látomás koncentrikus ábrázolásának minden szintjén igen lényeges összetevők: a közeledő felhőt tűz ragyogása veszi körül, a felhő belsejében izzó szénttűzhöz hasonló van, az emberformájú fény ragyogott, mint a fehérarany, és fényesség vette körül, ami olyan volt, mint a szivárvány.

Ha Ezekielnél a képek fejlődését nézzük, akkor a fény és a tűzjelenség a fény irányába tolódik el ~~anélkül~~, hogy a tűzmotivum teljesen eltűnne/Ez 1,26-28 vö. Kiv 19,16; 20,18/. Sőt, inkább azt mondhatnánk, hogy a tűz, mint teofanikus ~~szék~~ elem nem



eltűnik, hanem lassú folyamatban átalakul. Előbb csak a félelmet keltő, erőt és mindent megemésztő hatalmat kifejező tűz helyett lassan a fénye, ragyogása lesz fontosabb, később pedig már csak közvetve utal a fény saját forrására, ami lassan a tűz helyett a Nap lesz. Az Ezekielnél szereplő szivárványszínű fényudvar, ami az izzó ércalakot övezi, uj és teljesen egyedülálló az ószövetségi teofánia-leírásokban.<sup>21/</sup> Ezekiel Isten formáját a babiloni napistenségekre emlékeztető módon, szoláris kategóriákkal írja le.<sup>22/</sup> "Nála van először szó mennyei tűz- és fénylétről. Az ember arra a megállapításra jut, hogy Istennek ez a dicsősége objektív, mennyei realitás. Másrészt viszont az is igaz, hogy Ezekiel ezt a fényt és tüzet nem mint mennyei realitást ábrázolja. A Dán 7,9-ben szereplő trónjáromű az égben van; a tűz is uralkodó motívum, de fényről és dicsőségről nincs szó".<sup>23/</sup> Az Istenről szóló más ószövetségi szövegekben sem idegen elem a fény. Jáve a fény teremtője és adományozója /Zs 36,10/, ezért teljesen alá van rendelve neki. Nem lényege a fény, hanem csak megnyilvánulási formája, amely még égi lakásában is körülveszi.<sup>24/</sup>

Ezekiel látomásában az a feltűnően új a korábbi ószövetségi példákhoz képest, hogy szokatlanul nagy szerepet kap a teofániában a fény, ami - különösen hatásában - majd Ez könyvének hátralévő részeiben fog igazán megmutatkozni.<sup>25/</sup> A fényjelenség előretörése Ez-nél egy kicsit megtévesztheti és alaptalan kombinációkba csalogathatja a vizsgálódó embert. Az összehasonlító vallástörténet ment meg attól a veszélytől, hogy önmagában rendkívüli jelenségnek, vagy feltétlen külső hatásnak tulajdonítsuk a fény szerepének a megerősödését az ószövetségi teofániában. A vizsgálódások arra hívják fel a figyelmet, hogy a misztikus élményekben tapasztalt fényjelenségeknek közös emberi alapjuk van. Függetlenül a kérdéses vallás feltételeitől, tanításától, rokonvallások kölcsönhatásától, mindig felbukkan a vallástörténetben azokon a helyeken, ahol erős misztikus élményről maradt fenn tudósítás.<sup>26/</sup>



Ezekielnél a közös-emberi misztikus élmények és az alkalmas kifejezési formának gondviselészerű találkozását láthatjuk a teofánia fényjelenségeinek a leírásában. Az elmondottak az első fejezet tükrében joggal tűnnek fontoskodó aprólékosságnak vagy túlzásnak, de az ezekieli prófécia egészében már kellő alapjuk van. Az összefüggés azonban nem mindig magától értetődő. Az első látomás olvasása után azt gondolná az ember, hogy a későbbi visszautalásokban is ugyanilyen fontos szerepet fog játszani a fény. Ezzel szemben már az első fejezet sorsa azt mutatja, hogy az utókort sokkal jobban érdekelte a fantasztikus jármű, mint maga J<sup>h</sup>ve dicsősége. Kisebb kerülőkkel azonban a fény igen jelentős szerepet játszott az "Ur dicsősége" fogalom fejlődésében. Maguk az Ezekiel könyvbéli visszautalások már nemcsak önmagában, hanem hatásával együtt említik a fényt, ragyogást /Ez 8,2; 43,2/. Az Ez 10,4 pedig a 10,3a-t folytatja későbbi kiegészítéseként, de éppen ebben a szöveggörnyezetben kiválóan igazolja a későbbi kor fény utáni érdeklődését is: "A kerubok a templom jobb oldalán álltak, amikor az ember bement, és a felhő betöltötte az udvart. Az Ur dicsősége a kerubokról a templom küszöbére szállt, a templom tele lett felhővel, és az udvart betöltötte az Ur dicsősége ragyogásával" /Ez 10,3-4/.<sup>27/</sup> Az Ur dicsősége és fénye Ezekielnél még egyetlen látomásban szerepel, és ez az egység később is megmarad nála. A fény erősödésével azonban egyre érezhetőbb a kettősség. Ezekiel után azonban az Ur dicsősége és a fény elválik egymástól, és nemhogy külön, hanem sokszor ellentétes utakat jár be az üdvtörténetben. Az egyre elvontabbá váló rabbinikus irodalom kísérli meg újra összekapcsolni a kettőt. Az Ezekielnél szereplő isteni fény azonban Deut Iz közvetítésével a hellénista ihletésű bölcsességi irodalomban tölti be igazán üdvtörténeti hivatását.

d/ J<sup>h</sup>ve dicsősége önálló, mennyei létező

Az emberforma és a fénymotivum mellett harmadik egyedülálló jellegzetessége az ezekieli látomásnak, hogy J<sup>h</sup>ve dicsősége önálló mennyei létezőként jelenik meg, és ami ebből követ-

kezik, hogy benne nem Isten egyes tulajdonságai nyilvánulnak meg, hanem Isten a maga teljességében.<sup>28/</sup>

Az, hogy Jahve dicsősége mennyei valóság, az első fejezetben úgy szerepel, hogy Jahve dicsősége mint az égbolt felett trónoló jelenik meg, ráadásul szokatlan helyen, nem a templomban, hanem Babilonban, a száműzetés földjén. Ez önmagában még keveset mond, de a 8-11 és a 43. fejezetekből világosan kiderül, hogy a megjelenő Jahve dicsősége független a templomtól. Bárhol megjelenhet, és mindig úgy, mint az égbolt felett trónoló. Ezekiel elmélyíti az Ószövetség szemléletét az Ur dicsőségéről, és egyben feloldja a prófétai és a papi irányzat közötti feloldhatatlannak látszó ellentmondást Jeruzsálem és a templom pusztulása kérdésében. Ha Isten dicsősége önálló, mennyei létező, akkor Jeruzsálem eleste és a templom lerombolása, amit a próféták mint Isten akaratát hirdettek, nem sérti Jahve dicsőségét.<sup>29/</sup> Sőt magához a büntetéshez tartozik az is, hogy Jahve dicsősége is elhagyja a templomot és a várost. Éppen ezért lehet majd az üdvösség kezdete, illetve az üdvösség maga, amikor újra visszatér Jahve dicsősége a templomba. Ezekielt szokták úgy is emlegetni a biblikus irodalomban, hogy többek között ő is a judaizmus előfutárai közé tartozik. Azt nyugodtan monhatjuk, hogy semmi esetre sem Jahve dicsőségének ezzel az eszkatologikus jellegével adott alapot erre a következtetésre. Az viszont igaz, hogy azzal, hogy Jahve dicsősége nála mint önálló mennyei létező mutatkozik, a papi kódex teológiája mellett ő is kiindulásul szolgált a rabbinikus teológiai egyre ebsztraktabb, egyre élettelenebb istenfogalmának.

### 3. A látomás egyéni és közösségi üdvtörté- neti jelentése

Ezekiel könyve első fejezetében leírta Jahve dicsőségét, mint a személyes Isten közeledését, nem elsősorban jellegzetességein vagy üdvtörténeti összefüggésein keresztül ragadhatjuk meg igazán, hanem azáltal, ha megvizsgáljuk, hogy miért je-

lent meg két személy, a végtelen, felfoghatatlan, kimondhatatlan Isten és prófétája Ezekiel között. És itt a hangsúly a szándékos "között"-ön van. Hiszen a dicsőség egy személy vagy dolog jelenését és jelentőségét teszi szemmel láthatóvá, érzékelhetővé, de nem általában, hanem egy másik személynek. Az Ószövetségben a dicsőség Isten megjelenési formája, amelyben közeledik, amelyben kinyilvánítja tulajdonságait vagy önmagát.<sup>30/</sup>

Bár a legtöbb helyen, ahol megemlítik, hogy megjelent, Isten dicsősége alatt valami külsőleg kivehető, látható jelenséget értettek /Kiv 24,16; 33,22; 40,34; Num 14,10; 1Kir 8,11; Ez 43,1-4/, de ezalatt a külső alatt Isten szellemi lényének az emberi lélek számára való megnyilvánulását is értették, amit megsejthetnek és felismerhetnek ...".<sup>31/</sup> "Dicsőség ott van, ahol Isten van és közli magát; a dicsőség tartalmazza Isten lényegének és kinyilatkoztatásának a teljességét".<sup>32/</sup>

Az idézett helyekből világos, hogy Isten dicsősége az Ószövetségben Istennek kisebb vagy nagyobb méretekben az ember felé fordított arca. Isten közeledésének az ember számára felfogható és elviselhető formája: "Láttam, s atccal a földre borultam ... Így szólt hozzám: Emberfia, állj fel, beszélni akarok veled. Amikor ezt mondta, eltöltött a lélek, felállított, és hallottam, amit beszélt hozzám" /Ez 1,28-2,2/. De még így is a lélek erejére van szükség ahhoz, hogy a próféta bármit is tenni tudjon Isten dicsősége előtt. A lélek ragadta meg /Ez 2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1; 37,1/, "Isten keze jött Ezekielre /Ez 1,3; 3,14-22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1/, amelyekkel egy idegen erő hatalmat gyakorolt rá, mint ahogy Izajást új útra kényszerítette /Iz 8,11/, Jeremiást kiragadta a boldogok közül /Jer 15,17/, lenyűgözve létét és gondolkodását, hogy másként lásson, mint eddig. Nem kétséges, hogy ez ugyanaz az élmény, amit a régi próféták úgy mondtak, hogy J<sup>h</sup>ve lelke megragadta, azaz önkivület, elragadtatás, amelyben egy régi elbeszélés szerint /1Sám 10,6/ mássá lesz az ember".<sup>33/</sup> Három helyen találjuk meg Ezekielnél látomásainak teljes menetét: az Ur keze /1,3/, a látomás /1,4-28/, a lélek /2,2/, szóbeli utasítások, jelképes tettek /2,3-



-3,11/, az elvitel, az extatikus állapot megszűnik /3,12-15/. Ugyanezt a szerkezetet találjuk a 8,1-11.25-ben, a 3,22-vel induló részből azonban hiányzik a lélek általi visszavitel és az extázis megszűnésének a leírása /3,22-7,27/. Az 1,3-3,15-ben leirt istenélmény után az Ur első szava Ezekielhez az, hogy "Izrael házának órévé rendelvelek". A teofánia elemzéséből tudjuk, hogy ez a rendelés J<sup>h</sup>ve dicsőségének képmása és Ezekiel közötti személyes találkozásban, szó által történt, mégpedig J<sup>h</sup>ve dicsősége képmásának a szava által: "... Emberfia, elküldlek Izrael fiaihoz, a lázadókhöz ..." /Ez 2,3/. A szövegtörténet idevonatkozó eredményeiből tudjuk, hogy Ezekiel könyvének 1,1-3,21-ig terjedő része mai állapotában későbbi, tudatos szerkesztés eredménye, következtetéseink mégis megállják a helyüket, mert a 3,22-24; a 8,1-4 és a 11,22-24-ben, amelyek viszont megőrizték korabeli szerkezetüket, ugyanezt a folyamatot látjuk.

Ezekiel látomása azonban ellenállhatatlan emberformáló ereje mellett is különbözik az Ószövetségben megőrzött korábbi teofániáktól. A hatalom és az erő, ami az előző teofániákban /Kiv 19,16-24; Deut 4,11-12/ a legnagyobb szerepet játszotta, Ezekielnél visszaszorul. A látható jelenség konkretizálása oda vezetett, hogy nem a dicsőség hatása, hanem a látványa a fontosabb. Kétségtelen, hogy a hatalom és az erő jelentős tényező Ezekiel látomásában - hiszen arcára esik -, kötelezettség fakad belőle /Ez 1,28; 3,23; 43,3; 44,4/, "de a hatalom benyomása már nem központi téma, hanem diszitó elem. Esztétikai-irodalmi motívumok túlsúlyba jutnak a vallási hatalomélmény fölött".<sup>34/</sup> Mindenekelőtt ki kell emelnünk azt, hogy mindez elsősorban a mai szövegállapotra igaz. Ezekiel eredeti látomását vizsgálva a mondottak csak részben állják meg a helyüket. A hatalom és az erővel szemben ott is uralkodik a látvány, de az nem extatikus látványosság, hanem J<sup>h</sup>ve személyes közeledésének a látványa, aminek ugyanaz a hatása, mint a korábbi teofániákban az ijesztő villámlásnak, mennydörgésnek, harsonazengésnek vagy pusztító tűznek.

A prófétai meghívás személyes élményén és hatásán túl Ezekiel és az egész elhurcolt zsidóság életében volt ennek a

teofániának közösségi jelentése is. "Ahogy Ezekiel érezte magát a templom nélküli értelmetlen papságban, ugyanugy érezték az elhurcoltak magukat Palesztinától, Jeruzsálemtől, Jahvétől távol. Ők mindnyájan a fogságban elsorvadónak, halálraitéltnek, kegyetlen végzetbe taszítottak tudták magukat, amiből semmilyen kiút nincs. Ezzel szemben látja Ezekiel, hogy a trón, amelyen Jahve ül, mozog, és nincs sem az éghez, sem lakhelyéhez, a jeruzsálemi templomhoz kötve ..., ezért a hit éppoly kevésbé van a jeruzsálemi jelenléthez vagy az égi trónhoz kötve, mint Isten maga ... Ahogy Ezekielnek és valamilyen formában mindenkinek el kellett hagynia otthonát, úgy Isten is megjelenhet idegenben is, ott is közel lehet".<sup>35/</sup> Egy másik közkeletű fejtegetés szerint a háromszor megismétlődő látomás azt akarja jelenteni, hogy Isten egyformán népe között van a jeruzsálemi templomban, a fogságban és az újjáépített templomban is.<sup>36/</sup> A bevezető látomás és a következők jelenthetik ezt is, de ennél sokkal többet is.

Jahve vagy Jahve dicsősége jelenléte kérdésében Martin Buber ragadta meg legjobban az igazságot. "Tizennyolc tanulmány az Ószövetségről" c. munkájában elemzi a Jahve nevet.<sup>37/</sup> Ozeás próféta szavaiból indul ki: "És mondá az Ur: Nevezd őt nem népemnek, mert ti nem vagytok az én népem és én sem leszek a tiétek" /Oz 1,9/. Majd a Kivonulás könyvéből hoz példákat: "Isten ezt válaszolta: Veled leszek, s ez lesz a jel, melyről felismered, hogy küldetésed tőlem van ..." /Kiv 3,12/. "Most hát eredj, és én leszek a te száddal, és megtanítalak téged arra, amit beszélned kell" /Kiv 4,12/. Mindenütt előfordul az a szó, amivel Isten Mózesnek megnevezi magát  $\text{אֲנִי יְהוָה}$  /Kiv 3,14/. Mindhárom helyen "jelen leszek" jelentésben fordul elő, amit a "tiétek, veled, száddal" kifejezések konkretizálnak. Ezek után vehetjük a bátorságot, hogy megközelítsük Jahve szavait: "Isten ezt válaszolta: Jelen Leszek, mert Jelen Leszek. Azután folytatta: Így beszélj Izrael fiaihoz: aki Jelen Lesz, az küldött hozzátok" /Kiv 3,14/. A szokatlan "mert"-tel való fordításra a következő helyek jogosítják fel az Írás magyarázóját: Ter 30,18; 34,13.27;

MTörv 28,20; Józs 4,23a; 1Sám 26,23; 1Kir 3,19. Az igazi indíték viszont az, hogy talán így lehet a legközelebb jutni Isten szavaihoz: én az vagyok, az én nevem az, hogy Jelen Leszek, mert én akarom; Jelen Leszek, te akár akarod, akár nem! A szövetség kezdeményező, közeledő Istenének, a féltékenyen szerető Jávénak a szavai ezek. Ezek után mondhatjuk, hogy Ezekiel látomása a Kiv 3,14-beli "Jelen Leszek akár akarod, akár nem" kiterjesztése a fogságra. Igy az Ez 1,4-28-beli Jáve dicsősége elsősorban Jáve jelenlétét jelenti a fogságban. Az ő jelenléte népének sokszor oltalom, vigasztalás; de sokszor teher, halált hozó, kegyetlen jelenlét. Ezekiel működésének első szakaszában ilyen jelenlétről van szó. A meghívásbeli teofánia után Ezekiel minden szava és tette pusztulást és halált hirdet. Nagyon kemény, hiú emberi reményeket összetörő jelenlét ez.

#### 4. Jáve dicsősége átadja Jeruzsálemet a pusztulásnak

"... Mózes így szól Áronhoz: Itt beteljesedett, amit az Ur mondott: azokon mutatom meg szentségemet, akik közelemben vannak, s az egész nép előtt kinyilvánítom dicsőségemet. Áron némán hallgatta" /Lev 10,3/. A vizsgálódó ember sem tehet mást, amikor évezredek távlatából sikerül rajtakapnia a történelemben Isten szentségét és dicsőségét, mint ahogy a zsoltáros mondja: "Eléd állok Uram és nézek, mert nem vagy Te gonoszságkedvelő Isten". Megdöbbenő egymásmellett látni az évezredek papi hagyományt /Lev 10,1-2/, a papi kódex szerkesztőjének a megjegyzését, amelyben együtt értékeli Áron fiainak vétkeit és a fogságot /Lev 10,3/, és olvasni Ezekiel beszámolóját a 8-11. fejezetekben arról, hogy Isten dicsősége elhagyja a templomot. Izrael minden bűne a templom kultikus tisztasága, szentsége és Jáve szentsége /Ez 8,3.10-11.14.16; 9,4/, egyetlen élő istensége elleni véték, és ezen keresztül véték a szövetség, Jáve hűsége, könyörülő szeretete ellen. Mindez különös hangsúllyal kapcsolódik a templomhoz. Az Ur dicsősége a bálványimádásban megnyilvánuló szentségtörés miatt hagyja el a kultikusan tisztátalanná



vált templomot. A 16. fejezet ugyanilyen szemszögből, a papság, a kultikus tisztaság felől nézi Izrael bűneit /Ez 16,17-21/.

Az Ur dicsősége elvonulásának, a pusztulásnak és a fogságnak a megokolásában Ezekiel nem áll egyedül korában. Igazán abban nyilvánul meg papi volta, hogy a fogság megokolásában a fogság előtti szentség törvényekre támaszkodik /Lev 18-22 és 25.f./.<sup>38</sup> Ezek a törvények és büntetések pedig a szent Isten és a neki szentelt nép kapcsolatának a tisztaságát, a szövetség tisztaságát voltak hivatva megőrizni.<sup>39/</sup> Izrael bálványozásában ezt a szent kapcsolatot szennyezte be. Ezért hagyja el őt a szent Isten, az Ur dicsősége, ezzel elveszti megszenteltségét, dicsőségét /"Papi királyságom és szent népem lesztek ..." Kiv 19,6/, és szabad prédája lesz a népeknek. A 8-11. fejezetekben tehát az Ur dicsősége Jáve szentségét jelzi, amely megszenteli és megdicsőíti a templomot /Lev 21,8.15.23; 22,32/, Jeruzsálemet és a népet, de most tisztátalanságai miatt elhagyja.

A teljesség kedvéért meg kell említeni, hogy a "szentség törvények" fogságbeli értelmezője is megadja a maga választ. Nem történelmi végzetnek tartja a fogságot, hanem a hűtlenség, a szövetség megtörése büntetésének. De ahogy Ezekiel a fogság előtti "szentség törvényekből" indult ki, úgy a papi kódex fogság alatti szerkesztői Ezékielre támaszkodtak, amint azt a Lev 26. fejezete is mutatja.<sup>40/</sup>

A Leviták könyvének végzetesen komoly szavai: "... azokon mutatom meg szentségemet, akik közelemben vannak ..." /Lev 10,3/ megdöbbenő summáját adják az Ez 8-11. fejezetének. Lehetetlen, hogy ne jusson az ember eszébe Jáve első bemutatkozása az égő csipkebokornál: "Jelen Leszek, mert én akarom ... Aki Jelen Lesz, az küldött engem hozzátok". /Kiv 3,14/. Izrael akár akarja, akár nem, Ő jelen van a bálványimádás idején is, a hűtlenség idején is; nem lehet tudatlanba venni. Akik közelében vannak az áldás napjaiban, azok a büntetés napjaiban sem menekülhetnek közelségéből: "Menj a kerubok alatt levő kerekék közé, végy tele marokkal a kerubok között levő parázsból, és hintsd





a városra" /Ez 10,2/. A fehér ruhába öltözött ember J<sup>h</sup>áve dicsősége képmásából, J<sup>h</sup>áve szentségéből vesz parazsat, és hinti a városra. A népek csak végrehajtják a történelem eszközeivel J<sup>h</sup>áve büntetését.

Amikor minden pusztulni látszik, akkor J<sup>h</sup>áve megmutatja dicsősége képmásának egy másik arcát. A földi templom elpusztul, de Ő ad helyette egy másikat. Az Ezekiel könyvét bevezető, Kébár folyóparti teofánia hiteles közösségi jelentését, a kegyetlen büntetés mellett, maga az Ur adja meg: "Ezt mondja az Ur, az Isten: Igen, elküldtem őket messzire, a népek közé, szétszórtam őket idegen országokba, s rövid időre én lettem számukra a szentély azon a földön, ahova mentek" /Ez 11,16/. Ebből érthető Ezekiel tiltakozása mindenféle babiloni istentisztelet ellen, aminek jellemző megnyilatkozása a 20. fejezet, egyben már a kultikus restauráció gondolatának megizmosodását is mutatja.

A 20. fejezet első versében szó van egy kérdésről, amire az Ur válasza így kezdődik: "Ezt mondja az Ur, az Isten: Vajon azért jöttetek, hogy megkérdezzetek? Amint igaz, hogy élek, nem hagyom, hogy megkérdezzetek - mondja az Ur, az Isten" /Ez 20,3; vö. 10,31/. A kérdés tehát ismeretlen, de a válaszból következtetni lehet rá: "Mert szent hegyemen, Izrael magas hegyén - mondja az Ur, az Isten -, ott szolgáljon nekem Izrael egész háza ... Ott majd szívesen veszem és elfogadom ajándékaitokat ... Mint kellemes illatot, úgy fogadlak majd titeket, amikor kivezérellek a népek közül ..." /Ez 20,40-41/. A nép képviselőinek valószínűleg az lehetett a kérdése, hogy lehet-e Babilon földjén áldozni J<sup>h</sup>ávenak.<sup>41/</sup> A fejezet egysége tekintetében megoszlanak a vélemények. Vannak, akik az egész fejezetre elfogadják az első vers dátumát, de vannak, akik csak a 20,1-31-ig terjedő részre vonatkoztatják, és a 32-44. verseket Jeruzsálem pusztulása utánra teszik.<sup>42/</sup> Az első vélemény mellett a fejezet egységes gondolatmenete szól; a második mellett viszont az, hogy az 1-31. verseket keretbe foglalja J<sup>h</sup>áve elzárkózása a kérdés elől, a 32-44. verseknek pedig már vigasztaló hangneme van.

Mindez azonban az egész fejezet mondanivalóján nem sokat változtat. Jáve Jeruzsálem eleste előtt, meg után is egyformán elzárkózik a babiloni istentisztelet elől, de a tiltáshoz már hozzá van kapcsolva az ígéret a szabadulásról és a jeruzsálemi istentisztelet visszaállításáról.

Amikor Ezekiel lezárja a Jeruzsálem pusztulása előtti, az ostrom alatti és közvetlenül azt követő korholó beszédeit népe és népe ellenségei ellen, akkor az egészet beállítja Jáve dicsőségének terveibe. Működésének ez a szakasza tulajdonképpen a Leviták könyve summás történelemszemléletének a részletes leírása: "... azokon mutatom meg szentségemet, akik közelenben vannak, s az egész nép előtt kinyilvánítom dicsőségemet ..." /Lev 10,3/. Itt azonban Jáve dicsősége nem szentségének a képmása, hanem elsősorban erejének, hatalmának a megnyilvánulása a történelemben: "Megmutatom dicsőségemet a népek között, és minden nép látni fogja ítéletemet, amit végrehajtok, és kezemet, amely rájuk nehezedik" /Ez 39,21/. Ezek a szavak azonban már inkább visszatekintésként állnak itt. A próféta a következő versekben újra megerősíti, hogy tisztátalanságaik és vétkeik miatt viselik a fogságot /Ez 39,24/. Hogy nem erőltetett elsősorban a kultikus tisztátalanságot látni e szavakban, azt a jövőre vonatkozó ígéret is bizonyítja: "Ha a népek közül hazahozom őket, és összegyűjtöm mindnyájukat ellenségeik országából, akkor majd megmutatom rajtuk számtalan nép szeme láttára, hogy szent vagyok" /Ez 39,27/. Ezek a versek azonban már átvezetnek Ezekiel működésének harmadik szakaszába.

##### 5. Jáve dicsőségének a visszatérése eszkatologikus-messiási reménységgé válik

Ezekiel működésének harmadik szakaszában, mely kb. 573/72-571/70-ig tartott, ezt az eljövendő üdvösséget hirdeti, amelyben "... majd megmutatom rajtuk számtalan nép szeme láttára, hogy szent vagyok" /Ez 39,27/, és amiből csak a tudatos hitehagyók és a nép ellenségei lesznek kizárva.<sup>43/</sup> Ahogy a 8-11.

fejezetben az Ur dicsősége a templom megszenteltetéséért miatt vonult el, a jövőben egy akarata szerinti új, tiszta, szent templom elkészülte után fog visszajönni, hogy birtokba vegye azt /Ez 40-44.f./. Hogy a lehető legjobban megvilágítsuk Ezekiel tanítását, alkalmasnak látszik összehasonlítással élni.

Ezekiel könyvének 40-48. fejezete egy hosszú, összetett, kiterjedt üdvtörténeti mozgalomnak a része. A papi kódexet nagyon találóan úgy emlegeti a biblikus irodalom, mint a fogságból való visszatérés reménységét.<sup>44/</sup> A papi kódexben lévő minden történetnek, eseménynek hármasság jelentése van: leírja a korabeli üdvtörténeti tény, kölcsönösen értelmezi a korabeli tény és a fogságot, és programot ad a hazatéréshez, az új-jaépitéshez. Erősen elgondolkoztatja az embert, hogy akkor rögzítették a kultikus törvényeket, akkor fejlődött ki, és akkor élte virágkorát ez az irodalom, amikor lerombolták a templomot és szünetelt az istentisztelet.

Talán három tényező indokolja azt a szokatlan jelentőséget. Egyrészt a felejtés és a belőle fakadó veszélyeztetettség érzése lehetett az, ami arra készítette a talajt a veszített papságot, hogy írásban őrizze meg azt, amit a mindennapos gyakorlat már nem őrizhet meg. Másrészt Ezekiel tiltakozása ellenére /Ez 20,40-41/ kialakult a fogságban az áldozat nélküli szó-istentisztelet, aminek - mint a régi kultusz pótlásának - meg kellett felelnie az előképeknek. "Ebből a szükségletből született a körülményekhez képest nagyterjedelmű irodalom a jeruzsálemi templom építési módjáról /Ez 40-48.f./, a sátorszentélyről /Kiv 25,1-27.29/, amelyek után mint előképek után, a zsinagógát megszervezték. Ugyanez vonatkozik az áldozati törvényekre is".<sup>45/</sup> Mindemellett azonban leginkább az magyarázza meg ezt az irodalmat, hogy programot jelentett a szabadulás utáni közösség és a templom kultikus újjászervezéséhez.<sup>46/</sup>

A papi kódex és Ezekiel felfogásbeli különbsége, annak ellenére, hogy mindkettő a papságból ered, abban mutatkozik meg a legjobban, hogy az egyik a régi salamoni templomot írja le /erős babiloni hatás alatt/, a másik pedig a sátorszentélyt.



Ezekiellel szemben a papi hagyomány fogságbeli formájában semmi szerepe nincs úgy a salamoni templomnak, mint a deuteronomista mozgalomban. Ez abban nyilvánul meg, hogy a papi kódex soha sehol nem beszél egyetlen, kizárólagos kultushelyről. Bár egészében feltételezi a D forrást, ezen a ponton nem közeledik hozzá. A papi hagyományban tehát áttevődött a hangsúly a helyről a szentélyre. Jahve ott van jelen, ahol a szent sátor van. Ez kimondatlanul a jeruzsálemi templom kizárólagosságának az elvetése.<sup>47/</sup>

Az Ur dicsőségéről vallott felfogásban azonban már több rokon vonás van Ezekiel és a papi kódex szemlélete között. Maga az nagyon figyelemre méltó, hogy a Jahve dicsőségéről szó-ló helyek többsége/Kiv 16, 7.10; 24.15-17; 29, 43; 40, 34-35; Lev 9, 6.23; Szám 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6/ a papi szerkesztéssel került be a Törvénybe.<sup>48/</sup> Ezek a helyek nemcsak úgy van szó Jahve dicsőségéről, hogy az tetteiben nyilvánul meg, hanem látható jelenségként, amit az ember a szemével tényleg felfoghat.<sup>49/</sup> Ezekielnél is, a fényjelenség kiemelt szerepe mellett, az önálló látvány a legjellemzőbb az Ur dicsősége megnyilvánulásaira. Sőt nála a továbbiakban e két jellegzetesség biztosítja a kapcsolatot a többi teofániák között, és bizonyítja azonosságukat az elsővel.<sup>50/</sup>

A papi hagyományban az Ur dicsősége és a kultusz elválaszthatatlanul összekapcsolódik a Sinai hegyi teofániában, amelyből a papi kódexben hiányzik a szövetségkötés, de a teofánia és a kultuszra vonatkozó isteni akarat kinyilvánítása nem.<sup>51/</sup> "A szent helyről elhangzó beszéd megbízatás Mózesnek, általa pedig az egész népnek, hogy megépítsék a "találkozás" sátorát/Kiv 40, 34; 25, 1/. Miután felépítik, eltölti Jahve dicsősége. Ezzel Izrael bizonyosságot nyer a hely szentségéről/Kiv 40, 34-35/. A szent hely azonban lehetővé teszi a szent cselekményeket. Mózes újra megbízatást kap, és az első szent cselekmény teljesítése után újra jön a bizonyosság Jahve dicsősége megjelenése által/Lev 9, 6.23-24/. Ezáltal megalapítódott és szentesített az az istentiszteleti mód, ami Izraelben érvényben van, és érvényben is kell maradnia/Lev 9.f./. "<sup>52/</sup>

Igy a papi kódex üdvtörténeti szemléletében az Ur dicsősége összekapcsolódott az istentisztelettel, de egy vándorló szentélyben, ami követte Izraelt a pusztában.

Ezekielnél viszont Jáve dicsősége nem elsősorban a kultuszhoz, hanem a helyhez /Ez 43,1-3/ és a hely kultikus tisztaságához, szentségéhez kapcsolódik /Ez 43,7-12/.<sup>53/</sup> Miután minden készen van Jáve akarata szerint, azaz ahogy a 42,20 lezárja a templom felmérését - "Négy irányban mérte meg a falat körskörül minden oldalukon ..., hogy a szentet elkülönítsa a közönségestől" - és Jáve akarata igazi értelmét megadja; az Ur dicsősége akkor jön el, amikor jövedele helyét, a szentet elkülönítik a közönségestől. "Aztán elvitt a kelet felé néző kapuhoz. És lám, Izrael Istenének dicsősége bevonult kelet felől. Hangja olyan volt, mint a nagy vizek zúgása, és dicsőségétől tündöklött a föld" /Ez 43,1-2/. Az új Izraelben, a templomban, népe között lakó Jáve kedvenc gondolata a prófétának. A bevonulás leírásánál félreérthetetlenül babiloni képeket használ. Ott volt szokásban, hogy a "toronytemplom" keleti, szent kapuja zárva volt, és csak kétszer nyitották ki egy évben, amikor a Marduk-felvonuláson az istenképet bevitték a templomba.<sup>54/</sup>

Ebben a teofániában is megtaláljuk Jáve dicsőségének a fényjellegét. Ezekiel ezt a fényt teljesen fizikainak gondolta el, hiszen bevilágítja az egész földet.<sup>55/</sup> Jövőre vonatkozó látomás volta ellenére feltűnő konkrétság jellemző erre a helyre. "A jelenés, amit láttam, hasonló volt ahhoz, amelyet akkor láttam, amikor eljött, hogy elpusztítsa a várost, mint az a jelenés, amelyet a Kébár folyónál láttam, és arcra borultam" /Ez 43,3/. Minden eszközzel arra törekszik a próféta, hogy a realitás talaján, a történelemben maradjon. Különösen hangsúlyozza, hogy az 1 és 9 fejezetben említett Jáve dicsőségéről van szó, és helyben is pontosan illeszkedik a 10,19 és 11,1.23-hoz, tehát a keleti kapuhoz. Csak három helyet találunk Ezekielnél, ahol nem az előbbiekhöz hasonló, konkrét, történelmi körülmények között említi Jáve dicsőségét, hanem általánosságban: Ez 43,5; 44,4; 39,21. Pontosán e kétféle, konkrét és általános

hely együttállása alkalmas arra, hogy az egyikből megértsük a másikat, hiszen az Ez 43,2-5-ben találkozunk szinte minden formával, ahogy a próféta beszél Jahve dicsőségéről. A leghomályosabb az a kifejezés, ami igen gyakori különböző összefüggésekben az Ószövetségben: "... ime az Ur dicsősége betölté a házat.." /Ez 43,50/. A 43,2-ben Ezekiel úgy beszél az Ur dicsőségéről, mint önálló létezőről, ami bevonul kelet felől. Ő Jahve maga, ahogy az embernek megmutatja magát. Nyilvánvaló, hogy a 43,5c-ben nem ez a jelenség tölti be a házat, hanem a belőle kiáradó fény, amitől tündöklik a föld is. Ugyanez a helyzet a 10,3-4-ben is, ahol a 3. versben felhő tölti be a belső udvart, a 4. versben azonban a Sinai hegyi teofánia felhője mellett már a fényt is megtaláljuk, ami jól mutatja a későbbi fejlődés irányát a fény javára.<sup>56/</sup>

Az Ezekielnél előforduló teofániák közül ez a legfontosabb. Mindaz, amit nála Jahve dicsősége jelent, az itt összekapcsolódik az új templommal. Elterjedt a biblikus irodalomban, hogy a próféta új Jeruzsálemre vonatkozó szavait eszkatológikusnak vagy messiásinak tekintsék.<sup>57/</sup> Sőt találkozunk olyan véleményekkel is, amelyek innen eredeztetik az eszkatológiát.<sup>58/</sup> Ez a feltevés így nem állja meg a helyét. Az eszkatológia elválaszthatatlan a Jahve-hittől, hiszen az maga a remény.<sup>59/</sup> Az viszont igaz, hogy Jahve dicsőségéből, amit Ezekiel az új templomban látott bevonulni, Izrael további történetében a legegységesebb eszkatológikus-messiási fogalom lett. Ezekielnél konkrét történelmi helyzetben elhangzott parancsról van szó - Ez 40,4; 45,1 - ami konkrét történelmi helyzetre, a fogságból való visszatérés utáni újrakezdésre vonatkozott. Az kétségtelen, hogy túlmutat önmagán. Igazán azonban akkor lett eszkatológikus-messiási ez az ígéret, amikor Izrael további története folyamán a beteljesedése mindig elmaradt, újabb és újabb reményeket ébresztve, amíg el nem jött az idők teljessége.



## II. Isten dicsősége népe sorsában

### 1. Deutero Izajás dinamikus-történelmi szemlélete

#### a/ Ezekiel utódja a próféataságban

Ha összevetjük Ezekiel és Deutero-Izajás működésében az Ur dicsőségéről mondottakat, akkor kettejük között az a legszembetűnőbb különbség, hogy Ezekiellel szemben Deutero Izajás soha sehol, egyetlen szóval sem említi, hogy látta volna Jahve dicsőségét. A "Jahve dicsősége" kifejezés csak egy helyen fordul elő nála /Iz 40,5/. Egyébként még ötször fordul elő nála a Jahvéval kapcsolatban, de ezeken a helyeken sem úgy, mint önálló jelenség, hanem Jahvénak a történelemben vagy a teremtésben megnyilvánuló valamelyik tulajdonsága /Iz 42,8.12; 43,7.20; 48,11/. Emellett azonban találunk Deutero-Izajásnál egy másik szót is Jahve dicsősége megnyilvánulásának a jelzésére:  $\text{ךק}$ . Összesen tizennégyszer fordul elő az Ószövetségben, s ebből négyszer Deutero-Izajásnál /Iz 44,23; 46,13; 49,3; 55,5/, és ötször Trito-Izajásnál /Iz 60,7.9.13.21; 61,3/. Deutero-Izajásnál két esetben Jahvéra /Iz 44,23; 49,3/, kétszer pedig Izraelre vonatkozik /Iz 46,13; 55,5/.<sup>60</sup> Mindkét szó, a Jahvéra vonatkozó helyeken, a jövőre utal /Iz 40,5; 43,2; 44,23; 49,3/. A jövőidejűség mellett még egy sajátos többletet hordoznak ezek a helyek. A jövőben sem egy állapotot vagy statikus létet jelölnek, hanem egy folyamatot, amiben megnyilvánul Jahve dicsősége. A nyelv eszközeivel ez abban is kifejeződik, hogy csak az Iz 40,5-ben találjuk meg névszóként a dicsőséget, a többi helyeken viszont történetést kifejező igék formájában.

Ezekielnél úgy mutatkozik meg az Ur dicsősége, mint egy önálló mennyei létező, aki mindig népével van. Ez a jelenlét szorosan kapcsolódik az istentisztelethez. Nála tehát statikus-kultikus tulajdonságokat mutat Jahve dicsősége. Deutero-



-Izajásnál viszont az Ur dicsősége a mindenkori történelmi eseményekhez, változásokhoz kapcsolódik. Ahogy Ezekiel szemléletét meghatározta a kultuszhoz és a papsághoz fűződő szoros kapcsolata, Deutero-Izajás szemléletét ugyanígy meghatározta az a konkrét történelmi helyzet, amelyben a működését elkezdte. Az ő szövegeiben a dinamikus-történelmi formában mutatkozik meg J<sup>h</sup>ve dicsősége. Ez a különbség semmiesetre sem arra az időbeli távolságra vezethető vissza, ami kettejüket elválasztja, hiszen Ezekiel kora is bővelkedett az egész népet érintő történelmi eseményekben. Őt azonban ezekből az eseményekből mindig csak az, és annyiban fogta meg, amennyiben azok a templomhoz kapcsolódtak. Elsősorban erre hatottak az események, mint a szent szövetség központjára és ezen keresztül a népre. Deutero-Izajásnál viszont a szövetség a történelemben él, nem egy központi kultushelyen, ezért maguk az események fontosak, kinyilatkoztató erejűek.

#### b/ Történelmi körülmények

Deutero-Izajás működését Cirusz fellépése és 538 közé szokták tenni.<sup>61/</sup> A közelebbi meghatározásban azonban már nagyon eltérőek a vélemények. A döntő az, hogy ki mit tart Cirusz fellépésének. Deutero-Izajás egész hangneméből teljes bizonyossággal csak arra lehet következtetni, hogy akkor kapta a prófétai meghívást, amikor nyilvánvaló volt, hogy Cirusz ha nem is végzetes, de veszélyes ellenfele a babiloni birodalomnak /Iz 41,1-3/. De még talán ennél is tovább lehet mennünk. Deutero-Izajás egyenesen úgy ünnepli Ciruszt, mint Jeruzsálem és a templom ujjáépítésének a kezdeményezőjét /Iz 44,28/. Ehhez viszont már legalább azt fel kell tételeznünk, hogy más fogságba kényszerített népeknek, visszaadta a szabadságát. Bár a történelem iránt érzékeny próféta esetében ez lehet egyszerűen lépéstartás a történelemmel, természetes belső fejlődés. Ha most már évnvi pontosságú időmeghatározást nem is tudunk adni, annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy Deutero-Izajás változásoktól és konkrét tör-

ténelmi lehetőségekkel terhes időszakban lépett fel, ami alapvetően meghatározta egész működését, és ezen belül a Jáve dicsőségéről szóló igehirdetését is.

c/ Aktualizálódó eszkatológia

Deutero-Izajást minden elődjénél egyedülállóbb üdv-történelmi helyzettel ajándékozta meg Isten. Ámosz végzetesen komoly szavai óta minden próféta kétségek között beszélt a jövőről: "... Milyen lesz számotokra az Ur napja? Sötétség, nem fényesség! ... Valóban, sötétség az Ur napja, nem világosság, homály, amelyen nem süt át a nap" /Ám 5,18.20/. Minden próféta úgy beszélt a jövőről, mint homályról, ítéletről, amelyen itt-ott átcsillan az üdvösség napja. Deutero-Izajás viszont egyértelműen úgy beszél a jövőről, mint fényességről, mint magáról az üdvösség Napjának a ragyogásáról. Közte és elődei között a különbséget a tényleges történelmi helyzet világítja meg. Amikor Cirusz fellépésével a babiloni birodalom megrendült, a fogság szoritása engedett, sőt reális lehetőség nyílt a szabadulásra, Deutero-Izajás azt olvasta ki a történelemből, hogy Izrael átment az ítéleten, és most már az ítélet utáni maradéokra az üdvösség vár /Iz 40,2/. "Ő az a próféta, akinek tüzes hite a végső dolgok bekövetkezését a közeljövőben látja. Minden kép és fogalom, amit a próféta használ, arra enged következtetni, hogy számára az eljövendő üdvösség egyetlen esemény, amely a történelmi multat és jelent messze túlhaladja".<sup>62/</sup> Erre utal nála a אֲנִי ige ismételt előfordulása, ami arra enged következtetni, hogy - ismerve a papi kódex teremtés-történetének a teológiáját -, Izrael küszöbön álló szabadulása nem kevesebb, mint egy új teremtés.<sup>63/</sup> "A sivatagban cédrust növesztek, akácot, mirtuszt és olajfát; a pusztában fenyőt ültetnek, platánt és ciprust egymás mellett. Hogy így mindenki lássa és megtudja, meggondolja és megértse: Az Ur keze vitte ezt végbe mind, Izrael Szentje teremtette - בְּרֵאשִׁית" /Iz 41,19-20/.

Ilyen nyersen eddig még egyetlen próféta sem emelte ki a végidő betörését /Jáve útat készít a hazatérőknek: 42,16; 43,19; 49,11 - vezetve és védve veszi körül népét: 52,12 - paradicsomi helyet készít: 41,18; 43,20; 44,3; 51,3 - Jáve király lesz Sionon, Jeruzsálem megmenekül: 52,7-9/. "Amit ő felmutat, az egy példátlan végidei változás, egy igazi átmenet. Deutero-Izajás, aki sok jeruzsálemi tradíciót átvett, mint pl. a Jáve-király himnuszokét, szétrobbant minden kultikus keretet. Isten királysága átfogja az egész teremtést, minden népet".<sup>64/</sup> "Figyelj csak! Őrszemeid kiterjesztik a hangjukat, és mind ujjonganak, mert szentől szemben látják, hogy visszatér az Ur a Sionra ... Olyan nemzeteket hívsz majd meg, amelyeket nem ismertél, és olyanok sietnek hozzád, amelyek nem ismertek, az Urért, a te Istenedért, Izrael Szentjéért, aki majd megdicsőít" /Iz 52,8; 55,5/. Isten nevei mutatják, hogy milyen hagyományokat kapcsol össze Deutero-Izajás, amikor Izrael küszöbönálló megdicsőüléséről beszél. A 40,3-5-ben azt olvassuk, hogy útat készítenek az Ur dicsőségének. Az 52,12-ben pedig arról ír a próféta, hogy az Ur, Izrael Istene fogja védelmezni a hazavonulókat. Az 52,7-ben örömhirdetőnek nevezi azt, aki azt kiáltja Sionnak, hogy: "Király a te Istened -  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ ", mert látják, hogy visszatér az Ur Sionra. Mindaz, ami a kivonulásban, Jáve dicsőségében és királyságában megnyilvánult eddig, az együtt lesz Izrael mostani megdicsőülésében, de még így is elfelejteni való a készülő ujjhoz képest: "Most már ne arra gondoljatok, ami régen történt, és ne a múlt dolgokra figyeljete. Nézzétek, én valami ujjat viszek végbe, már éppen készülöben van; nem látjátok?" /Iz 43,18-19/.

#### d/ Kifejezőeszközeinek a jellegzetességei

Ebben a páratlan üdvtörténeti helyzetben a készülő ujjról elhangzó prófétai hiradások az egyedülálló tartalmat sajátos formában fejezik ki. Ezekiel könyvében gyakran találkozunk azzal a kezdéssel, hogy Juda vénei megkeresik a prófétát vagy más nála vannak /Ez 8,1; 14,1; 20,1/. Más gyakori formája



nála a prófétálásnak a közösség előtt végbevitt prófétai cselekedet/Ez 4-5.f;6,11;12,1-14/.Mindezek teljesen ismeretlenek Deutero Izajásnál.A "szóki nyilatkoztatáshoz" nagyon gyakori bevezetés Ezekielnél:"Az Ur szótát intézett hozzám" fordulat.Ezzel szemben Deutero Izajásnál ez:"Ezt mondja az Ur",vagy:"Igy szól az Ur" forma gyakori.De találunk olyan indításokat is,amelyek az előbbinél is többet árulnak el a keletkezés körülményeiről/Iz 41,1;42,1.10;46,1;47,1;48,1;49,1;51,1;54,1;55,1/.Egyrésztük személyesítő megszólítással kezdődik:"Hallgassatok rám,ti szigetek.."/Iz 41,1/,a másik részük pedig konkrét liturgikus közösséghez szóló megszólítással:"Nézzétek,a szolgám,akit támogatok.."/Iz 42,1/,vagy:"Énekeljétek az Urnak új éneket!"/Iz 42,10/.

Deutero Izajás próféciái azonban nemcsak költőiek és személyesek,hanem kultikus,zsoltáros jellegűek is.Hogy ez tényleg így van,azt legközvetlenebbül az Iz 42,10-13 bizonyítja.A 86 és 88. zsoltár ugyanezzel a felszólítással indul.Ez azonban csak egy feltűnő,kiragadott példa.Deutero Izajásnál és a zsoltárokban a kölcsönös függés szántalan jelét megtalálhatjuk,tartalmi és formai vonatkozásban egyaránt.<sup>65/</sup>Nem a késői kor utólagos felismeréséről van itt szó csupán,hanem emberformáló kultikus-közösségi hatásról,amelyben a próféta fölnevelkedett.Először ezzel fejezte ki magát,hogy aztán a hagyományokon naggyá növe,később a közösség merítsen fia értékeiből."Deutero Izajás igehirdetése által a fogság előtti Jahve király himnuszok eszkatologikus jelentésű hódolatformái most történelmi időszerűséggel hangzanak el.Jahve jön,és megjelenik minden nép előtt.A fogság névtelen prófétája meghirdette Jahve,a világ királya eszkatologikus megjelenését.A fogság előtti himnusz kifejezései a fogság után a Deutero Izajás által inspirált üdvösségvárás szolgálatába léptek,ami különösen a 96-98.zsoltárokban nyilvánul meg."<sup>66/</sup>

Deutero Izajásnál azonban nemcsak az egyes kifejezések árulnak el lépten-nyomon összefüggést a zsoltárokkal,hanem igehirdetésének "műfaja",leggyakoribb formája is.Beszédének alapműfaja ugyanis az "üdvjóslat",

ami nem próféta, hanem jellegzetesen zsoltárműfaj.<sup>67/</sup> A próféta igehirdetése tehát a fogságban élő zsidóság istentiszteletével szoros kapcsolatban született meg.<sup>68/</sup> Egy másik állandóan visszatérő motívum is működése és a kultusz kapcsolatáról árulkodik. A hit kezdete, a bizalom felkeltője és megerősítője nála mindig a teremtő Isten felismerése és elismerése, ami mindig kapcsolatban van a szabadulással. /Iz 43, 24; 51, 6.13/. Mindezt jellegzetesen papi-kultikus formában, imádkozó jóslatban tárja a közösség elé.<sup>69/</sup>

Deutero Izajás kifejezésformáinak ismerete azért fontos a Jahve dicsőségéről szóló helyek vizsgálatához, mert a műfaj lényegesen meghatározza a kijelentések értékét. Egész másként esik latba egy olyan jövendölés, amelyik a kultikus közösség felfokozott légkörében, himnikus formában születik, mint azok a szavak, amelyek Jahve kezének a súlya alatt, tényleges misztikus élményről számolnak be. Deutero Izajással indul el, és a fogság utáni zsoltár-alkalmazásokban teljeseedik be az a folyamat, amelyben a "Jahve dicsősége" kifejezés mögött nincs személyes élmény.<sup>4</sup> kifejezés maga is lassan himnikus fordulatú válik, ami jelentését az illető szövegekörnyezettől kapja.

#### e/Jahve, a teremtő Isten

Deutero Izajásnál jut győzelemre a próféta tanításban a teremtés és a szövetség nagy tetteinek az összekapcsolása. /Iz 40, 21-26; 42, 5-6; 44, 24-28; 45, 12-13; 51, 16/.

"Kelj föl, kelj föl! Öltözz erődbe, karja az Urnak! Kelj föl, mint a hajdankor napjaiban, mint a régmúlt nemzedékek idején. Vajon nem te hasítottad ketté Ráhabot, és nem te döfted keresztül a sárkányt? Nem te száritottad ki a tengert, és a hatalmas örvény vizét, hogy uttá változtasd a tenger mélyét, és megváltottjaid átkelhessenek rajta?.... Elfeledkeztél az Urról, alkotóról, aki kiterjesztette az eget, és megvetette a föld alapját?"/Iz 51, 9-10.13/

Jahve nagy tetteinek és a teremtésnek az összekapcsolása is a zsoltárok talaján történt. Isten nagy tetteit a Zsolt

73,13-14 képeivel mondja el, a teremtést pedig következetesen a zsoltárok fordulataival írja le /Zsolt 18,10; 104,2.5 vö. Iz 40,22; 42,5; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13.16 - אֱלֹהִים יָצַרְנוּ יְהוָה יִצְרָנוּ/. A teremtés elbeszélés formája különösen erős rokonságról tanuskodik Deutero-Izajás és a zsoltárok között, hiszen ekkor már ismert volt a papi kódex teremtéstörténete, ami leginkább ilyen jó alap lett volna a teremtés és a szövetség nagy tetteinek az összekapcsolására.

A "Jáve dicsősége" fogalom fejlődésére annak volt igazán nagy hatása, hogy Jávet egyre inkább teremtőnek tekintették. A teremtő Isten pedig egyetemesebb, hatalmasabb, mint bármilyen korábbi elképzelés, de távolabbi és elvontabb is, mint a szövetség Istene. A kivonulás, a Sinai hegyi szövetség, a Dávidnak adott ígéretek, a templomban megnyilatkozó Jáve, a fogság mind elérhető történelmi tények, legalább a hagyományban, a teremtés viszont már meghaladja az ember történelmi látását. Ennek a hatalmasabb, de távolabbi Istennek a dicsősége is megfoghatatlanabb. Feltehetőleg ez az elvontabb tartalom, a transzcendensebb istenfogalom alakította ki a róla szóló beszédben a himnikus, lassan formálissá váló kifejezésmódot. Ez azonban Deutero-Izajásnál még csak elindul, hogy beleveessen az apokaliptika homályába és a rabbinikus irodalom körmönfontosságába.

## 2. Az Ur dicsősége a történelemben

Deutero-Izajás egész működését a kivonulás gondolata szövi át. Szebbnél szebb himnuszokban énekli meg Jáve küszöbön álló nagy tettét, dicsősége megnyilvánulását. Egész vigasztalása ezzel a főnséges képpel indul:

"Egy hang hangosan: Készítsetek utat a pusztában az Urnak, egyengessétek Istenünk ösvényét a sivatagon át. Minden völgyet töltsetek föl, minden hegyet és halmot hordjatok el. Ami egyenetlen, váljék egyenessé, a hegyek ormai legyenek olyanok, akár a völgy. Akkor megnyilvánul majd az Ur dicsősége, és minden<sup>ek</sup> látni fogják. Igen, az Ur szája mondta ezt így" /Iz 40,3-5/. A próféta szavaiból világosan kitűnik, hogy az út egy-



értelműen Jáhvének készül. A világ teremtője előtt átalakul a természet, kozmikus változások készítik elő megjelenését.

Deutero Izajásnál mindenütt, de itt különösen fontos elem az új kivonulásban a pusztán átvezető kozmikus méretű, paradicsomi környezetű út. Sajátosan babiloni hatásról árulkodik ez az elem. A próféta és kortársai Babilonban láthatták a pompás felvonulásokat a bálványokkal hires "felvonulási úton". Jáhvének is készül egy út a pusztában, de ez annyival hatalmasabb a "felvonulási útnál", amennyivel nagyobb az eget kifeszítő és a föld alapjait megvető Jáhve a bálványoknál.<sup>70/</sup>

Jáhve dicsősége akkor nyilvánul meg, amikor kész lesz ez az út. Hogy ez közelebből mit jelent, ahhoz egy párhuzamos hely vizsgálata segít közelebb bennünket: "De nem sietve kell kivonulnotok és nem menekülők módján. Az Ur fog elöttek haladni, a hátvédetek meg Izrael Istene lesz" /Iz 52,12/. A két hely egybevetéséből nyilvánvalóan kiderül, hogy Jáhve dicsőségének a megnyilvánulása magát Jáhvét jelenti, aki népét oltalmazva vonul ki Babilonból, mint egykor Egyiptomból a felhő- és tűzoszlopban: "Az Ur nappal felhőoszlopban haladt elöttük, hogy mutassa az utat, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy világítson nekik. Így éjjel-nappal vonulhattak ... Akkor az Isten angyala, aki az izraeliták csapata előtt járt, megváltoztatta helyét és mögéjük vonult. A felhőoszlop eljött előlük, mögöttük ereszkedett le, s az egyiptomiak serege és az izraeliták tábora között helyezkedett el" /Kiv 13,21; 14,19-20a/.

Különös figyelmet érdemel az itt szereplő /Iz 40,5/ megnyilvánul -  $\int \int \int$  - ige, amelyik igen gazdag, de mégis konkrét jelentésű szó. Szövegünkben cselekvő-szenvedő /nifál/ alakban szerepel. Ezen a helyen /Iz 40,5/ legelvontabb, harmadik jelentésében áll, azaz, hogy Isten kinyilvánítja magát, vagyis megjelenik /Ter 35,7; 1Sám 2,27; 3,21; Iz 22,14; 1Sám 3,7; MTörv 10,1/. Azonban ezen a helyen is többet fejez ki, mint pusztán megjelenést, teofániát. Nemcsak a teofániában, hanem mindabban is, ami vele kapcsolatban történik, megnyilvánul az

Ur dicsősége. A  $\text{נָשָׂא}$  ige jelentésének ezt az árnyalatát azokkal a párhuzamos helyekkel tudjuk megvilágítani, ahol Jahve dicsősége már nem elsősorban teofániában nyilvánul meg, hanem az eseményekben, ahol Jahve dicsősége nem központi szereplője, kizárólagos központja az elbeszélésnek, hanem kísérlője, oltalmazója a kivonulóknak.

A 40,5-ben szereplő  $\text{נָשָׂא}$  ige ezt is jelenti, hiszen második, konkrétabb jelentése az, hogy valami megnyilvánul, ismertté válik /Iz 23,1; 53,1; 56,1; Ez 16,57; Oz 7,1; Péld 26, 26/. Az összes többi helyek ezt fejtik ki részletesebben, ahol Deutero-Izajás a dicsőség-  $\text{גִּלְגָּל}$  szót /Iz 42,8.12; 43,7.20; 48, 11/, vagy a dicsőül-  $\text{שָׁבַח}$  szót /Iz 44,23; 46,13; 49,3; 55,5/ használja. Azt viszont megfigyelhetjük ezeken a helyeken, hogy minél földibb, konkrétabb dologban nyilvánul meg Jahve dicsősége, annál nagyobb a veszélye annak, hogy ezt a dicsőséget a közvetítő egyre inkább magának tulajdonítsa, nem Istennek. "Ujjongjatok egek, mert az Ur végbevitte tettét; zengjetekek dalt örömtökbben földnek mélységei, énekeljetekek hegyek s te erdő, a fákkal egyetemben, mert az Ur megváltotta Jákobot, és dicsősége fölragyogott Izraelben" /Iz 44,23/. Hogy ez nem maradt veszélyes lehetőség, azt az Iz 49,3 mutatja, ahol az Izrael valószínűleg későbbi, csupán értelmező betoldás.<sup>71</sup> "A szolgálom vagy, Izrael, benned fogok megdicsőülni!" /Iz 49,3/.

Még közvetettebben nyilvánul meg Jahve dicsősége abban a paradicsomi környezetben, amivé a puszták fog válni az átvonulók előtt: "Azért örömmel vonultok majd ki, biztonságban vezet utatok. A hegyek és halmok örömujjongásban törnek ki előttetek, a mezőnek minden fája tapsol majd. Ciprusfenyő sarjad a tövisbokor helyett, és a bogáncs helyett mirtusz fakad. Az Ur dicsőségére -  $\text{אֲשִׁירָה}$  következik ez be mind, eltörölhetetlen örök jelöl" /Iz 55,12-13/. Ezeken a helyeken már említi a próféta Jahve dicsőségét. Egyedül a 43,20-ben jegyzi meg, hogy az állatvilág is dicsőíteni fogja Jahvét, mert vizet fakaszt népének a sivatagban.

A 40,5-ben szereplő megnyilvánul-<sup>71</sup>ige ezt az egész jelentésváltozást nyomon tudja követni. A legkonkrétabb, első jelentése az, hogy valaki lemeztelenítettik, meztelensége meglátszik /Kiv 20,26; Iz 47,3; 2Sám 6,20; Zsolt 18,16; Ez 13,14; Jób 38,17; Jer 13,22/.<sup>72</sup> Jáhveh dicsőségének a megnyilvánulását ez a jelentése adja vissza a legközvetettebben, a leginkább elrejtve a történelem eseményeibe. "Szállj le és ülj a porba Babilon szüzi leánya! ... Vesd le fátyladat, emeld föl hosszú ruhádat, fedd föl lábad szárát, s úgy gázolj át a folyókon. Vetközz meztelenre, hadd lássák szégyened. Mert bosszút akarok állni, és ettől nem tarthat vissza senki" /Iz 47,1a.2b,c.3/. Fönségesen komor háttér ez a néhány vers Jeruzsálem megdicsőüléséhez.<sup>73</sup> A pusztulás szégyene, mint az avult ruha foszlik le a városról: "Rázd le a port magadról; kelj föl, rabságot szenvedett Jeruzsálem! Old le nyakad bilincseit Sionnak fogoly leánya" /Iz 52,2/. A szabadulás örömét úgy ölti majd magára, mint a megbüntetett, de visszafogadott hitves /Iz 54,6-8/ menyasszonysága /49,18/ ékességeit: "Kelj föl, kelj föl, öltözz erődbe, Sion! Öltsd fel legszebb ruhádat, Jeruzsálem, te szent város! ... /Iz 52,1a,b/.

A próféta által azt mondja az Ur szája, hogy közvetlen teofániáját, de dicsőségének legközvetlenebb megnyilvánulását is "mindenek látni fogják" /Iz 40,5/. Könnyen átsiklik az ember ezen a néhány szón, pedig a Deutero Izajásnál szerplő Jáhve dicsőségének a legjellemzőbb vonását takarják. Ez a három szó önmagában elég megtévesztő, mert nem egyértelmű. Így akár egyfajta univerzális szemléletet is lehet mögötte keresni. Deutero Izajás igehirdetésének az egészében nézve azonban kiderül, hogy egy árnyalt, messzire vezető kérdéssel állunk szembe. "... ÉnekeljeteK hegyek, s te erdő, a fákkal egyetemben, mert az Ur megváltotta Jákobot, és dicsősége felragyogott Izraelben" - olvassuk Iz 44,23-ban.

Az Iz 46,13-ban viszont pontosan az ellenkezőjéről van szó: "... Szabadulást szerzek Sionnak, és dicsőséget adok Izraelnek". A két hely így egymás után azért ellentéte egymásnak,



mert ugyanaz a szabadulás az elsőben Jáhve dicsősége, míg a másodikban Izraelé, nem mintha azt Izrael magának tulajdonítaná. A két hely összhangját az Iz 55,5 teremti meg, de egyben továbblépést is jelent a 40,5-beli "mindenek látni fogják"-hoz képest: "Olyan nemzeteket hívsz majd meg, amelyeket nem ismertél, és olyanok sietnek hozzád, amelyek nem ismertek, az Urért, a te Istenedért, Izrael Szentjéért, aki majd megdicsőít" /Iz 55,5/. Jáhve dicsőségének a megnyilvánulását a kivonulásban /40,5/, népe megváltásában /44,23/, amikor majd visszatér Sionra /52,7-8/, és népe megdicsőülését /46,13/ mindenek látni fogják /40,5; 41,20; 43,9; 52,10/, és összegyűlnek hozzá a népek /45,20.22; 54,2-3; 55,5/.

Isten dicsősége tehát Izraelben és Jeruzsálemben, mint központban mutatkozik meg; az egész világ felfigyel rá, de nem marad közömbös, mert Jáhve dicsősége odavonzza őket.

Az Ur dicsőségének ez a centripetális jellege<sup>757</sup> az üdvtörténet további menetében bontakozott ki igazán, de hogy milyen irányban, azt Deutero Izajásnál még csak sejteni lehet: "Ezt mondja Isten, az Ur: Nézd, csak jelt adok kezemmel a népeknek, és intek zászlómmal a nemzeteknek. Erre ölükben hozzák vissza fiaidat, leányaidat meg a vállukon hozzák. Királyok táplálnak majd, és királynék lesznek a dajkáid. Földre borulva hódolnak előtted, s a lábad porát nyalják ..." /Iz 49,22-23/. A próféta idézett szavai erősen emlékeztetnek a későbbi nacionalista apokaliptika és a rabbinikus irodalom messiási elképzeléseire.

### 3. Küldetés - fény

Deutero Izajásnál azonban megtaláljuk a főntebb említett szemlélet ellenkezőjét is, és a kettő nála még kiegyenlítődik. A küldetés-fény gondolattal három helyen találkozunk Deutero Izajásnál.



"Én, az Ur, hivtalak meg igazságban, én fogtam meg a kezéd, és én formáltalak. Megtettelek a népnek szövetségül, és a nemzeteknek világosságul, hogy nyisd meg a vakok szemét, és szabadítsd ki a börtönből a foglyokat, és a tömlöcből azokat, akik a sötétségben ülnek" /Iz 42,6-7/. A 6. vers szerint Jáhve szolgája a népnek szövetségül lesz, a nemzeteknek pedig világosságul. Izrael és a nemzetek üdvtörténeti szempontból itt párhuzamosan állnak egymás mellett, de egymástól függetlenül. Kettejük üdvtörténeti viszonya sokkal egyértelműbben fogalmazódik meg az Iz 49,6-ban: "Kevés az, hogy szolgálom légy, s fölemeld Jákob törzseit, s visszatéritsd Izrael maradékát. Nézd, a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig". Izrael és a nemzetek úgy viszonylanak egymáshoz, mint a rész az egészhez, és Jáhve az egésznek az Istene. Itt szó sincs arról, hogy Izraelen keresztül jutna el az üdvösség a nemzetekhez. Jáhve szolgája egyenesen e nemzetekhez megy, és ez több, mint Izrael megváltása.<sup>76/</sup> Ez a rész világítja meg, hogy mit is jelent az Iz 42,7-ben a vakok szemének a megnyitása, a foglyok kiszabadítása és a sötétségben ülők kivezetése; nem szociális tevékenységet akarnak Jáhve szolgájának tulajdonítani, hanem kézzelfogható képekben írják le az üdvösség elterjedését. A fény ezeken a helyeken az igaz hit világosságát jelzi a nemzetek között: "Figyeljetek ide, nemzetek, hallgassatok rám, ti népek! Mert tőlem származik a törvény, és az én igazságom lesz a nemzetek világossága. Hamarosan elérkezik igazságosságom és szabadításom felragyog mint a fény, karom ítéletet tart a népeken; a szigetek bennem bizakodnak, és karom erejébe vetik reményüket" /Iz 51,4-5/. A nemzetek azonban nem tétlen befogadói ennek a fénynek, és nem is éri őket váratlanul, hanem vágyakoznak utána és biznak benne. A nemzeteknek ez a vágyakozása Jáhve szolgája világosságára a legnagyobb hatással volt a fény fogalmának az üdvtörténeti fejlődésére.<sup>77/</sup>

Deutero Izajásnál ez még ingyenes állítás, a bizonyítás viszont már túlmutat az ő működésén. Ragadjuk ki izelitőként a fejlődésnek egy villanásnyi szakaszát. A TM-ben még csak

a törvények és a parancsok אֲשֶׁר וְזֵרָה / szerepelnek a nemzetek világosságaként. Ez még csak az, amit Deutero Izajás úgy mondott, hogy "Tedd tágassá sátradbán a helyet, és hajlékod kárpitjait feszítsd ki bátran ... , mert kiterjedsz jobbra és balra, és nemzetséged hatalmába keríti a nemzeteket" /Iz 54, 2-3/. A jámbor zsidóság így is értette a prozelitizmust. A LXX-es fordításban viszont már azt olvassuk, hogy "Üdvözitésem felragyog, mint a fény ... a szigetek bennem bizakodnak, és karom erejébe vetik reményüket" /Iz 51,5/. Amikor a LXX-es ezt a helyet így fordította, akkor az Iz 49,6-ot és ezzel együtt a nemzetek vágyakozását fordította bele a héber szövegbe: "Kevés az, hogy szolgálom légy, s fölemeld Jákob törzseit, és visszatéritsd Izrael maradékát. Nézd, a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig".<sup>78</sup>

Ha az üdvösségnek, mint fénynek a szerepét összehasonlítjuk Jáhve dicsőségével, akkor világos előttünk, hogy a fény centrifugális, missziós erő az üdvtörténetben. Ennek a nyitottságnak a végső alapja Deutero Izajás egyetemes istenfogalma.<sup>79</sup> Az viszont, hogy ez nem vált nyersen nacionalista, prozelita nagyravágyássá /Iz 49,22-23; 54,3/, annak köszönhető, hogy ennek a fénynek a hordozója Jáhve szolgálja.<sup>80</sup> Az Iz 40,5-ben és a párhuzamos helyeken félreérthetetlen, hogy Isten dicsőségének a pogányokra való hatása Izraelre van alapozva, és Jeruzsálemhez, mint központhoz kötődik. Az üdvösség fénye viszont maga megy a nemzetek után egy külön személy közvetítésével /Iz 42,6; 49,6/.<sup>81</sup> Ez pedig Jáhve szolgálja, aki először olyan mélységekbe ereszkedik le, ahol már egy fénysugár sincs, hogy aztán innen fölemelkedve ő legyen a fény, az üdvösség közvetítője: "Igen kitepték őt az élők földjéből, és bűneink miatt halállal sujtották. A gonoszok közt adtak neki sirboltot ... Ugy tetszett az Urnak, hogy összetöri szenvedéssel. Ha odaadja életét engesztelő áldozatul: látni fogja utódait, hosszúra nyúl élete, és teljesül általa az Ur akarata. Majd ha véget ér lelkének gyötrelme, látni fogja a világosságot, és megelégedés tölti el. Szünetével sokakat megigazultakká tesz szolgálom,



mivel gonoszságait magára vállalta" /Iz 53,8-11/.<sup>82/</sup> Ezek után nehezen lehet kétségbe vonni, hogy Jáhve szolgájának szenvedése, küldetéstudata és az üdvösség fényét hordozó működése között elválaszthatatlan összefüggés van.<sup>83/</sup> Deutero Izajásnak ez a tanítása mindvégig hatástalan maradt a palesztinai vagy bárhol élő, de rabbinikus hatás alatt Jáhve dicsőségét Jeruzsálembe visszaváró zsidóságra. A fény - üdvösség - küldetés gondolatát az alexandriai hellénista zsidóság keltette életre, és a maga módján meg is valósította.

#### 4. Csalódás

Deutero Izajás egész működésén végighúzódik a nép bizalmatlanságával, kishitűségével való küzdelem /Iz 40,27; 41,10; 42,18-25; 43,1; 45,18-19; 50,1-3; 55,6-11/. A kegyetlen korholástól a gyöngéd vigasztalásig minden megtalálható ezekben a szavakban: "Süketek halljatok! Ti vakok, nézzetek ide és lássatok!" /Iz 42,18/; "Ne félj hát Jákob, te szegény féreg, te maroknyi Izrael. Magam vagyok a gyámolód - az Ur mondja ezt neked - Izrael Szentje, a te Megváltód" /Iz 41,14/. A próféta fáradhatatlan a vigasztalásban, mégis van olyan idő, amikor keserűen sóhajtott fel: "De én azt gondoltam: Hiába fáradtam, hasztalanul tékoztam erőmet. Ám igaz ügyem az Ur előtt van, és jutalmam Istenemnél" /Iz 49,4/.

Végül is minden kicsinyhitűség ellenére 538-ban az Ur karja győzött /Ezdr 5,14/. Hogy Deutero Izajás ezt még megértette-e, nem tudjuk biztosan. Mindenesetre az 52,11 félreérthetetlenül az Ezd 5,14-15-re utal: "El onnét, el onnét! Gyertek onnan, s ne érintsetek semmi tisztátalant. Vonuljatok ki közülük, s tisztuljatok meg, akik az Ur edényeit hordozzátok". Ezdrásnál pedig ezt olvassuk: "Az Isten házának arany és ezüst edényeit, amelyeket Nabukadnezár kihordatott a jeruzsálemi templomból, és Babilon templomába vitetett, Cirusz király kihozatta Babilon templomából és átadta egy Sesbaccár nevű embernek, akit kormányzó-

nak nevezett ki. Így szólt hozzá: "Vedd ezeket az edényeket, menj és vidd el őket a jeruzsálemi templomba" /Ezd 5,14-15/. A próféta egész működéséből azonban kivehető, hogy ő maga már nem jött vissza a hazatérőkkel. A kivonulók azonban azzal a boldog reménnyel a szívükben keltek útra, amit ő ébresztett és tartott életben: "Azért örömmel vonultok majd ki, biztonságban vezet útatok. A hegyek és halmok örömujjongásban törnek ki előttetek, és a mezőnek minden fája tapsol majd" /Iz 55,12/.

Jáhve terveiben azonban kifürkészhetetlenek. Izrael tudta ezt, de megdicsőülésük reménye elhomályosította előttük Istenük teljes, igazi arcát. Pedig ugyanaz a Deutero Izajás ezt is megmondta nekik: "Hiszen az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én útaim nem a ti útaitok - mondja az Ur. Igen, amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak az én útjaim a ti útjaitoknál, az én gondolataim a ti gondolataitoknál" /Iz 55,8-9/. A Sesbaccárral hazatértek csalódtak a próféta megváltást hirdető szavaiban. A csodálatos kivonulás nem ismétlődött meg, és hazájukban nagyobb szegénység és több rosszindulat fogadta őket, mint Babilonban /Ezd 3,3/.<sup>84/</sup> Az első nehézségek azonban még nem ábrándították ki a népet. Talán még emlékeztek prófétájuk szavaira: "Amint az eső és a hó lehull az égből és nem tér oda vissza, hanem megöntözi a földet, és termővé, gyümölcsözővé teszi, hogy magot adjon a magvetőnek és kenyeret az éhezőnek, éppen úgy lesz a szavammal is, amely ajkamról fakad. Nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi akaratomat, és eléri, amiért küldtem" /Iz 55,10-11/. A második templom alapjait 537 elején lerakják /Ezd 3,8; 5,13.16/ abban a tudatban, hogy Jáhve dicsősége majd visszatér Sionra /Iz 52,8/, az új templomba /Ez 43,2/.

### III. Az Ur dicsősége Sion-Jeruzsálem ujjaépítésében

#### 1. Az Ur lelkének fölKentje

Trito Izajás közvetlenül a fogságból való szabadulás után működött a Jeruzsálembe visszatértek között.<sup>85/</sup> Izajás könyvének harmadik részéből /56-66. f./ a 60-62. fejezetek a legegységesebbek. Ezt tartják Trito Izajás működése magjának, és ezt egyhangúan neki tulajdonítja a szakirodalom.<sup>86/</sup> Ez a három fejezet mutatja a legközvetlenebb rokonságot Deutero Izajással.<sup>87/</sup> A függés teljesen érthető a történelmi helyzetből. A két próféta működését talán csak pár év választja el egymástól. Azt lehet mondani, hogy felváltották egymást a prófétai szolgálatban. Amit Deutero Izajás ígért, annak a bekövetkeztét Trito Izajás idejében várja a nép. Trito Izajás nemcsak elődje szellemi örökségét vállalta, hanem mondanivalóját is nagyon gyakran Deutero Izajás szavaival fogalmazta meg. Ez a sokrétű, közvetlen kapcsolat a prófétai meghívásban is megnyilvánul.

"Az Ur lelke nyugszik rajtam, mert az Ur kent föl engem. Elküldött, hogy örömhirt vigyek a szegényeknek, és meggyógyítsam a megtört szivüeket. Hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadságot a börtönök lakóinak" /Iz 61,1/. Trito Izajás szavai teljesen eltérnek az Ószövetségben megszokott prófétai meghívásoktól. Itt tulajdonképpen nem is meghívásról van szó, hanem - bármilyen furcsán is hangzik -, bemutatkozásról. A próféta szavai, hogy "Az Ur lelke nyugszik rajtam, mert az Ur kent föl engem", nem tényleges élményről tudósítanak, hanem egy alkalmazással, egy üdvtörténeti szerep elvállalásával van dolgunk. Összehasonlításul állítsuk mellé az Iz 42,1-et: "Nézzétek, a szolgám, akit támogatok, a választottam, akiben kedvem telik. Kiárasztom rá lelkemet, hogy igazságot vigyen a nemzeteknek". Trito Izajás elvállalja ezt a szerepet, sajátmagára alkalmazza ezeket a szavakat. Mellesleg megjegyezhetjük, hogy a "Jáhve szolgálja" helyeknek ez az első egzegézise, és sokat elárul abból,



hogy a közvetlen kortársak kit értettek Jáhve szolgáján. Elsősorban egy személyt, mégpedig a népéért önmagát áldozó prófétát. Tritó Izajás elődje legnemesebb tanításával fogalmazza meg hivatását, amikor annak munkáját folytatva a közösség elé lép. A "bemutatkozás" utáni "program" azonban már sok és messzire vezető problémát takar.

Deutero Izajásnál kétszer is találkozunk azzal a gondolattal a 42. fejezet elején, hogy Jáhve szolgája elsősorban a nemzetekhez küldetik: "Kiárasztom rá lelkemet, hogy igazságot vigyen a nemzeteknek" /Iz 42,1b/. "Megtettelek a népnek szövetségül és a nemzeteknek világosságul" /Iz 42,6b/. Tritó Izajásnál teljesen hiányzik ez a gondolat. A bemutatkozásban ez abban nyilvánul meg, hogy hallgat róla, de a fejezet további verseiből aztán egyértelműen kiderül, hogy küldetését kizárólag Izraelre korlátozza. Egy naiv, de talán éppen naivságában kifejező hasonlattal élve, azt merném mondani, hogy amikor Tritó Izajás magára alkalmazza a Jáhve szolgájáról mondottakat, letöri Jáhve szolgájának a szárnyait, azaz egyetemes, üdvözítő küldetését.

Deutero Izajás következő szavait is magára alkalmazza, de ezeket is átértelmezi: "Megtettelek e népnek szövetségül, és a nemzeteknek világosságul, hogy nyisd meg a vakok szemét, és szabadítsd ki a börtönből a foglyokat, és a tömlöcből azokat, akik a sötétségben ülnek" /Iz 42,6b-7/. Deutero Izajásnál a 49, 6 és az 51,4-5 fényében egyértelműen kiderült, hogy a mindennapi élet nyomorúságainak megszűnése az üdvösség fényének az elterjedését jelenti az Iz 42,6-7-ben. Tritó Izajásnál viszont nagyon árnyalt, de mégis jelentős változáson mennek át ugyanezek a képek. Nála nem azonos, tehát nem cserélhető fel egymással a nyomorúság megszűnése az üdvösség fényének az elterjedésével, hanem az üdvösség a gyász és a nyomor megszűnéséből következik, ezért nála az üdvösség sokkal materiálisabb mint Deutero Izajásnál. Tritó Izajás szavaiból a szövegösszefüggésben ugyanis az derül ki, hogy tényleges nyomorról és gyászról van szó, amit neki az Ur kegyelmének esztendeje és bosszújának napja meghirdetésével kell feloldani. E jó hír megvalósulása lesz a megváltás:

"Fölépitik az ősi romokat, és ami már rég pusztulásnak indult, azt helyreállítják ... Megjutalmazom őket hűségemben, és örök szövetséget kötök velük" /Iz 61,4a.8b/. A próféta minden szavából a nehézségek, a kezdeti csalódások ellenére is, a hazatérés utáni első bizakodás lendületét érzi ki az ember.

Küldetésének leszűkítésén túl, az ujjaépítést meghirdető sorok után egy nagyon erős kontrasztot találunk Jáhve szolgálója deuteró-izajási, egyetemes küldetéséhez: "Idegenek állnak elő, és legeltetik nyájaidat. Szántóvetőid és vincellérjeid is más nemzetekből valók lesznek ... A nemzetek gazdagságát élvezitek majd, és kincseikkel ékesíthetitek magatokat" /Iz 61,5-6/. Ha szószerint értjük, ez a rész nagyon materiális, nacionalista elképzelést árul el a végidőről, de elhibázott lenne egy magasabb, lelkibb értelmet eleve kizárni.<sup>88/</sup> Azt azonban megállapíthatjuk, hogy Tritó Izajás egészében szemben áll Jáhve szolgálója fényhordozó szerepével. A 61,5-ben mondottak pedig egészen más lelkületről árulkodnak, mint az az öröm, amivel a választott nép a fogság előtt az ígéret földjét művelte, vagy ahogy a MTörv beszél a földműves munkáról /MTörv 11,13-15; 15,13-15; 28,12; 30,9/.<sup>89/</sup> Tritó Izajás azonban szentesíti ezt a materiális, önző lelkületet: "Az igaz élet tölgyeinek nevezik majd őket, akiket az Ur ültetett el, az ő dicsőségére" /Iz 61,3b/ - mondja a fejezet elején, majd a következő szavakkal zárja le ezt a részt: "Akik látják őket, elismerik majd, hogy ez az a nemzedék, amelyet megáldott az Ur" /Iz 61,9b/. Érdemes figyelni erre a lelkületre, mert az utókor nagyon fogékony lesz iránta. Egyoldalúan hibáztatni azonban igazságtalanság lenne, mert a remények mindig a konkrét helyzetből fakadnak, és magukon viselik annak a szükségnek a nyomait, amelyik szülte őket.

Az indító fejezet egy örömteljes bizakodástól ujjongó himnusszal zárul: "Ujjongó örömmel örülök az Urban, lelkem ujjong az én Istenemben, mert az üdvösség ruhájába öltöztetett, s az igaz élet köntösébe burkolt ... Mert amint a föld megtermi növényeit, és a kert kisarjasztja a veteményeket, úgy sarjasztja ki az Ur az igazságosságot és a magasztalást, minden nép szí-

ne előtt" /Iz 61,10-11/. Csodálatosan szép képekbe öltözteti a próféta az üdvösséget. Az ujjongó öröm mögött mérhetetlen biztonság és bizonyosság is van. A 61,11 a Ter 1,12-re emlékeztet: ahogy Isten teremtő szavára a föld kisarjasztotta a növényeket, ugyanolyan bizonyos, hogy "az Ur kisarjasztja az igazságosságot és a magasztalást, minden nép színe előtt". Ez a harsogó, biztos remény vezet át a 60. fejezet ragyogásába.

## 2. Sion - Jeruzsálem örömhirdetője

Ha igazán helyesen akarjuk magyarázni a 60. fejezet szavait, akkor be kell azt állítani a korabeli üdvtörténeti jelenbe.

Ezdrás könyvében találunk egy viszonylag kis terjedelmű, sok változáson átment, de mégis nagyon értékes tudósítást: "... Vedd ezeket az edényeket, menj és vidd el őket a jeruzsálemi templomba! Az Isten házát meg újra föl kell építeni a régi helyén. Erre ez a Sesbaccár eljött, és lerakta az Isten házának alapját Jeruzsálemben ... Amikor az építők lerakták az Ur templomának alapját, előálltak - papi öltözükkben, trombitával - a papok, Aszáf fiai, a leviták meg cintányérokka, hogy Dávidnak, Izrael királyának rendelése szerint dicsőítsék az Urat. Dicsőítő és hálaénekeket zengtek az Urnak, "mert jó, és szeretete örökké tart Izrael iránt". Az egész nép örömujjongásban tört ki, és magasztalták az Urat, mivel lerakták az Ur templomának alapját" /Ezd 5,15.16a; 3,10-11/.

A templom alapjának megvetése volt az az ünnep, amelyik a próféta ajkára csalta az örömteli ujjongás szavait. Ez volt hosszú és keserves reménytelen évtizedek után az első ünnep, ahol nem reményről, hanem beteljesedett örömről lehetett énekelni: "Kelj föl, ragyogj föl, mert elérkezett világosságod, és az Ur dicsősége fölragyogott fölötted. Mert még sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az Ur, és dicsősége megnyilvánul rajtad" /Iz 60,1-2/. Sok befe-



lyezett kijelentést találunk Trito Izajás szavaiban. Szinte egyetlen szava sem jövendölés, hanem valami nagyszerű jelennek a leírása. A szavak titkának nyitja a történelmi valóságban van: "A hetedik hónap első napjától kezdve mutattak be az Urnak égőáldozatot, bár az Ur templomának alapkövét még nem rakták le" /Ezd 3,6/. A földet borító sötétségben ~~w~~felragyogott egy fény, a jeruzsálemi igaz istentisztelet fénye. A nemzeteket továbbra is homály borítja, de Jeruzsálemben újra világít Jáhve áldozati oltárának a tüze. Ez az első, apró fénysugár a templom alapjainak a lerakásával dicsőséggé, világossággá erősödött.

Igy, a történelembe ágyazva Trito Izajás minden szava sokrétű, gazdag jelentést hordoz. Az első kiáltás - "Kelj föl!" - kitörése hív a szomorú fáradtságból, és Deutero Izajás örökszép szavaira emlékeztet: "Ébredj föl, ébredj föl, kelj föl Jeruzsálem! Te, aki megittad az Ur kezéből haragja poharát, a mámorító kehelyt fenékig üritetted" /Iz 51,17/. Néhány verssel odébb pedig ezt olvashatjuk: "Rázd le a port magadról; kelj föl, rabságot szenvedett Jeruzsálem! Oldd le nyakad bilincseit, Sionnak fogoly leánya" /Iz 52,2/. A második felkiáltás pedig - "világosodj meg!" - öröme hív. Ennek az igealaknak nincs párhuza- ma az Ószövetségben, hanem csak megfelelője akad a zsoltárok ké- réseiben: "Tekints rám, Uram, Istenem és hallgass meg! Adj vi- lágosságot szememnek  $\text{אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ}$ ", nehogy halálba szenderül- jem ..." /Zsolt 13,4/.<sup>90/</sup> Jeruzsálemnek ez a megvilágosodása Jáhve dicsőségéből /"Az Ur dicsősége fölragyogott fölötted -  $\text{וַיִּזְרַח אֱלֹהֵיךָ מִלְּפָנֶיךָ}$ ", sőt magából Jáhvéből fakad /"Jáhve fö- lötted ragyog- $\text{וַיִּזְרַח אֱלֹהֵיךָ מִלְּפָנֶיךָ}$ ".

Teljesen egyedülállóak azok az igék, amelyek Jáhve di- csőségének a megjelenését, illetve magának Jáhvének a jelenlé- tét írják le  $\text{וַיִּזְרַח אֱלֹהֵיךָ}$ . A  $\text{וַיִּזְרַח}$  ige tizennyolcszor fordul elő az Ószövetségben, és ebből kilencszer a Napra vonatkozik /Ter 32, 32; Kiv 22,2; 2Sám 23,4; 2Kir 3,22; Neh 3,17; Mal 3,20; Zsolt 104,22; Préd 1,5 - kétszer/, kétszer pedig a fényre /Iz 58,10; Zsolt 112,4/.<sup>91/</sup> A két utóbbi hely közül az Iz 58,10 az igazán

$\text{וַיִּזְרַח}$  - feljön, ~ ragyog

érdekes, mert itt is a homályt váltta fel a "déli verőfény" az- az a Nap fénye, mint ahogy az Iz 60,1-ben Jeruzsálem megvilágo- sodik Jáhve dicsősége illetve Jáhve jelenlététől. Tehát ezek a helyek is tulajdonképpen az előző kilenchez tartoznak. Tritó Izajás a 60. fejezet elején egyedülállóan írja le Jáhve dicső- ségének és magának Jáhvének a megnyilvánulását. Ezt a teofánia leírást általában úgy értékelik, hogy az Ószövetségben megszo- kott elemeket teljesen elfedi egy csillag feljöttének a képe.<sup>92/</sup> De ha igazán hüek akarunk lenni a  $\text{נִי}$  ige ószövetségi előfordu- lásaiból alkotott összképhez, akkor azt kell mondanunk, hogy a régi teofánialeírásokat nem egy csillag, hanem a Nap feljötté- nek a képe fűdi el. Az Iz 60,1-2-ben Jáhve dicsősége feljötté- nek a napfelkölte, "Jáhve fölötté ragyogásának" pedig a "déli verőfény" felel meg. Mindezek alapja azonban az újra felállí- tott égőáldozati oltár tüze és az új templom alapjának a lera- kása.

Az Iz 60,1-ben Jáhve dicsősége és a fény között egy sajátos párhuzam nyilvánul meg: Jáhve dicsőségének megjelenése egy fényjelenséghez, a napfeljöttéhez hasonlít - hatásában! -.<sup>93/</sup> Jáhve dicsőségét azonban nem mondja fénynek vagy világosságnak. A fény abban támad, az világosul meg, akinek Jáhve dicsősége meg- mutatja magát, aki fölött ott ragyog Jáhve. A fény, a megvilágo- sodás azonban az Ószövetségben mindig többet jelent, mint pusz- tán természetes jelenséget. Az egyben az üdvösség, a szabadulás tartozéka /Zsolt 27,1; 36,10; 56,14; 97,11/.<sup>94/</sup> Azzal, hogy Tri- to Izajásnál a régi epifánialeírásokból csak a fény maradt, Jáhve dicsősége és jelenléte szellemibbé vált; elvont, fokoza- tosan konkretizálódó jelentést kapott. Ennek az elvontabb ter- mészetnek felel meg az is, hogy Tritó Izajás, bár konkrét törté- nelmi körülmények között beszél, Jáhve dicsősége nem kapcsolja hozzá ezekhez a történelmi realitásokhoz.<sup>95/</sup> Tritó Izajás sza- vainak ez a nyitott elvontsága volt az egyik indító ok, hogy a 60. fejezet első verse, de a hozzákapcsolódó egész fejezet is, a nacionalista-apokaliptikus és a rabbinikus-messiási remények ősmintájává, állandóan visszatérő gondolatává lett.<sup>96/</sup>



"Az Iz 60,1-ben szereplő Jáhve dicsősége azonban nemcsak kultikus jelenlét vagy teofánia, hanem üdvözítő, vezető-oltalmazó jelenlét is /Kiv 3,14/. A dicsőség itt ugyanabban a jelentésben szerepel, mint más helyeken a reggel, azaz Isten üdvözítő, végidei belenyúlását jelenti a történelemben. Az egész kép fényel van tele, de mégsem oldódik ki a történelmi háttérből, ezért Tritó Izajás szemléletét nyugodtan lehet szellemi realizmusnak nevezni. A sötétben való vándorlás a valóság szimbóluma és a szimbólum valósága egyszerre".<sup>97/</sup>

Jáhve dicsőségének az üdvtörténeti hatásáról nagyon sokat mond Izrael és a nemzetek állapotának az egybevetése: "Mert még sötétség borítja a földet és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az UR, és dicsősége megnyilvánul rajtad. Népek jönnek világosságodhoz, és királyok a benned támadt fényességhez" /Iz 60,2-3/. A nemzeteket takaró sötétséget és homályt Jáhve üdvözítő, oltalmazó jelenlétéből lehet megérteni. A sötétség mindennek a hiánya, tehát valami negatívum. A nemzetek azért élnek homályban, mert kívül élnek azon a területen, ahol Jahve üdvözítő dicsősége hatékony.<sup>98/</sup> Jáhve dicsősége azonosul Izraellel, mint megnyilvánulása alanyával és hordozójával; a benne támadt fényesség egyben saját világossága is.

Felvetődik a kérdés, hogy mi a szerepe Jáhve dicsőségének Izrael és a nemzetek üdvtörténeti viszonyában. "Arra, hogy a dicsőségből fakadhat-e küldetés, nemmel kell felelnünk, ha a küldetést úgy értjük, hogy a nemzetek annak önálló címzettjei. Jáhve dicsősége egyedül Izraelé a jeruzsálemi templomban. A népeknek csak egy lehetőségük van: Jeruzsálemben kell jönniük, Izraelhez vagy Izraelbe kell csatlakozniuk, ha részesülni akarnak Jáhve dicsősége áldásaiban. A dicsőség fogalomban tehát van egy földrajzi központ, amivel össze van kötve. A dicsőség mint "tremendum et fascinosum" felkelti a figyelmet, és magához vonzza a nemzeteket. Itt felismerhető, hogy a későbbi prozelita judaizmus egy alapmotivumával állunk szembe, amelyik lényegesen különbözik a tényleges küldetés gondolatától; a térítés kívülről befelé, a nemzetektől Jeruzsálem felé irányul, míg a küldetés ennek ponto-



san a fordítottja".<sup>99/</sup> Tritó Izajásnak ezek a szavai azonban nemcsak a prozelitizmus dajkái voltak, hanem eszaktologikus távlatot is kölcsönöztek ennek a hamis magatartásnak. A nemzetek megtérése Izraelhez a zsidó eszkatológia egyik legerősebb korlátjává nőtte ki magát.

Ezek után jogos a következtetés, hogy a dicsőség szorosán összefügg a térítéssel, a fény pedig a küldetéssel. Ez most még csak kettősség, a hellénista judaizmusban és a rabbinikus zsidóságban fejlődik ellentétes üdvtörténeti erővé. Ez azonban nem lett volna szükségszerű. Az Ószövetségben ugyanis kétféle fény szerepel. Az egyik a világban található természetes fény, amelyik teremtményi kiválóságánál fogva /Ter 1,3-5/ alkalmas szimbóluma az üdvösségnek, megvilágosodásnak és a küldetésnek. A másik fény Isten személyes megjelenésének a kísérője és megnyilatkozása. Ez a kabódfény feltétlen, erős hatással van az emberre. A kabódfény üdvözítő hatásában és a természetes fény üdvösséget szimbolizáló alkalmasságában érintkezik a kettő egymással, mert Isten, aki mindkét fény mögött áll, ugyanaz. Az Ószövetségben azonban még nincs nyilvánvaló összefüggés a kettő között. A kettő viszonyának a rendezésére két törekvést találunk. A hellénista zsidóság vállalja a küldetést, de az üdvösséget úgy akarja elvinni a föld határáig, hogy mindenkit zsidóvá akar tenni. "A konkrét történelmi körülmények között azonban ez nem agresszív, egyetemes prozelitizmus kibontakozásához vezetett, hanem éppen abszolút, idealista voltánál fogva a küldetés és a térítés lassú fellazulásához".<sup>100/</sup> A rabbinikus palesztinai zsidóság viszont igyekezett azonosítani egymással a kabódfényt és a természetes fény szimbolikus jelentését a dicsőség javára, hogy ezzel igazolhassa merev álláspontját a nemzetekkel szemben.

A népek Jeruzsálembe özönlésének azonban van egy más jelentése is. "Hordozd körül tekintetedet és lásd: mind egybegyűlnek és idejönnek hozzád; Fiaid messze távolból érkeznek, s a lányaidat ölkben hozzák" /Iz 60,4/. Jáhve dicsőségének és Jeruzsálem megvilágosodásának a leírásába nincs beleillesztve

a Babilonból való kivonulás. E mögött a hallgatás mögött egy ellentmondásos időszak áll. Az csak egy töredék volt, egy vékony erecske, akik Cirusz ediktuma után hazatértek. Ebben ugyan nem mutatkozott meg Jáhve dicsősége, de a remény nem halt ki. Az igazi dicsőséget a nemzetek odasereglése, és a szórványban élő zsidók hazatérése jelenti.<sup>101/</sup> Az Iz 49,18-22-re emlékeztetnek Tritó Izajás előbb idézett szavai, de nála már egy kis elégedetlenség bujkál bennük. Elsőnek e nemzeteket említi, mint ha azt akarná sugalni, hogy a pogányok fogékonyabbak Jáhve szavára, mint Izrael. Deutero Izajásnál a nemzetek szolgaként hozzák Izrael fiait és leányait, itt viszont inkább azt érzi az ember, hogy Izrael késedelmes szívű fiait a nemzeteknek kell visszatéríteni Jeruzsálembe.<sup>102/</sup>

A fejezet további része sajátosan nacionalista eszkatológiáról tanuskodik. De talán itt is segítséget jelent a jobb megértéshez, ha megpróbáljuk beállítani ezeket a szavakat a legvalószínűbb történelmi háttérbe. "Sok idős pap, levita és családfő, aki még saját szemével látta az első házat, hangosan zokogott, mások pedig örömujjongásban törtek ki. Nem lehetett megkülönböztetni az örömkialtásokat a nép zokogásától ..." /Ezd 3, 12-13/. A próféta önző, nacionalista igéretei tehát nem az elbizakodottságból fakadnak, hanem vigasztalásul akarnak szolgálni a régi dicsőség és a jelen szomorúság fölött siróknak. Menti a prófétát, hogy amilyen a bánat, olyan a vigasztalás. A történelmi körülményekből fakad, hogy ilyen kézzelfogható javakkal és a környezettel ellenséges hangnemben vigasztalja Tritó Izajás a népet. A hívő, Jáhvében reménykedő ember minden bajában Istennéhez fordul. Ezek a számunkra földhözragadt vágyak ilyen nagy hit fényében a Jáhvéba vetett feltétlen bizalom megnyilvánulásai.

Ugyanez azonban nem szolgál mentségül az utókornak, amikor a messiási-eszkatologikus reményeit ezeknek a képeknek a segítségével fejezte ki. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a próféták tanításából ez a korhoz kötött, kizárólagos, evilági messianizmus élt tovább a legszivósabban az apokaliptikus irodalomban és a rabbinikus teológiában. Ez azonban alapos félreismerése volt

a próféták és maga Trito Izajás szándékának. Trito Izajás ugyanis maga ad ennek e korhoz kötött vigasztalásnak eszkatologikus távlatot és pozitív üdvtörténeti jelentést: "... Fejedelmeddé a békességet teszem, és kormányzóddá az igazságot ... Olyan hajtás ez, melyet az Ur ültetett; kezem munkája, amelyet szépnek teremtettem" /Iz 60,17c.20b/.

A kezdődő apokaliptikus irodalom viszont, amelyik kezdetben csak bővítgetve értelmezte a korábbi prófétai szövegeket, jól ismerte fel a kinyilatkoztatás szándékát.<sup>103/</sup> Trito Izajás eszkatologikus jelentésű szavait kozmikus méretűvé fejlesztették, és újra felvették az első versekben még csak burkoltan jelentkező Jáhve - fény párhuzamot: "Nem a Nap szolgál majd neked nappali fényvel, és nem a holdfény ragyog neked, mert az Ur lesz örökkétartó világosságod, Istened lesz a fényességed. A Napod nem nyugszik le soha, sem a Holdad meg nem fogyatkozik, mert az Ur lesz örökkétartó világosságod ..." /Iz 60,19-20/. "Itt nem arról van szó, hogy a Nap és a Hold hogyan fognak viselkedni a végidőben, hanem hogy az éjszaka és a sötétség meg fog szünni. Az éjjel sötétje nem fogja feloldani a nappali világosságot, és a Hold nélkül is megszűnnek majd a sötét éjjelek. A fény és a sötétség váltakozását legyőzi Isten soha meg nem szűnő világossága. A jelen világ fényforrásai a jót jelképezik, de nemcsak szimbolizálják Isten tervét, hanem a teremtés révén részesei is annak. Éppen az által teljeseznek be, hogy az igazi fény a maga teljességében, Isten üdvözítő megjelenésében, jelen lesz".<sup>104/</sup>

Az Izajás 60. fejezete kitűnő példája "Jáhve dicsősége" üdvtörténeti jelentésváltozásának. Az első két versben Jáhve dicsősége és Jáhve maga a zsoltárokból ismert egy-egy költői formában fordul elő. Az első versben Jáhve dicsősége egy haladó gondolatritmusban - szintetikus "parallellismus membrorum"-ban - fordul elő. Jáhve maga pedig a második versben egy ellentétes gondolatritmusban.<sup>105/</sup> A zárt költői formából mint egy szillogizmusból következik, hogy Jáhve dicsősége és Jáhve maga azonosak egymással, mert mindkettőből ugyanaz következik, Jeruzsálem megvilágosodása, és mindkettő feljöttére, illetve felra-



gyogására a Nap feljötteére használatos ige szerepel. Ebből viszont közvetve, illetve a gondolatritmus szimbolikus nyelvén az következik, hogy Jáhve dicsősége és Jáhve maga is olyan, mint a Nap. Szerencsére nem kell bizonytalanul tapogatózni, hogy mi lesz a fejlődés iránya, mert erre a későbbi apokaliptikus kiegészítés megadja a feleletet: a Jáhve - Nap párhuzam az idők folyamán minden lehetőségében kibontakozik. Különösen a kései rabbinikus irodalomban Jáhve dicsőségéről szívesen beszélnek úgy, mint a Nap ragyogásáról, fényudvaráról /Chullin 60<sup>a</sup>, Targ. jer. I; Kiv 33,11; Targ. John. Ez 43,2/.<sup>106</sup>/ Nem túlozunk, ha ebben a fejlődésben különösen fontos szerepet tulajdonítunk az Iz 60, 1-2-nek, sőt kiindulásnak tekintjük. Természetesen meg kell jegyezni, hogy ez a két vers hatása<sup>t</sup>/nagyraészt a szövegekörnyezetének köszönheti. A dicsőséghez kapcsolódó prozelita lelkület és a nacionalista-evilági messianizmus tette ezt a fejezetet a judaista eszkatológia mintájává. Mint rész, a trito-izajási Jáhve dicsősége ábrázolás azonban történeti nyitottságánál és szellemi természeténél fogva maga is alkalmas volt a judaizmus egyre elvontabb istenfogalmának a kifejezésére.

### 3. "Buzgóság emészt a te házadért ..." /Zsolt 69,10/

Az a csalódott bizonytalanság, ami már a 60. fejezet sorai között is megtalálható, a 62. fejezetben világosan felismerhető. A változás okáról Ezdrás könyve tudósít bennünket. A 3. fejezetben elmondja, hogy a szamariaiak is részt akartak venni a templom építésében, de a hazatértek vezetői visszautasították őket, "Ezért a föld népe arra törekedett, hogy elkedvetlenitse Juda népét, és elvegye bátorságukat az építkezéstől" /Ezd 3,4/. Tritó Izajás ebben a fejezetben az elkedvetlenedés és az elbátortalanodás ellen veszi fel a harcot. "Sion miatt nem hallgathatok, és Jeruzsálem miatt nem nyugszom, míg föl nem ragyog igazsága, mint a hajnal, és szabadulása, mint a fáklya nem tűnődököl" /Iz 62,1/. A próféta szavaiból, és az egész fejezet hangneméből az Ezdrás könyvéből megismert külső, objektív nehézsé-

gekre lehet következtetni. Amikor ugyanis később már csak a nép tunyaságán múltott a templom építésének az elhúzódása, Aggeus nagyon keményen és minden takargatás nélkül felfedi azt /Ag 1.f./. Hogy nem a nép lanyhasága hátráltatja az építkezést, az Trito Izajásnál abból is látszik, ahogy kéri Jáhve segítségét: "Falaidra Jeruzsálem öröket állítottam, sem éjjel, sem nappal nem hallgathatnak. Ti, akik az Urat emlékeztetitek, sose nyugodhattok. Ne hagyjatok nyugtot neki, míg Jeruzsálemet föl nem építi és dicsőségessé nem teszi a földön" /Iz 62,6-7/. Első pillanatra szokatlan ez a nyers, követelőző hang. A szokatlan forma alatt azonban mérhetetlen bizalom rejtőzik. Olyan történelmi erők mozdulnak meg, és akadályozzák a munkát, amelyekkel szemben Izrael ereje tehetetlen /Ezd 4,17-23/. A próféta ebben az emberileg kilátástalan helyzetben Jáhve ígéreteivel biztatja az "öröket" a fáradhatatlan, emlékeztető könyörgésre.

Ez a bizalom azonban nem csak Jahve ígéretein alapul, hanem azon a biztos tudaton is, hogy Jeruzsálem fölépítésében Isten dicsősége nyilvánul meg: "... Jeruzsálem miatt nem nyugszom, míg föl nem ragyog igazsága, mint a hajnal, és szabadulása, mint a fáklya nem tündököl. Meglátják majd a népek igazságodat, és a királyok dicsőségedet" /Iz 62,1-2/. Ezekben a versekben következetesen Jeruzsálem dicsőségéről, igazságáról, szabadulásáról van szó. Jeruzsálem dicsősége, megigazulása és szabadulása azonban Jáhve, mert mindezt ő hozza el, az ő jelenlétéből fakad. Erre utal az is, hogy - különösen szerkezetében - az Iz 62,1-2 erősen emlékeztet Iz 60,1-3-ra.<sup>107/</sup> Jeruzsálem dicsősége, igazsága és Jáhve dicsősége kapcsolatában azonban nem szabad túlzásokba esnünk. Az idő folyamán a kettő egyre távolabb kerül egymástól, és bizony a fejlődés afelé mutat, hogy amikor valamiről úgy beszélnek, hogy megnyilvánul benne Jáhve dicsősége, ott nem burkolt teofániát, hanem önigazolást kell keresni. Kisértetiesen emlékeztet ez a lelkület az "Isten nagyobb dicsőségére" kifejezésre. Erről a szemléletváltásról tanuskodik Iz 62,3: "A dicsőség koronája leszel az Ur kezében, királyi fejdisz Istened kezében". A 60,1-2-ben még Jáhve jelen-

ti Jeruzsálem dicsőségét, itt viszont Jeruzsálem Isten dicsősége, vagy legalább is emeli azt, mint a királyét a korona. Egy csodálatos ékszer a város, amelyben Jahve kedvét találja. A "dicsőség koronája" kifejezésben nem a kabód szerepel, hanem a  $\lambda\eta\chi\theta\lambda$  a  $\eta\chi\theta$  ige származéka, ami Trito Izajás legkedveltebb szava a dicsőség jelzésére /Iz 60,7.19; 62,3; 63,12.14.15; 64,10/. De míg a kabód a tartalomtól fakadó fontosságot, méltóságot, jelentőséget, elismerést, dicsőséget jelenti, addig a  $\eta\chi\theta$  és származékai a kinézetből, formából, diszítetttségből fakadó látványos pompát, ragyogást fejezik ki. Elgondolkodtató, hogy Jeruzsálem "csak" diszül, büszkeségül szolgál Istennek, ha azt a "csakot" a próféta nem is mondja ki.<sup>108/</sup>

A fejezet egy nagyon érdekes képpel zárul. "Vonuljatok ki, vonuljatok ki a kapukon! Tegyétek népemnek járhatóvá az utat, egyengessétek el az ösvényt, szedjétek föl róla a követ. Emeljétek zászlót a népeknek ... Nézd, eljön Szabadító... " /Iz 62,10-11/. Egyaránt emlékeztet az Iz 40,3-5; 49,22; 60,4-re. Az utat azonban nem a pusztában építik, és nem Jeruzsálembe vezet, hanem Jeruzsálemből indul ki, és a távolban lévőknél készül. A szórványban élők és a Szabadító visszavárásáról tanuskodnak ezek a szavak.

A remény a csalódásból, ha más formában is, de újjászületett és élt tovább. A történelmi események azonban egy időre látszólag kiölték a remény utolsó csiráját is.

#### 4. Izrael önvizsgálata

"Tanácsosokat béreltek föl ellenük, és tervüket Cirusnak, a perzsák királyának egész idejében hátráltatták, egészen Dáriusnak, a perzsák királyának uralkodásáig ... Félbeszakadtak tehát Isten háza munkálatai Jeruzsálemben, s úgy is maradtak Dáriusnak, a perzsák király uralkodásának második esztendejéig" /Ezd 4,5.24/.





Az építkezés elkezdése /537/ és Dárius uralkodásának második esztendeje között /520/ tizenhét év telt el reménytelen várakozásban. Az ellenséges környezet terrorja mellett természeti csapások is sujtották a népet. Aggeus próféta Jáhve büntetéseként beszél ennek a tizenhét évnek minden megpróbáltatásáról /Ag 1,9-11; 2,15-19/. Ebben a helyzetben Izraelnek lehetetlen volt kitérni a kérdés elől, hogy miért nem teljesedtek be Deutero Izajás jóvendölései. H.J. Kraus a "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" c. folyóirat 1966/4-es számában egy teljességre törekvő cikkben feldolgozta ezt az egész üdvtörténeti helyzetet. Egész elképzelését meghatározza, hogy az Iz 60-62. fejezetén kívül a csalódást tükröző trito-izajási szövegeket mind a templom felépítése utánra helyezi. Deutero Izajás, Tritó Izajás, Aggeus és Zakariás jóvendöléseit Jáhve dicsőségének a megjelenéséről és az üdvösség bekövetkezéséről egy töretlen iveléssel vezeti a második templom fölszenteléséig, ahol elmaradt a várt teofánia és a világ meghirdetett átalakulása, ezért egy nagyon mély csalódás következett be. Ezt az állapotot tükrözik Tritó Izajás és Malakiás szövegei. Tritó Izajásnál azokat a szövegeket, amelyek Jeruzsálem romjai fölött siránkoznak /Iz 58,12; 63,18-19; 64,9-11/, a fog-ság elejére teszi. Ezzel a szemlélettel nem áll egyedül a szakirodalomban.<sup>109/</sup> Munkájának azonban minden értéke mellett van egy hibája. Az eszkatologikus reménységben, amit ő töretlenül vezet Deutero Izajástól a második templom fölszenteléséig tizenhét év van, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni, de össze sem lehet téveszteni a templom fölszentelésétől /515/ Nehemiás működéséig /445-43/ eltelt idővel. 537 és 515 között csalódottságról lehet csak beszélni, amiben mindig van remény. Erre a lelkiállapotrara vet fényt az Iz 58,3: "Miért bőjtölünk, ha nem látod meg, és miért sanyargatjuk magunkat, ha nem veszed észre?" Ezekből a szavakból az tűnik ki, hogy valamiért bőjtölnek, de lankad a kitartás, egyre nehezebb bizni. A Zak 7,3-ban ugyanezzel a kérdéssel találkozunk, de mennyire más formában: "Kell-e nekem az ötödik hónapban gyászolnom és bőjtölnöm, amint már szá-

mos esztendeje megtettem?" A kérdés a templom építésének a befejezése előtt két évvel hangzott el, és az értelme körülbelül az, hogy kell-e még nekem bőjtölnöm, amikor nemsokára eltűnnek a romok, amit gyászoltunk. Malakiás prófétánál pedig, a templom felépítése után ezt olvassuk: "Értelmetlen dolog az Urat szolgálni, és mi haszna annak, hogy megtartottuk parancsait, és bűnbánatban jártunk a seregek Urának színe előtt?" /Mal 3,14/. Lehetetlen elsiklani afölött, hogy mekkora különbség van a Tritó Izajásnál olvasható kérdésben levő csalódottság, és a Malakiástól idézett kérdésben lévő kiábrándultság között.

De ugyanerre az eredményre jutunk, ha összevetjük a három kérdésre adott válaszokat. Tritó Izajás azt válaszolja, hogy a formális bőjtöt tegyék tökéletessé a szív jóságából fakadó tettekkel, és "akkor majd fölragyog világosságod, mint a hajnal ... Előtted halad majd igazságod és az Ur dicsősége lesz a hátvéded" /Iz 58,8/. Zakariás azt válaszolja a feltett kérdésre, hogy "a negyedik hónap bőjtje, a hetedik hónap bőjtje, és a tizedik hónap bőjtje Juda háza számára vidámságot, örömet és kellemes ünnepet fog jelenteni" /Zak 8,19/. Tehát ahogy megszűnik az a veszteség, szenvedés és pusztítás, amire bőjttel emlékeznek, az illető emléknap vidám, <sup>szűg</sup>öröm, kellemes ünnep lesz Juda házában. Azaz ha felépül a templom, akkor a templom pusztulásának a napja nem bőjt, hanem az ujjaépítés ünnepe lesz. Malakiás viszont már semmivel nem tud lelket verni a kiábrándultakba, csak "azzal a nappal", amikor az ítéleten végleg eldőlt a jók és a gonoszok sorsa: "Azon a napon, amelyet készítetek - mondja a seregek Ura - ... Akkor ismét meglátjátok, mi a különbség az igaz és a gonosz között, mennyire más, ha valaki az Istent szolgálja, és ha nem" /Mal 3,17-18/.

A csalódást és a kiábrándultságot a templom felszentelése felismerhetően választja el egymástól. A Tritó Izajásnál található, csalódást tükröző szövegek közül csak egyre mondhatjuk valamelyes bizonyossággal, hogy a templom fölépülte utánra is tehető /Iz 56,9-57,5/, mert rokon az Ezd 9-10 és a Neh 5,1-9,37-ben leírt helyzettel.<sup>110</sup> Az Iz 58,1-12-re csak annyit

mondhatunk, hogy 587-445/43 között volt időszak. Az elmondottakból azonban világos, hogy a fogság után a prófétai eszkatológia sorsa egy hosszú, bonyolult folyamatban dőlt el, amit nem lehet leegyszerűsíteni. Ezen okulva, Tritó Izajás csalódást tükröző szövegeit - elismerve és fenntartva időszakosságukat a templom fölszentelése utáni időben is -, a templom építésének megszakadása és újakezdése között próbáljuk megvizsgálni.

1/ "Bűneitek fedik el arcát előletek ..." /Iz 59,2/

Amikor a nehézségek megtörték a nép minden reményét, és tétlen megadásra, várakozásra kényszerült, megpróbált számot vetni sorsával. Hogy milyen eredménnyel járt ez az önvizsgálat, az kiderül a próféta szavaiból: "Nem! Nem rövid az Ur keze; meg tudna szabadítani, s a füle sem süket a hallásra. Nem, hanem a ti gonoszságaitok ütöttek szakadékot köztetek és Istenetek között. Bűneitek fedik el arcát előletek" /Iz 59,1-2/. A próféta szavai világosak és egyértelműek. Most ébred rá Izrael, hogy mennyire csalóka gondolat volt az, hogy a fogságban letöltötték mindazt a büntetést, amit a régi próféták megígértek. Vereségük láttán ártatlanságuk teljes tudatában megállapítják, hogy <sup>más</sup> hiba nem lehet, minthogy Jáhve gyengébb, mint a környező népek fegyveres ereje. Ezt a téves önelégültséget rombolja le Tritó Izajás. Utolérhetetlenül szemléletes képekkel írja le a korabeli lelkiállapotot: "Világosságra várunk, s ime sötétség van; fényességre, és mégis homályban járunk. Mint a vakok tapogatjuk a falat, és bukdácsolunk, mint akiknek nincsen szemük. Megbotlunk délben, mintha szürkület volna, homályban lakunk, mint a holtak. Morgunk, mint a medve mindnyájan, és nyögve búgunk, mint a galamb" /Iz 59,9b-11a/. A leírásból világosan kiderül, hogy mindaz, amit vártak, legtökéletesebben a fény és a világosság fejezi ki, elvetettségüket pedig a sötét, a homály, a vakság és a szürkület érzékelteti. A fény-sötétség ennyire hangsúlyos és árnyalt szembeállítására mutatja, hogy a próféta itt a 60,1-2-ben ünnepeltek elvesztésén, és az akkor reméltek meghi-



sulásán siránkozik. Az a fény, amit Jáhve dicsősége jelentett Jeruzsálem fölött a naponkénti áldozatban és a templom alapvetésében, a nép bünei miatt /Iz 57,17/ beleveszett a környező nemzetek homályába. Jeruzsálemet újra sötétség borítja, Izrael pedig olyan, mint a botladozó vak, vagy a barlangjában morgó medve.

A fejezet utolsó mondata a legmegrendítőbb. A bűnök sorjázása után a próféta a régi teofániák képeivel biztatja a homályban botladozó népet, és biztatását ezzel zárja: "Mégis - vagy de - eljön Sionnak a Szabadító azoknak, akik Jákobból megtérnek gonoszságukból-וְיָשׁוּבְךָ יְהוָה וְיִשְׁכֵּן בְּיִשְׂרָאֵל" /Iz 59,20/.<sup>111/</sup> Itt a legmélyebb a csalódás, de a legerősebb a bizalom is Jáhve eljövételét illetően. A csalódás és a remény számunkra elképzelhetetlen kettősségét jól érzékeltetik a próféta szavai: "Várjuk ugyanis a jogot, de nem közelit, a szabadulást, de távol marad tőlünk" /Iz 59,11b/.<sup>112/</sup>

2/ "Én a magasságban, a szent helyen lakom, de a megtört és alázatos szívűekkel is ott vagyok" /Iz 57,15/

Akik elismerték büneiket és élt bennük a Jáhve ígéreteibe vetett remény, azok nem elégedtek meg a várakozással, hanem keresték Isten közelségét. Ezekre a próbálkozásokra válaszol a próféta: "Mert ezt mondja a Fölséges, aki az örökkévalóságban lakik, és akinek Szent a neve: Én a magasságban, a szent helyen lakom, de a megtört és alázatos szívűekkel is ott vagyok, hogy új életet adjak az alázatos lelkeknek, és új életre keltssem a megtört szívűeket" /Iz 57,15/. Más helyen pedig a következőt olvashatjuk: "Ó, bárcsak széttépnéd az eget és leszálnál ... /Iz 63,19b/. Ugyanezt a gondolatot találjuk meg az Iz 66,1-2-ben, csak a templommal kapcsolatban, és sokkal élesebb megfogalmazásban: "Ezt mondja az UR: Mivel az ég a trónusom, és a föld a lábam zsámolya, miféle házat építhetnétek nekem, milyen helyet nyugvóhelyemül? Hiszen mindezt az én kezem alkotta, így mind az enyém! - mondja az Ur. Tekintetem azokon pihen, akik alázatosak és megtört szívűek, és akik remegve félik a szavam" /Iz 66,1-2/.

Az a dinamikus-eszkatologikus szemlélet, amelyik Deutero Izajás szövegeiben élt Jáhvének a Sionon megvalósuló királyságáról /Iz 52,7-10/, Trito Izajásnál statikus-transzcendens jelleget ölt. Jáhve mint az égben trónoló, világfeletti, távoli Isten lesz a hit "tárgya" /3Mak 2,14; Apk Abr 25,5/. Jáhve távolabb került Izraeltől. Nem halad népe előtt vezetve és mögöttük oltalmazón, nem ragyog dicsősége Jeruzsálem fölött. Izraelben csak segítségével van jelen a megtörték és az alázatosak között.<sup>113/</sup>

Azonban Trito Izajásnál magánál már megfigyelhető, hogy ez a szemlélet is hogyan vált fokozatosan egyre elvontabbá. Az Iz 57,15-ben még ezt olvassuk: "Én a magasságban, a szent helyen lakom, de a megtört és alázatos szívűekkel is ott vagyok." Az Iz 66,2-ben pedig már ez áll: "Tekintetem azokon pihen, akik alázatosak és megtört szívűek ...". Ez utóbbi az előbbi kettősségét feloldja, de úgy, hogy feláldozza a személyes "Jelen Lét" /Kiv 3,14/ utolsó maradványát is. Jáhve mennyei trónjáról csak tekint, figyel az alázatosak és a megtört szívűek sorsára. Ez a transzcendentizálódási folyamat a rabbinikus irodalomban tetőződik, ahol a nyelvi kifejezésforma érzékelteti igen szemléletesen az istenfogalom elvontságát. Isten nevét egyáltalán nem mondják ki, csak végtelenül elvont és áttételes körülírásokban beszélnek róla.

3/ "Törd össze a jogtalan bilincseket, és old meg az iga köteleit" /Iz 58,6/

A nép azonban érezte, hogy ez a kettősség nem lehet végleges formája Jahvéval való kapcsolatának: "Mert hiszen napról napra keresnek, és szeretnék megismerni útjaimat ... Igaz ítéletet követelnek tőlem, és Isten közelségét óhajtják: Miért bőjtölünk, ha nem látod meg, és miért sanyargatjuk magunkat, ha nem veszed észre?" /Iz 58,2a,c-3a/. Az elégedetlenségen túl a nép megpróbálta keresni Istenét, de rossz utat választott. A próféta rábeszéli és ráébreszti a népet tévedésére, és megmutatja a helyes utat: "Törd össze a jogtalan bilincseket, és old meg

az iga köteleit. Bocsásd szabadon az elnyomottakat, törj össze minden igát. Törd meg az éhezőnek kenyeredet, és fogadd be házádba a hajléktalan szegényt. Ha mezitelent láatsz, öltöztess föl, és ne fordulj el embertársaid elől. Akkor majd felragyog világosságod, mint a hajnal ... Akkor ha szólítod, az Ur válaszol, könyörgő szavadra így felel: Nézd, itt vagyok!" /Iz 58, 6b,c-8a.9a/. Trito Izajás szavai végtelenül egyszerűek, félreérthetetlenek, mégis átfogják az egész szövetséget Jáhve és Izrael között. Megdöbbeníti az embert, hogy mennyire gyakorlati és kézzelfogható a két főparancs elválaszthatatlan egysége: "Szeresd Uradat, Istenedet szived, lelked mélyéből, minden erőddel!" /MTörv 6,5/; "Szeresd embertársadat, mint magadat!" /Lev 19,18/. Az Ószövetségben ez a két parancs nagyon távolról indult el egymás felé, és sokszor nagyon eltávolodott egymástól /Jer 7.f./. Jáhve mindig kegyetlenül megbüntette a népet ezért a képmutatásért, és elrejtette arcát előlük. Trito Izajás is ebben látja a szakadék okát Jáhve és Izrael között /59,2/, és a megoldást abban látja, hogy a kettőt elválaszthatatlanul összekapcsolja egymással. Majd ha méltóan tudják egymást szeretni Izrael fiai, akkor jön el Istenük, hogy beteljesedjen szabadítása a béke szövetségében: "Igen, mint egy elhagyott és bánkódó lelkű asszonyt, visszahív az Ur. Mert eltaszithatja-e valaki ifjúkori feleségét? ... Mert a hegyek megindulhatnak, és megrendülhetnek a halmok, de az én szeretetem nem hagy el soha és a veled kötött békeszövetségem nem inog meg" /Iz 54,6.10/.

4/ "Ó, bárcsak széttépnéd az eget és leszállnál ..."  
/Iz 63,19/

Jáhve eljövételéről három elképzelést találunk Trito Izajásnál. Ezek az elképzelések az idő előhaladtával Jáhve szabadító megjelenéséből egyre inkább átalakulnak az ítéletet tartó király félelmetes győzelmévé, ami az igazaknak üdvöt, a bűnösöknek pedig kegyetlen pusztulást hoz.



a/ A 63,7-64,11-ben lévő csodálatos bünbánati zsol-  
tárban található, Jáhve eljövételéről szóló hely áll időben a  
legközelebb a templomépítés abbamaradásához. Az egész szöveg-  
környezeten érezhető a még eleven megszegyenülés fölötti keserű-  
ség: "Szent városaidat lerombolták, Sion pusztává lett, Je-  
ruszalemm elhagyottá, a ház, mely szentélyünk és dicsőségünk volt,  
ahol atyáink dicsőítettek, lángok martaléka lett ... Uram, vajon  
eltűrheted ezt megindultság nélkül, és hallgathatsz-e mérhetet-  
lenül megalázva minket? ... Ó, bárcsak széttépnéd az eget és  
leszállnál, - színed előtt megolvadnának a hegyek ..." /Iz 64,9-  
-11; 63,19b/. A jövendölés formája nem fenyegető jóslat, hanem  
könyörgő imádság Istenhez, hogy jelenjék meg. Tritó Izajás Jáhve  
megjelenését a régi teofániák képeivel írja le, amelyekben a  
mindent megemésztő tűz dominál, mint a hatalom<sup>m</sup>/szimbóluma /Zsolt  
18,9.13; Kiv 3,2; 19,18/. A próféta könyörgő szavának kozmikus  
távolságot kell áthidalnia. A megtört és alázatos szívű ember-  
nek, az arcát elrejtett Istenhez, az örökkévalóságban, a menybolt  
fölött trónoló Szenthez kell a hangját fölemelnie /Iz 57,15-17/.  
Izrael a próféta szavaiban úgy szerepel, mint a megpróbáltatás,  
a kiszolgáltatottság szenvedő alanya. A nép bűneit is megvallja  
a próféta, de egész Izrael egyformán bűnös: "Lám, megharagudtál  
ránk, s mégis tovább vétkezünk; bizony régóta lázongunk ellened"  
/Iz 64,4b/. Az egész jövendölés konkrét történelmi körülmények-  
ből fakad, és megvalósulása is a történelemben marad.

b/ A fejlődés fokát képviselő jövendölés időben már  
jóval távolabb van a templomépítés abbamaradásától. Jáhve tá-  
volmaradásának okaként egyedül a nép bűnei szerepelnek. "akkor  
majd felragyog világosságod, mint a hajnal, és a rajtad ejtett  
seb gyorsan beheged. Előtted halad majd igazságod, és az Ur di-  
csősége lesz a hátvéded. Akkor, ha szólítod, az Ur válaszol,  
könyörgő szavadra így felel: Nézd, itt vagyok! ... Akkor felra-  
gyog a sötétségben világosságod, és homályod déli verőfényre  
változik" /Iz 58,8-9.10b/.

Ez az ígéret azoknak szól, akik az Iz 60,1-2-ben csa-  
lódtak. Az 58,8a a 60,1-re; az 58,10b pedig a 60,2-re utalnak.

✓ Az egyedüli járható út az őszinte teljes megteszés, és

A  $\text{אָרְבֵּי}$ -sarjad<sup>114</sup> ige fokozatos fejlődést, a Jáhve arcát eltakaró büntől való megtisztulás folyamatát jelzi, nem hirtelen és teljes változást.<sup>114/</sup> Ezeknek a szavaknak a gyöngéd főnomsága, mégis erős és gazdag kifejező ereje csak azokhoz a helyekhez hasonlítható, ahol Jáhve és Izrael kapcsolatát a jegyesség vagy a házasság képeibe öltöztetik. Ezt a különös gazdagságot a  $\text{חַיְלָל}$ -hajnal<sup>115</sup> szó hordozza. Az ugariti mitológia egyik kozmikus alakja rejtőzik a szó mögött. Az ugariti mitológiában eredetileg két falánk kozmológiai istenségről van szó; az egyik Šhr, aki felfalja az éjszakát, a másik Šlm, aki felfalja a nappalt. Ez a kép átkerült az Ószövetségbe is /Iz 5,14/, amihez érdekes párhuzamot találunk egy ugariti himnusz-töredékben, ahol az alvilág falja fel Baált, az élet urát: "Egy ajka a föld, egy ajka az ég, a fogai a csillagok, úgyhogy Baál bemegy a belsejébe, beszáll a torkába".<sup>115/</sup> A zsidók mindig ismerték és használták ezt a fogalmat, de mitológikus tartalma fokozatosan csökkent /Ter 9,25; 32,25.27; Józs 6,15; Bir 19,25; 1Sám 9,26; Oz 6,3; Io,15; Iz 14,12; 58,8; Joel 2,2; Neh 4,15/.<sup>116/</sup>

Évezredek üdvtörténeti tapasztalatát hordozza ez a három betű. A reggel Isten megmentő közbelépésének az ideje, a fény illetve a világosság teremtése mintájára. Az első hajnalfény Istennek erre a káoszba való teremtő beavatkozására hasonlít. A zsolttárakban nagyon sok helyen találkozunk ezzel a gondolattal /Zsolt 5,4; 30,6; 57,9; 59,17; 88,14; 130,6; 143,6/. "Isten a menedékünk és az erőnk, nagyszerű támaszunk a szorongattatásban. Ezért nem aggódunk, ha remeg is a föld, ha a hegyek a tengerbe omlanak, ha vizei zúgnak, tajtékoznak is, és viharától megrendülnek a hegyek. A folyam ágai felüditik Isten városát, ő megszenteli a Fölséges hajlékát. Nem inog meg, Isten lakik benne, Isten már hajnalban is védelmezi" /Zsolt 46,2-6/. Isten hajnali védelme itt a káosz erőivel áll szemben. Hogy a reggel ezt a szerepet játssza, annak az az alapja, hogy az éjjel-nappal váltakozása központi helyet foglal el a zsidó világ és idő fogalomban /Ter 1.f./. A világosság és a teremtés kapcsolata, az éjjel-nappal váltakozása jó alapot teremtett a szimbolikus jelentés kia-

$\text{חַיְלָל}$

lakításához. Ahogy a világosság teremtése az első reggel születését jelentette, úgy a szimbolikus beszédben a reggel a megbombolt világrend helyreállítását jelenti. Az ugariti mitológia harcias, kozmikus alakjához a teremtéstörténet hozzáadta a fény-sötétség párhuzam szimbolikus jelentését, ezért az Ószövetségben a feltörő hajnalfény, de sokszor csak egyszerűen a reggel az isteni szabadítás szimbóluma, a győzelem katonai jelentésében /Kiv 14,24; 2Kir 19,35; Iz 37,26; 17,14/.<sup>117/</sup>

Trito Izajásnál azonban Jáhve megjelenéséből hiányzik minden harcias vagy ijesztő teofániai elem. Szavai az Oz 6,3a-5b-vel vannak a legközelebbi kapcsolatban: "Ismerjük meg, törekedjünk megismerni az Urat; biztosan eljön, mint a hajnal, ítélete elérkezik, mint a világosság". Trito Izajás a hajnalfényt, Jáhve dicsőségének a feljöttét /60,1/ az egyiptomi kivonulással és a pusztai vándorlással kapcsolja össze: "Előtted halad majd igazságod, és az Ur dicsősége lesz a hátvéded" /Iz 58,8b/. Ez az összekapcsolás egyben megerősíti a hajnalfény és Jáhve dicsősége azonosságát, amit már az Iz 60,1-el való összehasonlásból is lehet sejteni /ti. Jáhve dicsősége - fény párhuzamot/. Izrael jövője olyan lesz, mint a pusztai vándorlás Jáhve oltalmazó vezetése alatt, csak nem a pusztában, hanem a nemzetek homályában.<sup>118/</sup> A hajnalfény Jáhve személyes jelenléte lesz, mert meg lehet őt szólítani, és ő válaszolni fog /58,9a/. Jáhve dicsőségének fokozatosan kibontakozó képét a tizedik vers mintegy keretbe fogja, de egyben ki is teljesíti: "... akkor felragyog a sötétségben világosságod, és homályod déli verőfényre változik" /Iz 58,10b/.

Ez a hely is része annak a folyamatnak, amelyben Jáhve dicsősége elvont realitássá, mennyei létezővé, mennyei "fénylét-té" válik. Időben az Iz 60,1-2 és 60,19-20. fejezetek között foglal helyet.

Különös jellegzetessége ennek a Jáhve eljövételéről szóló trito-izajási helynek, hogy teljesen hiányzik belőle az ítélet gondolata. Egész Izrael egyformán bűnös, de ha bűneitől megtisztul, felragyog benne Jáhve vezető és oltalmazó dicsősége.



c/ A Tritó Izajásnál időben legkésőbbre tehető helyeken a próféta már úgy igéri meg Jáhve eljövételét, mint a Si itéletet jön tartani. A deuteró-izajási üdvösségvárás egyértelmű derülátás<sup>4</sup> apránként megtört a csalódásokon. Sőt a csalódások mellett az idő folyamán újra elszaporodtak a nép bűnei, egészen a megátalkodottságig. Az a felismerés pedig, hogy Jáhve távolmaradásának oka a bűn, egyben megosztottsághoz is vezetett magán(ek) Izrael népén belül. Voltak akik nem fogadták el a próféta javulásra intő felszólítását /58,6-12/, hanem tovább sanyargatták az igazakat /59,14-15/. Lasaan kikristályosodott az a meggyőződés, hogy Jáhve eljövételét nem Izrael kollektív bűnössége, hanem a bűnös rész megátalkodottsága akadályozza. Másrészt pedig ahogy egyre kisebb a valószínűsége a nemzetekkel szemben egy látványos jelen történelmi igazságszolgáltatásnak, azt is hozzákapcsolták az igazak és a bűnösök fölött tartandó végleges ítélethez.

Ennek a folyamatnak a nyomát Tritó Izajásnál két helyen találjuk meg. Az első az 59. fejezetet zárja le. A teofánia lezárását a régi "hadisten" közbelépések /Kiv 14,25; Hab 3, 9-15; Bir 10,26-28; 1Sám 4,3-8; 7,10/ stilusában indítja a próféta: "Páncél gyanánt felöltötte az igazságot, a fejére a szabadság sisakját tette; fölvette öltözékül a bosszúállást, és mint palásttal, féltékenységgel övezte körül magát" /Iz 59,17/. Az ítélet egyformán irányul a bűnösök és a pogány nemzetek ellen: "Meggízet mindenkinek érdeme szerint; haraggal ellenségeinek és megtorlással ellenfeleinek" /Iz 59,18/. Ebben a végleges igazságszolgáltatásban fog megnyilvánulni dicsősége, amelyik most úgy látszik, hogy teljesen elrejtőzött. Jellemző a rész művészi szerkezetére, hogy az ítéletet egy harcias teofániával vezeti be a próféta, míg a dicsőség megnyilvánulását a kozmikus teofánia lenyűgöző képeivel zárja: "Akkor meglátják majd a nyugatiak az Ur nevét, és a keletiek dicsőségét. Mert eljön, mint a sebes folyó, amelyet az Ur viharos szele hajt" /Iz 59,19/.

A másik ehhez hasonló helyet a 66. fejezetben találjuk. A szerkezete ennek is legalább olyan összetett mint az előzőé. A rész indítása a zsidó-szamaritánus ellentétre utal: "Azt mondják

testvéreitek, akik gyűlölnék és nevéért kitaszítanak titeket: Mutassa meg dicsőségét az Ur, hadd lássuk örömtöket! Csakhogy szégyenben maradnak" /Iz 66,5/. A kérdezők hangneme magabiztosan gúnyolódó. A csalódás szégyenét vágják a zsidók arcába. A próféta erre a kihívásra egy nagyon ősi messiási kifejezésformával válaszol: "Megszülethet-e egy nemzet egy pillanat alatt? Mert Sion éppen csak vajudni kezdett, s máris megszülte fiait" /Iz 66,8.c,d/. A szülés fájdalma mindig a szorongató ellenség-től való szabadulás kifejezésére szolgált /Kiv 15,14; Zsolt 48, 5-8; Iz 13,7-8; 21,3; 42,14; Jer 6,22-24; 22,23; 30,6; 49,23-24; Mik 4,9/. Az Iz 66,7-9-ben ez az ősi kép Jeruzsálemre tevődik át.<sup>119/</sup> Jáhve maga felel meg a dicsősége megjelenését számonkérő népeknek: "Vajon én, aki megnyitom a méhet, tán nem akarom a szülést is? - mondja az Ur. És én, aki akarom a szülést, tán bezárom a méhet? - mondja Istened" /Iz 66,9/. Ezek a képek a nemzet ujjászületésének a jelenére vonatkoznak. Sőt a bizonyítás a 8. versben a közelmúlt eseményeivel indul: "Mert Sion éppen csak vajudni kezdett, s máris megszülte fiait". Ezzel a próféta a fogságból már hazatértekre utal. A Jeruzsálem üdvösségét részletező versek is a történelemben maradnak /66,10-14/, de már a jövőre vonatkoznak.

A konkrét történelemre vonatkozó részeket azonban egy teofánia keretezi /Iz 66,6 és 15-16-ban/. Általa erős hangsúlyt kap a nemzetek feletti ítélet, ami azonban már túlmutat a történelem keretein. A 15-16. versek a vigasztalás reális, jövőbeli távlatát kitágítják a végső ítélet felé. Az Ószövetségben itt megy át az eszkatológia a kezdődő apokaliptikába, ami elsősorban a végső ítélet hangsúlyozásában nyilvánul meg.<sup>120/</sup>

Izrael önvizsgálatának ennyire részletes elemzését az indokolja, hogy ez az üdvtörténeti szituáció kisebb-nagyobb változásokkal Izrael egész további története folyamán megmaradt, másrészt ez a remény és csüggedés között hánykódó első korszak egy erős átalakulást indított meg az istenfogalomról és ezzel együtt a Jáhve dicsőségéről vallott nézetekben. Jáhve dicsősége ugyanis egyre jobban kioldódik a konkrét történelmi keretből, az örökkévalóságban, a mennyben trónol, és csak az idők végén

fog eljönni itélni. Trito Izajásnál ezek a jegyek még csak kialakulófélben, elszórtan találhatóak meg, de az apokaliptikus irodalomban és a rabbinikus teológiában majd az itt születésében látott elemek állnak össze egységes rendszerré. Ez a folyamat azonban Trito Izajás után, Aggeus és Zakariás próféta működési idején rövid időre lelassult, de meg nem szűnt.

#### 5. A templom felépítése és a megújuló messiási remények

Az 537-től tartó kilátástalan elhagyatottságból reménykeltő történelmi események ragadják ki a fogságból hazatérteket. Kambyses perzsa király uralkodása alatt /529-522/ Zorubbábel, Jojákim unokája, és Józsue, a későbbi főpap vezetésével az elhurcoltak egy újabb csoportja tért vissza Judába.<sup>121/</sup> Kambyses halálakor, 522-ben az egész perzsa birodalom forrongott. A széthúzó, önállósulási erők hirtelen felerősödtek, de I. Dáriusz erős kézzel hamar visszaállítja a régi rendet /522-486/.<sup>122/</sup> Zerubbábel és Józsue visszatérése és az utódlás közötti /520-515/ nyugtalan időre esik Aggeus és Zakariás próféták működése /Ezd 4,24-5,1/.

Aggeus lépett fel korábban, Kr.e. 520. augusztusában. Az ujjonnan visszatértek fölötti örömben, és a perzsa birodalomban tapasztalható nyugtalanságból fakadó reményben erélyes szavakkal mozgatta meg Jeruzsálem főembereit, hogy folytassák és fejezzék be a templom építését /Ag 1.f./. Most sikerült megszerezni az építkezéshez a birodalom támogatását is /Ezd 5,1-5,14/. Aggeusban pedig hihetetlenül erős akaratú ember került a templomépítés ügye mellé, aki érzékenyen reagált a történelmi eseményekre, és jó használta ki azokat. Az egész építkezést Jáhve dicsősége megnyilvánulásának tekinti: "Menjetek föl tehát a hegyre, hozzatok fát és építsétek ujjá a templomot! Kedvem találok majd benne, és megdicsőülök általa - mondja az Ur" /Ag 1,8/. Itt semmiképpen nem arról van szó, hogy a templomépítés fejében vagy



ítéletképpen, ha a templom elkészül, majd megjelenik Jáhve dicsősége. Nem, a templomépítésben a nép hite mutatkozik meg, és ez Jáhvének örömet szerez, dicsőségére válik.<sup>123/</sup> Amikor az építkezés szegényes volta miatt a csüggedés jelei mutatkoznak, a próféta tüzes szavakkal önt lelkesedést a megfáradtakba: "Ki van közületek még életben, aki látta ezt a házat hajdani dicsőségében? És milyennek látjátok most? Ugye olyan a szemetek előtt, mintha nem is volna? De most bátorság, Zerubbábel, - mondja az Ur. Bátorság, Józsue főpap, Jehocadak fia! Bátorság, egész népe az országnak - mondja az Ur. Dolgozzatok! Hiszen én veletek vagyok! - mondja a Seregek Ura. Lelkem közöttetek lakik. Ne féljétek!" /Ag 2,3-5/. E buzdító szavak folytatása azonban már nemcsak ellenállhatatlan erejű, hanem megdöbbenően időszerű, aktuális: "Még egy kis idő, és megrenditem az eget és a földet, a tengert és a szárazföldet. Megrenditem mind a népeket, és ideáramlik minden népnek a kincse. Betöltöm ezt a templomot dicsőséggel - mondja a Seregek Ura" /Ag 2,6b-7/. A változásokban reménykedő és aktuális történelmi feszültségben élő népben a végéig felfokozták ezek a szavak a hosszú idő óta bennük élő, kiélegítetlen reményeket. A prófétának az a szava, hogy "betöltöm ezt a templomot dicsőséggel", nem az Ez 43,1-re, hanem materiális gazdagságra, a népek kincsére vonatkozik. Ezt a szemléletet a következő szavakkal szentesíti a próféta: "Enyém az ezüst! Enyém az arany! - mondja a Seregek Ura" /Ag 2,8/. A nemzetek tulajdonképpen Jáhve tulajdonaként hozzák javaikat a templomhoz. Hogy a templomot betöltő dicsőség nem Jáhve megjelenésére vonatkozik, mutatja az is, hogy Aggeus mindig úgy beszél Jáhvéról, mint aki népével van, és nem úgy, mint aki eljövendő /Ag 1,13; 2,5/.

Ha van Aggeus templomra vonatkozó szavainak eszkatológikus-messiási távlata, akkor az a következőkben rejlik: "Ennek az új templomnak a dicsősége felülmúlja a régiét - mondja a Seregek Ura, mert ezen a helyen adom a békét - mondja a Seregek Ura" /Ag 2,9/. Itt a dicsőség is egészen más jelent, mint a 2,7-ben; több mint a külső ragyogás. Mit jelent itt a béke -

- אִיִּזְוִי? <sup>124/</sup> Az Aggeus 2,21-23-ban a következőt olvassuk: "Mond meg Zerubbábelnek, Juda helytartójának: Megrenditem az eget és a földet. Ledöntöm az országok trónját, és összezúzom a pogányok országának hatalmát. Felforgatom a szekeret és a rajta ülőt. El-esnek a lovak, a lovasok meg egymás\* kardjába dőlnek. Azon a napon - mondja a Seregek Ura - foglak Zerubbábel, Sealtiel fia, én szolgám - mondja az Ur - és olyanná teszek, mint a pecsétgyűrű. Mert téged választottalak ki - mondja a Seregek Ura" /Ag 2,21-23/. Miután Jáhve a történelem erőivel összetöri a pogány birodalmak erejét, minden földi hatalmat átad Zerubbábelnek, a kiválasztottnak. Ahogy a pecsétgyűrű tulajdonosát képviseli, úgy fogja ő képviselni Jáhve hatalmát a nemzetek között. Ezt a történelmi ítéletet felváltó messiási békét e felépülő új templomban fogja megadni Jáhve. Ez a hely lesz a messiási világbirodalom központja. Mindez részleteiben azonban csak majd Zakariás próféta szavaiból derül ki.

Van, aki a magyarázók közül Aggeust próféta epigonnak nevezi, akinek egyetlen érdeme, hogy mozgásba hozta a templom építését, de ezt úgy is lehetne ünnepelni, mint a judaizmus születését. <sup>125/</sup> Talán nyersek ezek a szavak, de igazak, mert Aggeus tévedett. Az aktuális történelmi eseményekre alapozott, végletesen felfokozott remények nem valósultak meg. Az utókor úgy tekinthetett vissza Aggeus dinamikus-történelmi eszkatológiájára, mint egy különösebb baj nélkül átvészelt nacionalista, politikai kalandorságra.

A nagy történelmi ítélet helyett Zak 1,11-ben a következőt olvassuk: "Ekkor a lovak azt mondták az Ur angyalának, aki a mirtuszfák között állt: Bejártuk a földet. Az egész földön béke van és nyugalom". A perzsa birodalomban helyreállt a rend, a pogány nemzetek nem dőlnek halomba, ellenben Jeruzsálem falai még mindig nem épültek fel, Juda megmaradt a birodalom egyik nyugtalan, de egyébként jelentéktelen tartományának.

A templomot építették tovább, és reménykedtek benne, hogy Jáhve eljön majd, hogy Sionon, Jeruzsálemben lakjék: "Örülj és ujjongj Sion leánya, mert nézd, máris jövök, hogy nálad lak-

lam, - mondja az Ur ... Némuljon el minden test az Ur szine előtt, mert ébred már és elindul szent hajlékából" /Zak 2, 14.17/. Zakariás azonban Jáhve visszatérésével kapcsolatban nem említi a templomot.

Nála a templom elsősorban a kiválasztottak megkoronázásának, a messiási királyság kinyilvánításának a helye. "Vedd az ezüstöt és az aranyat, készíts egy koronát, és tedd Zerubbábel ... fejére, s így beszélj hozzá; Ezt mondja a Seregek Ura: Ime a férfi, akinek Sarj a neve /mert ahol áll, ott sarjadni fog valami; ő állítja majd helyre az Ur szentélyét/. Ő fogja helyreállítani az Ur szentélyét. Ő fogja viselni a királyi jelvényeket. Trónon fog ülni és uralkodik. Pap áll majd a jobbján, és békés egyetértés lesz kettőjük között" /Zak 6, 11-13/<sup>126/</sup> Azonban ahogy a messiási remények elvesztették a realitásukat, a király szerepe ennek arányában csökkent. "Zerubbábel keze vetette meg a ház alapját, az ő keze fogja be is fejezni" /Zak 4,9/. Zerubbábel itt már csak úgy szerepel, mint a templom felépítője. Az 1Krón 3,10-24 tanúsága szerint a nép még körülbelül száz évig számontartotta a dávidi utódokat, de Zerubbábelrel a dávidi birodalom helyreállításának az álma sirba szállt.<sup>127/</sup>

Aggeus és Zakariás prófétáknál azonban elődeikhez képest jelentős változást jelent az, hogy Jáhve dicsősége nagyon visszaszorult beszédeikben. Csak Zakariásnál találunk egy helyet, ahol egy közvetett megjegyzés úgy utal Jáhve dicsőségére, mint személyes létezőre /Zak 2,12/. Ez azonban nem játszik szerepet a próféta igehirdetésében. Jeruzsálem eljövendő állapotáról szólva egyszer közvetve szól a dicsőségről: "Az előző így szólt: Szaladj, mond el ezt annak az ifjúnak: Nem övezi majd fal Jeruzsálemet a benne lakó emberek és állatok sokasága miatt. Ezt mondja az Ur: Magam leszek a tüzes fal körülötte, és én leszek a dicsősége" /Zak 2,8-9/. A korabeli üdvtörténeti eseményeket vizsgálva, arra a megállapításra jutunk, hogy a hirtelen, szokatlan erővel feltörő messiási remények szorították vissza Jáhve dicsőségének a jelentőségét. Ez a jelenség viszont



arra utal, hogy Jáhve dicsősége és a Messiás között még nincs semmilyen kapcsolat. Olyan helyzet azonban már találunk, ahol a dicsőség távolról kapcsolatban van a Kiválasztottal /Ag 2,9/, de ez sem az ő dicsősége, hanem a templomé, ami a messiási korból hármlik reá. Mégis, ettől a kortól lehet számítani, hogy Jáhve dicsősége és a Messiás közelednek egymás felé, hogy az apokaliptikus irodalombeli Emberfiában és Salamon zsoltáraiban találkozzanak /Hén 55,4; 61,8; 69,29; Test Lév 8, 18.f.; Sal Zsolt 17,30-31/.

Ennek a reményteljes időszaknak a lezárásaként a Zak 8,1-8-at kell megemlíteni. A próféta lelkesedése megfáradt, egészen a jövőbe vetítve beszél Jeruzsálem üdvéről: "Ezt mondja a Seregek Ura: Visszatérek Sionra, és Jeruzsálemben fogok lakni. Jeruzsálemet a hűség városának fogják nevezni, a Seregek Urának hegyét meg szent hegynek" /Zak 8,2/. A reménykedés lassan átment egy messzire vezető üdvtörténeti folyamatba, amit alaposabban meg kell vizsgálni.

6. "Az én gondolataim nem a ti gondolataitok, az én útaim nem a ti útaitok" /Iz 55,8/

Amihez annyi remény fűződött, a templom Kr.e. 515. április 1-én elkészült és fölszentelték /Ezd 6,14-18/. A reményekből csak ez a szákszavú, tartózkodó följegyzés állta ki az idő próbáját. Hogy a zsidóság maga hogy vélekedett az új templomról, arra jó példa a Makkabeus II. könyve: "... Jeremiás ... e szavakkal korholta őket: A helynek ismeretlennek kell maradnia mindaddig, míg Isten újra egybe nem gyűjti népét, és meg nem könyörül rajta. Akkor az Ur majd kinyilvánítja ezt a helyet. Megjelenik az Ur dicsősége és a felhő, mint Mózes idejében és akkor, amikor Salamon imádkozott, hogy a templom fölszentelése magasztos legyen" /2Makk 2,7-8/. Az Ezdrás könyvbeli beszámoló és a Makkabeusok II. könyvében található reményesség összevetéséből kiderül, hogy a második templom fölszentelé-

sét nem hitelesítette az Ur dicsőségének e megjelenése. A rabbinikus irodalomban is gyakori a második templom kritikája abban a formában, hogy gyakran elsorolgatják, hogy az elsőhöz viszonyítva mi hiányzik belőle: a gyertyatartó, a frigyláda, a szent tűz, a szent Lélek és a kerubok. Mondják még, hogy az első templom dicsőségben épült, a második szomorúságban, a harmadikat a Messiás fogja építeni újra dicsőségben.<sup>128/</sup> Ezek a késői, burkolt utalások mind azt mutatják, hogy Jáhve dicsőségének várása milyen szívóssággal vészelté át a legnehezebb időket is, és bár megváltozott formában és átalakult tartalommal, de mindig életképes maradt.

A legnehezebb időszak azonban közvetlenül a templom fölszentelése után következett. Amikor Aggeus és Zakariás ösztönzésére újra elkezdték a templom építését, akkor az eszkatológia és a kultusz kapcsolatba kerültek egymással, de ez a templom fölszenteléséig nem jelentett semmiféle feszültséget. Számukra a templom a küszöbönálló teofánia helye volt /Ag 2,9/. A nehézséget az jelentette, hogy a kultusz elkezdődött, de a teofánia; a szentesítés és a messiási kor nyitánya elmaradt.<sup>129/</sup> Minél tovább tartott ez a várakozás, és minél reménytelenebbnek látszott, a nép annál élesebben vált két csoportra. A reménykedők egyre nagyobb hévvel temetkeztek a kultuszba és a törvényekbe. A másik csoport nem szakadt ugyan el atyái hitétől, de vallásosságát leszállította egy közepes, hétköznapi szintre. Ez a gazdátlan, hanyatló korszak a templom fölszentelésétől egészen Nehemiás-Ezdrás reformjáig, tehát kb, az 5. század közepéig tartott.<sup>130/</sup>

Ennek a kornak Malakiás próféta a hiteles tanuja. "A gyermek tiszteli apját, a szolga pedig urát. Ha tehát én atya vagyok, hol az irántam való tisztelet? Ha én Ur vagyok, hol a tőlem való félelem? - ezt kérdezi tőletek a Seregek Ura, tőletek papok, akik megvetitek a nevemet. Azt kérdezitek: Miáltal vetettük meg a nevedet? Azáltal, hogy tisztátalan kenyeret hoztok az oltáromra" /Mal 1,6-7a/. A próféta kibuvóikkal fogja meg a papokat. Akár atyának, akár Urnak tekintik Jáhvét, egyformán

méltóan kell szolgálniuk neki. Isten úgy dicsőülne meg bennük, ha az istentiszteletet hozzá méltó módon végeznék. Ez - a pap-ság magatartásában tükröződő - lelkiület teljesen új az Ószövetségben. Az Ószövetségben nagyon sokféle, súlyosabbnál súlyosabb kultikus bűnök előfordultak /Lev 10,1-3; Bir 17,1-18.26; 1Sám 2,27-36; 1Kir 22,53-54; Jer 7, 17.f.; Ez 8,5.10-12.14.16/, de arról nem maradt fenn tudósítás, hogy hosszú időn keresztül intézményesen ennyire elhanyagolták volna az áldozatokat: "Vagy nem rossz-e az, hogy vak állatot hoztok áldozatul? S ha sántát és beteget hoztok, nem rossz-e az? Ha elvinnéd a helytartóádnak, vajon tetszene-e neki, és örömmel fogadna-e téged? - mondja a Seregek Ura" /Mal 1,8/. A templom nem váltotta be a hozzáfűzött reményeket, kevésbé tetszik, és a csalódott, szorongatott nép csak szegényesen gondoskodik róla. Ennek azonban elsősorban nem a szegénység az oka, hanem az a lelkiület, hogy kár többet áldozni.<sup>131/</sup> Malakiásnál megtaláljuk a csalódott várakozásnak egy utolsó fázisát, amikor az ember már nem bírja a várakozást, hanem döntést követel. Érthető a kérdés, hogy érdemes-e hinni a fogság óta hirdetett "Jáhve eljövételében", érdemes-e hinni Jáhvéban, ha eddig még nem teljesedtek be ígéretei? Vajon olyan gyenge lábon áll ő is, mint prófétái szavahihetősége?<sup>132/</sup> "Terhére vagytok az Urnak szavaitokkal; Azt kérdezitek: "Mivel vagyunk terhére?" Azzal, hogy ezt mondjátok: Jó az Ur színe előtt mind, aki gonoszságot művel, mert az ilyenekben telik kedve. Vagypedig: Hol van hát az igazság Istene?" /Mal 2,17/. Erre a próféta egy régi reménységgel válaszol: "Nézzétek, elküldöm hírnökömet, hogy elkészítse előttem az utat. Hamarosan belép szentélyébe az Ur, akit kerestek, és a szövetség angyala, aki után vágyakoztok. Lám, már jön is! - mondja az Ur" /Mal 3,1-2/. A hírnök és a szövetség angyala nem azonos. A hírnök Illés próféta /Mal 3,23-24/, a "szövetség angyala" pedig Jáhve nevének egy körülírt formája /Ter 16,7; Kiv 3,2; 23,20/.<sup>133/</sup> A próféta ígérete azonban nem a távoli jövőre, hanem a megélt jelenre vonatkozik - "hamarosan". Az ígéret aktualitását azonban a következő szavak a jövőbeliség felé tolják el: "De ki fogja tudni el-



viselni jövedele napját? ... Mert /ő/ olyan, mint az olvasztók tüze és a ványolók lugja" /Mal 3,2a,c/. A további versekben a próféta még erőteljesebben kibontja Jáhve eljövételének ítélet jellegét. A Mal 3,4 újra közel hozza azt a napot, mert utána újra folytatódik a megtisztult áldozat.

Pár verssel lejjebb újra találkozunk a nép türelmetlen kérdéseivel, de sokkal nyersebb formában, mint a Mal 2,17-ben: "Azt mondjátok: Értelmetlen dolog az Urat szolgálni, és mi haszna annak, hogy megtartottuk parancsait, és bűnbánatban jártunk a Seregek Urának színe előtt? Most, lám, boldognak mondhatjuk a kevélyeket, akik gonoszságot műveltek, azoknak jól megy a sorsuk. Próbára teszik az Istent, és semmi bántódásuk nem esik" /Mal 3,14-15/. Hogy a 3,1-ben és itt is milyen reménységet elevenít fel Malakiás, hogy ezekre a kérdésekre megválaszolhasson, az a következő versből világosan kiderül: "Azon a napon, amelyet készítetek - mondja a Seregek Ura - tulajdonommá lesznek ... Akkor ismét meglátjátok, mi a különbség az igaz és a gonosz között, mennyire más, ha valaki az Istent szolgálja, és ha nem. Mert, lám, elérkezik az a nap, s izzó lesz mint a kemence" /Mal 3, 17a.18-19a/. Itt már semmiféle ingadozást nem találunk a közeli Ur-jövet és a távoli ítélet között. Az ítélet nem "hamarosan" jön el, hanem "azon a napon, amelyet készítetek", tehát egyedül az Istentől függő, bizonytalan jövőben. Nagyon érdekes viszonyt figyelhetünk meg az ígéret időbeli és tartalmi konkrétsága között. Ahogy a sorozatos csalódások megingatják a prófétai szó hitelét, az időbeli konkrétság egyre csökken, ellenben a tartalmi konkrétság egyre nő. Ez utóbbi elsősorban abban mutatkozik meg, hogy a korabeli viszonyok egyre jobban tükröződnek ezekben a jövendölésekben. Malakiás szavait például teljesen meghatározza a szituáció: az igazak és a gonoszok ellentéte, és az igazak elégedetlensége Jáhvéval szemben.

Trito Izajástól Malakiásig minden nagy eszkatologikus reménységében csalódott a nép: Jáhve dicsősége elrejtette arcát az örökkévalóságban, a messiási remények szertefoszlottak, az Ur napja, az ítélet illetve az igazságszolgáltatás egyre késik.

Amikor az egyikben csalódtak, menekültek a másikhoz. Talán ez egy igazságtalanul leegyszerűsített képlet, de ma már lehetetlen eldönteni, hogy a történelem eseményei és az üdvtörténeti értelmezés pontosan milyen sorrendben követték egymást, és hogy kölcsönhatásukban mikor melyik volt a domináns. A Szentírás szövegei viszont azt világosan mutatják, hogy a próféták minden lehetőséget megragadtak, hogy lelket öntsenek a népbe, de hiába. A hazatértekben egyre mélyebb bizonytalanság uralkodott a végidei várakozások körül. Egy réteg rendületlenül kitartott a kezdődő üdvösség várásában. Abban a hitben éltek, hogy az új templomban megvalósulna az üdvösség, ha a nép hűséges lenne /Mal 1.f.; 3,6-12/. Mások nyugtalanok, elégedetlenek voltak, de a jövőtől már nem vártak semmit /Mal 3, 14-15/. Végül voltak olyanok, akik az üdvösségnek más útját látták. Egyedül csak egy eljövendő világban tartották lehetségesnek az üdvösséget, és várták a jelenlegi pusztulását. Csalódásaik arra tanították meg őket, hogyha az üdvösség nem az égből ereszkedik le a földre, akkor másként megvalósíthatatlan. A transzcendentizálódó eszkatológián keresztül vezet az út ehhez a meggyőződéshez, ami kidolgozott formájában az apokaliptika.<sup>134/</sup>

A távolodó, egyre elvontabbá váló eszkatologikus reménynek jó példája Mal 3,13-21. De ugyanennek a folyamatnak a nyomait fedezhetjük fel Zakariás messiási szövegeiben is. Ahogy meghiusultak a messiási remények, ellenben a főpapi hivatal egyre nagyobb jelentőségre tett szert, Zakariás jövendöléseit a konkrét körülményekhez alkalmazták úgy, hogy Zerubbabel nevét egyszerűen a Józsuéval helyettesítették /Zak 6,11/.<sup>135/</sup> A névcserén túl a későbbi szerkesztő a zakariási jeleket, látomásokat kioldja a konkrét történelmi keretből, és megpróbálja a jövőre vonatkozóan újra visszaadni a prófétai szó hitelét. Józsué főpap és Zerubbabel csak jelek /Zak 3,8/. A próféta tehát nem tévedett, mert Zerubbabel csak jel volt, a Messiás azonban majd a távoli jövőben fog eljönni. A jelképes tettek félreérthetőségeitől

megszabadított 6,12 is világosan kifejti, hogy a jövőről van szó. Itt egy szójátékkal szabadítja ki a szerkesztő Zakariás szavait a tévedés zsákutcájából, és ezzel együtt a jövőbe vetíti  $\Pi 38^2 - \Pi 38^1$ .<sup>136/</sup>

Ez csak egy kiragadott szelvénye annak a differenciálódási folyamatnak, amelyik a változatok végtelen gazdagságát hozza ki a korábban egységes prófétai eszkatológiából. Ezek, ha nem is mindig teljesen ellentétes, de mindenképpen különböző üdvtörténeti erők a hazatéréstől Ezdrás-Nehemiás reformjáig születtek meg, fokozatosan megerősödtek, de rendszerre válásukhoz még szükség volt az Ezdrás-Nehemiást követő teokráciára.

Nem lehet csodálkozni rajta, hogy ez a felemás kor /515-445/ egyre kevesebbet beszélt Jahve dicsőségéről, hiszen az nem jött el, hogy megszentelje az új templomot, és jelenlétével szentesítse a helyreállított kultuszt, és hogy népének dicsősége, igazsága és üdvössége legyen a nemzetek között. Másrészt pedig az egyre jelentéktelenebbé, egyre szegényebbé és bűnösebbé váló Izrael is érezte, hogy így egyre kevésbé nyilvánul meg benne Jahve dicsősége, illetve így egyre kevésbé válik Jahve dicsőségére a nemzetek között. Ezdrás-Nehemiás működése vetett véget ennek a hanyatlásnak, és egy új korszakot nyitott meg az üdvtörténetben.



IV. Jahve dicsősége az Ezdrás-Nehemiás reformja  
utáni teokráciában

1. Ezdrás-Nehemiás reformja a papi hagyomány alapján

Ezdrás-Nehemiás működésében a teológiai szempontok mellett nem szabad figyelmen kívül hagyni a konkrét történelmi körülményeket, mert a teokratikus közösség ezen az alapon formálódott ki. A fogságból hazatértek magától értetődően beilleszkedtek a birodalom meglevő közigazgatási rendszerébe, ami konkrétan azt jelentette, hogy a samariai tartomány alattvalói lettek. Ebből az alárendeltségből fakad mindaz a rendkívül heves reakció, ami Judának, mint egy új tartománynak, és Jeruzsálemnek a feléledését kísérte /Ezd 4.f.; Neh 3,33-4,17/. Az önálló zsidó közösség csak akkor szerveződhetett meg, amikor a környezet minden ellenállása ellenére, társadalmi szubkulturában újjászerveződött Juda Nehemiás személyében kinevezett helytartót kapott /Neh 6,16; 7,1-3/.<sup>137/</sup> A városfal helyreállítása biztosította Jeruzsálem védelmét az ellenséges környezetben /Neh 6,16; 7,1-3/, a hazatértek elosztása és Jeruzsálem betelepítése pedig tényleges katonai erőt sorakoztatott fel a helytartó mögé /Neh 7,4-5.72; 11,1-3/. Csak az után indulhatott meg a közösségi élet teljes kibontakozása, miután megteremtették az újrakezdés leg-  
alapvetőbb feltételeit. Ez a kibontakozás történt a papi hagyomány alapján. Az adott történelmi körülményekből azonban más nem is következhetett.

Izrael a babiloni fogságban csak kultikus szinten szerveződhetett közösséggé, mert a birodalom zárt és nem éppen barátságos berendezkedése a foglyoknak semmilyen más lehetőséget nem adott nemzeti létük rekonstruálására. A társadalmi felemelkedésnek, a babiloni társadalom szerkezetébe való beilleszkedésnek is csak az egyéni tehetségre vagy a Gondviselésre alapozott útja maradt nyitva előttük /Neh 1,11;

Dán 1,17-20; 3,48-49/. Ez a környezet alakította ki a papi hagyományt, az pedig formálta magát a létrehozó közösséget.<sup>138/</sup> A Nehemiás korabeli zsidó közösség a saját hazájában sem volt sokkal különb helyzetben, mint a fogságban. Ilyen szempontból tehát nem jelentett különös feszültséget, sőt egyenesen kínálkozott a lehetőség, hogy az ujjászervezésben a papi hagyományt vegyék alapul.

A perzsa birodalomban Izraelnek semmi reális lehetősége nem volt, hogy a fogság előtti állami létét helyreállítsa. Sőt, Zakariás korában még azt a kevés messiási-eszkatologikus reményt is fel kellett adnia, amit meg tudott őrizni a történelem viharaiiban. A hazatért zsidóság csak kultuszközösségként szerveződhetett újra zárt egészszé a birodalomban, egyébként pedig egy nyugtalan, de jelentéktelen tartomány maradt. Ez a kérdés azért ennyire fontos, mert Izrael esetében nem pusztán arról van szó, hogy egy állam ujjászerveződik-e vagy sem, hanem arról, hogy a fogság utáni közösség a szövetségben és az ígéretekben teljesértékű és teljes jogu utódja-e a fogság előttinek? A fogság előtt ugyanis az állam- és a kultuszközösség azonos volt egymással a szakrális királyságban. A fogság után azonban csak a kultikus vetületét lehetett ujjászervezni, amihez programul semmi nem lehetett volna alkalmasabb, mint a hasonló körülmények között formálódott papi hagyomány.<sup>139/</sup>

A fogság utáni jeruzsálemi közösségnek volt egy mérhetetlen előnye a fogság alatti közösséggel szemben, nevezetesen az, hogy újra állt a templom és folyt az istentisztelet. Ez a tény pedig úgy illeszkedett a papi hagyományba, mint az ideális remények megvalósulása. Ez a hagyomány ugyanis történelemszemléletében nem érdeklődik a honfoglalás után, hanem megáll a Sinai hegyi teofániánál, ami a nép- és a kultuszközösség beteljesülése és szentesítéseként jelenik meg.<sup>140/</sup> Ebben a szemléletben Istennek az emberrel való tervei a teremtéssel indultak el, és a Sinai hegyen megalapított és szentesített kultusz-, azaz Isten-ember közösségben beteljesedtek

és befejeződtek. Ez a közösség minden idők számára örök eszmény, amit minden kor a maga módján és mértékében valósít meg. Az újjászervezett jeruzsálemi kultuszközösségben is Istennek az emberrel való végleges terve valósul meg. Az Ezdrás-Nehemiás-i restauráció célja az volt, hogy mindez a lehető legpontosabban és legteljesebben valósuljon meg. Ebből a szemléletből két nagyon fontos következtetés adódott, amit a korabeli zsidóság hivatalos képviselői maradéktalanul le is vontak, és ami a zsidóság jövőjét lényegében meg is határozta.

Az egyik következtetés az, hogy az emberiség történetében Izrael az a közösség, ahol Istennek az emberre vonatkozó tervei a legtökéletesebben megvalósulnak. A teremtéssel megalapozott szombattörvény kozmikus egyetemes, a vérfogyasztás tilalma a Noéval újrakezdődő egész emberiségre vonatkozik, de mindez tökéletesen csak Izrael kultuszközösségében valósul meg. Ez a szemlélet elégségesen megokolta különállásukat, a fogság után pedig teljes elzárkózásukat a környező vagy akár köztük lakó népektől /Neh 13,1-3/.<sup>141/</sup>

Témánk szempontjából azonban a másik következtetés az igazán fontos. Ezdrás-Nehemiás reformja az I. Dárius fellépése által kiváltott zürzavarra építő tulfeszített remények és a templom fölszentelését követő tespedt letörtség között egy közbülső megoldást jelentett. Kizárt mindenféle politikai kalandorságot és veszélyeztetettséget, de Izrael élete értelmét nem is a kishitűségben vagy a levertségben látta, hanem a Sinai hegyen örök időkre szentesített kultuszközösség tökéletes megvalósításában. Hogy ez a közösség örök és tökéletes, különösen megerősödött a népben, amikor Jeruzsálemben, a templomban az ősi Jahve-király-zsoltárokat hallotta vagy énekelte.<sup>142/</sup> Királya nem volt a népnek, ezért aktualisnak és magátólértetődőnek tekintette, hogy magára alkalmazza ezeket a zsoltárokat. A korabeli közösség úgy tekintette magát, mint Jahve földi királyságát. Ez a teokrácia, mint teljesség, a sorra meghiusult eszkatologikus remények után véglegesnek látszott. Ebben a meggyőződésben azonban a kora-





beli zsidóság egyáltalán nem volt egységes. Az idők folyamán e látszat alatt három vallási irányzat bontakozott ki.

a/ Hivatalos vallásosság

Azt el kell ismerni, hogy az Ezdrás-Nehemiás-i konszolidáció megvédte a népet a felfokozott eszkatologikus remények kockázatától és félreismeréseitől, tehát a nép léte tekintetében pozitív volt.<sup>143/</sup> Emberileg még az is érthető, hogy a hazatértekből kialakított Jeruzsálem központu teokratikus közösség kezdetben mindenféle fejlődésigénnyel és eszkatologikus reménnyel szemben állt, hiszen mindez egyben a keservesen elért eredmények kritikája is lett volna. A papi hagyomány tükrében a teokratikus közösséget megszervezők érdemei Isten dicsőségét szolgálták, a Sinai hegyi Isten-ember közösséget valósították meg Izraelben, amitől tökéletesebbet nem lehet várni.<sup>144/</sup> Ez a vallásos szemlélet saját jólmegfontolt érdekeinek megfelelően értékelte át a régi prófétákat, az egész prófétai eszkatológiát. A prófétai szó érvényességét a próféták saját korára korlátozták. Különösen nagyra értékelték azokat a helyeket, amelyek közvetve vagy közvetlenül a Sinai megalapított közösség fogság utáni jogutódjára is utalhattak. Mindazt a feddést és ígéretet azonban, ami a régi próféták szavaiból a teokratikus közösségre is érvényes volt, először feleslegesnek, később pedig veszélyesnek ítélték.<sup>145/</sup> Ez a szemlélet azonban már a teokrácia erősen emberi értelmezése volt, amit nem igazoltak a nép létérdekei.

Az Ezdrás-Nehemiás működését követő teokratikus közösség hivatalos szemléletének a Krónika két könyve a leghűségesebb tanuja. Itt is előre kell bocsátani, hogy a Krónikák szemlélete a hazatérést és a templom felépítését követő ellentétektől terhes időszakhoz képest szolid, de biztos alapot jelentett Izrael megerősödéséhez,<sup>146/</sup> de azt is el kell ismerni, hogy a teokrácia emberi korlátai is erősen tükröződnek benne.

A krónikás a teokrácia történetét akarta megírni. Egész művét a dávidi szövetségre alapozza, hiszen a fogság előtti és a fogság utáni közösség között ez volt az egyetlen kapocs. Ezek után azonban a fogság utáni közösség eszkatologikus nyitottsága lenne a magátólértetődő, hiszen a dávidi szövetség egy ígéret, amit hűségesen hoz a krónikás: "...ha majd betöltöd napjaidat és atyáidhoz térsz, megőrzöm utánad ivadékodat; egyik fiad lesz az, s én megerősítem királyságát. Ő épít majd nekem házat, s én örökre megszilárdítom trónját. Atyja leszek, ő pedig fiam lesz, s nem vonom meg tőle kegyelmemet, ... Megtartom mindörökre házamban, országomban, és trónja szilárd lesz örökre". /1Krón 17,11-14/. Az ígéretet birtokló két közösség között azonban volt egy lényeges különbség. A fogság után a dávidi ház utódait egy ideig még számon tartották /1Krón 3,17-24/, de a királyi ház és a királyság már a múlt dicsősége volt. A két közösség között csak egyetlen kapocs, az ígéretnek csak egyetlen hordozója maradt, a templom. Különösen a szamaritánusokkal szemben ebben testesült meg a folytonosság.<sup>147/</sup> Ez a tény azonban lényegesen átalakította a dávidi szövetség fogság utáni értelmezését. A templom kizárólagos összekötő voltában a királyi ház helyett a templom fontosságát emelte ki a szövetségben, az eszkatologikus remény helyett pedig a kultusz folytonosságát. A kultikus jelleg önmagában még nem lett volna szükségszerűen zárt, eszkatologia-ellenes jellegű, ha kezdetől fogva nem önigazolásul szolgált volna: "Hadd építsük mi is veletek, hiszen ugyanugy keressük Isteneteket, mint ti, s neki mutatunk be áldozatot... Nem illik, hogy veletek építsünk házat Istenünknek. Egyedül építünk majd az Urnak, Izrael Istenének..." /Ezd 4,2-3/. Ezek után, míg a két közösség egymás közvetlen szomszédságában élt, mindegyik önmagát tartotta igazinak. Ahogy a visszatérteknek be kellett bizonyítaniuk egymás között, hogy Izraelből valók /Neh 8,61-65/, ugyanugy az egész közösségnek is be kellett bizonyítania a visszatéréskor ott találtak, különösen a szamaritánusok e-

lőtt, hogy teljesjogu utódai a fogság előtti országnak. Ezzel a kényszerhelyzettel nehezen volt összeegyeztethető, hogy ugyanez a közösség, amivel a jogfolytonosságát bizonyította maga és környezete előtt, azzal szemben elégedetlen legyen, egy tökéletesebbet várjon tőle. A kezdeti nehézségek megszűnése, a közösség láburaállása után azonban ennek a szemléletnek e megcsontosodása, ahogy az a Krónikákban tükröződik, lényegesen különbözik az Ószövetség alapgondolatától. Üdvtörténetileg hibás, mert szinte teljes viszszalépést jelent a végidei várakozásoktól.

A krónikás szemléletben a korabeli zsidó közösség, amelyik előzőleg különösen Neh 12,44-13,3-ban lép előtérbe, a teokrácia ideális megvalósulása, amelynek semmi szüksége nincs további tökéletesedésre.<sup>148/</sup> Azért ideális ez az állapot, mert jobb-rosszabb királyok helyett most maga Jahve uralkodik Izraelben. Sőt a fogság előtti királyság intézményét is úgy írja le a krónikás, mint Jahve reális királyságát: "Salamon - mint király - elfoglalta az Ur trónját, hogy atyja Dávid helyett uralkodjék" /1 Krón 29,23 lásd még 1Krón 17,14; 28,5/. A fogság előtti többi királyok értékelésében is ugyanaz a szemlélet nyilvánul meg /2Krón 13,14; 21,32; 25,2; 26,4 stb/. Magától értetődik, hogy ez a szemlélet a fogság utáni Izraelt Jahve királyságával azonosította, de közvetítő, azaz királyok nélkül. Maga Jahve a király népe fölött a Sionon, a templomban.

Ezen a ponton került szembe a hivatalos vallásosság Jahve dicsőségével, ami Ezekielről eszkatologikus-messiási fogalom volt. Azonban nem ez volt az egyetlen ok, ami miatt Jahve dicsősége egyik legnagyobb keresztje lett a teokráciának. Magukat ugyanis úgy tekintették, mint Jahve királyságát, de mindenki tudta, hogy az új templom fölszentelését nem szentesítette Jahve dicsősége, hogy nincs ott úgy jelen, mint a salamoni templomban, amelyik szerintük egy tökéletlenebb közösségnek, a régi királyságnak volt a temploma. Ennek a nyil-



vánvaló, fájdalmas ellentmondásnak a palástolgatását, majd később egy megoldási kísérletét találjuk meg a Krónikák és a Makkabeusok könyvében.

A Krónikák könyve így számol be a salamoni templom felszenteléséről: "Amikor Salamon befejezte imádságát, tűz szállt le az égből, és megemésztette az égő- és a véresáldozatokat. Ekkor az Ur dicsősége betöltötte a templomot. A papok nem tudtak bemenni az Ur templomába, mert az Ur dicsősége betöltötte az Ur templomát. Izrael fiai mindnyájan látják, amint a tűz és az Ur dicsősége leszállt a templomra" /2Krón 7,1-3a/.

Ha ezt a leírást összehasonlítjuk az 1Kir 8,10-11-el, akkor rögtön feltűnik, hogy a krónikás leírásában az égből leszálló áldozati tűznek nagyobb szerepe van, mint Jahve dicsőségének. Ez egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a régibb elbeszéléshez képest egy új elem, másrészt pedig, hogy ennek ellenére mindkét helyen megelőzi Jahve dicsőségét. Ez a hangsúlyeltolódás a történetek magyarázatában is megnyilvánul. "Meggallgattam imádat és könyörgésedet, amellyel hozám fordultál. Felszenteltem ezt a templomot, amelyet építettél, s ott marad a nevem örökre... Ha színem előtt jársz, ... Sohasem leszel utód hijával Izrael trónján" /1Kir 9,3-5/. Ezzel szemben ugyanerről az eseményről a Krónikák könyvében a következőt olvassuk: "Meggallgattam imádságodat, és ezt a helyet választottam magamnak, hogy az áldozat helye legyen. Ha bezárom az eget, és elmarad az eső;...de ha népem...kedvemem keresi és megtér gonosz utjáról, akkor meggallgatom az égből..." /2Krón 7,12-14/. Csak ezek után, másodsorban hozza azt a részt, ami a Királyok könyvében egyedüli értelmezése a történeteknek /2Krón 7,16-22/. A krónikás szerint a salamoni templom is elsősorban az áldozat helye volt, nem Jahve jelenlétének a helye, mert ő az égből figyelt az imádságokra. Erre a furcsa különbségre a Makkabeusok könyve adja meg a magyarázatot. A 2Makk 1. fejezete a fogság utáni templom felépítését és felszentelését Nehemiásnak tulajdonítja az Irások-

ra és a Nehemiás koráról készült régi feljegyzésekre hivatkozva /2Makk 1,18; 2,1.13/. Elmondja, hogy a foglyok vittek magukkal a salamoni égőáldozati oltár tűzéből, hogy a visszatérés után majd ezzel gyujtsák meg az új templomban az első áldozatot. Nehemiás ezért a tűzért küldött papokat Perzsiába, de már csak iszapos vizet találtak a rejtekhelyen, amiből azért hoztak magukkal. "Most Nehemiás megparancsolta a papoknak, hogy a fára és ami rajta volt, arra öntsék rá a vizet. Amikor ezt megtették, s egy kis idő elteltével kisütött a Nap, amelyet eddig felhő takart, hatalmas láng lobbant fel, úgy hogy mindnyájan elámultak rajta" /2Makk 1,21-22/. Pár sorral lejjebb viszont a következőt olvassuk: "Amikor az esetről tudomást szereztek, jelentették a perzsa királynak, hogy azon a helyen, ahol az elhurcolt papok elrejtették a magukkal hozott tüzet, víz tört fel - ezzel szentelték fel Nehemiás emberei az áldozati ajándékokat" /2Makk 1,33/.

Most ha összevetjük egymással az 1Kir 8,10-11-et, 2Krán 7,1-3-at és 2Makk 1,21-22-öt, akkor előttünk áll a templom fölszentelésénél szereplő tűznek a története. Miután Jahve dicsősége nem szentesítette a második templom fölszentelését, a kettő közötti jogfolytonosságot az áldozati tűz folytonosságával próbálták pótolni. Ez a törekvés Jahve dicsőségét, személyes jelenlétét az áldozattal próbálta helyettesíteni, de ezeknek a törekvéseknek az igazságértékéről 2Makk 1,33 nagyon sokat elmond, ahol szó sincs csodálatos tüzről, hanem egyszerűen azt mondja, hogy a papok azzal a vízzel szentelték fel az áldozatot, amelyik a szent tűz helyén tört föl. Ez az erőlködés azonban nem volt képes eltussolni Jahve dicsősége hiányát. A teokratikus közösségnek is szembe kellett néznie az igazsággal. Ennek az eredményét találjuk meg a következő versekben: "A helynek ismeretlennek kell maradnia mindaddig, amíg Isten újra egybe nem gyűjti népét, és meg nem könyörül rajta. Akkor az Ur majd kinyilvánítja ezt a helyet. Megjelenik az Ur dicsősége és

a felhő, mint Mózes idejében és akkor, amikor Salamon imádkozott, hogy a templom fölszentelése magasztos legyen" /2Makk 2,7-8/.

Ezzel a hivatalos vallásosságnak sikerült olyan magyarázatot adni Jahve dicsősége távollétére, és úgy megfogalmazni Jahve dicsősége visszavárását, hogy az nem vetett árnyékot a teokrácia tökéletességére és nem sértette véglegességét sem. Azt elismerik, hogy a korabeli templomból hiányzik Jahve dicsősége, de ennek egyetlen és kizárólagos oka a szórványban élők távolléte. Ha ez a külső, a teokratikus közösségtől teljesen független akadály megszűnik, akkor Jahve dicsősége magasztossá teszi a templom fölszentelését, és ezzel tökéletesen szentté teszi a korabeli Izraelt is. Ebben az alapállásban a várakozás ellenére is van két biztos közösségi meggyőződés, ami miatt úgy tudják várni Jahve dicsőségét, hogy az nemhogy távol áll az eszkatológiától, hanem ellenséges vele szemben. Az egyik az, hogy a korabeli Izrael, mint teokratikus közösség abszolút tökéletes, tehát Jahve dicsősége nem büneik, hanem egy külső ok, a szórvány miatt van távol. A másik meggyőződés az, hogy Jahve dicsősége ezt a teokratikus közösséget nem annyira tökéletesebbé, hanem csak magasztosabbá teszi, mint a templom fölszentelését. Nem hoz gyökeresen újat, nem üdvösség lesz a közösségnek, hanem csak emelni fogja Izrael amúgy is teljes tökéletessége fényét.

Ez a lelkület jelentette a fordulópontot Izrael Jahve dicsőségéről vallott "hivatalos" hitében. Nagyon hosszú fejlődés vezetett eddig. Kezdetben Jahve dicsősége jelentette Izrael igazi dicsőségét a nemzetek között /Kiv 14,24-25; Lev 9,23-24; 1Kir 8,41-43/. Deutero-Izajástól Jahve dicsősége nem közvetlenül, teofániában nyilvánul meg elsősorban, hanem csak közvetve, Izrael sorsában. Ez a közvetett dicsőség azonban egyre inkább úgy kezd szerepelni, mint Izrael saját dicsősége /Iz 62,1-2/, sőt nem Jahve lesz Izrael dicsősége, hanem Jeruzsálem szolgál diszül Jahve királyságához /Iz 62,3/.



A fogság utáni teokráciában ennek a hitbéli fordulópontnak minden veszélye maximális hatással működött. A hivatalos vallásosság szintjén elterjedt az a meggyőződés, hogy a diaszpóra visszatéréséig a mindenkori történeti Izrael szolgál Jahve dicsőségére. Amikor pedig az egész nép újra visszatér atyái földjére, akkor Jahve dicsősége teljessé teszi Izrael dicsőségét, illetve Izraelben megnyilvánuló saját dicsőségét. Erre az alapra épült fel a későbbi rabbinizmus dualizmusa, amely szerint Izraelben a "törvény" jelenti Jahve dicsőségét /írott formájában/ és Izrael dicsőségét /tanulmányozásában és megvalósításában/, személyes jelenlétének dicsősége viszont abszolút transzcendens, és a hetedik égben lakozik.<sup>149/</sup>

#### b/Az eszkatológiába vetett hit továbbélése

A hivatalos vallásosság képviselőivel szemben azok, akikben tovább élt az eszkatológiába vetett hit, saját korukra is érvényesnek tekintették a próféták szavait és azok szerint akarták berendezni és élni az életet. Az Ezdrás-Nehemiás-i konzolidációval ők is egyetértettek, de a később kialakult önelégültséget már nem fogadták el. Ez a réteg mélységesen elégedetlen volt a jelennel, azt csak átmenetnek tekintette, és várta Izraelnek egy tökéletesebb helyreállítását. A hívő és az önelégült rétegekben egyik Izrael állt szemben a másikkal, mert mindkettő magát tartotta a közösség igazi képviselőjének.<sup>150/</sup>

Ennek az eszkatologikus irányzatnak a hitvallását a próféták könyveiben lehet megtalálni. A prófétai szó súlyát mutatja, hogy minden valószínűség szerint a szamaritánus szakadás után /IV.század/ a prófétai könyveket is Mózes öt könyvéhez sorolták.<sup>151/</sup> E könyvek értékelésében a hivatalos és az eszkatologikus irányzat egyformán vélekedett a szamaritánusokkal szemben, de az értelmezésben már lényegesen

eltértek egymástól. Az eszkatologikus irányzatnak ez az értelmezésbeli különbsége a prófétai könyvek apokaliptikus kiegészítéseiből derül ki /Iz 24-27; Zak 12-14; Joel 3-4/.<sup>152/</sup> Ezek a továbbértelmezések világosan mutatják, hogy hatékonyak, érvényesnek, tovább fejleszthetőnek tartották a próféták eszkatologikus hitét. Ezek a szövegek a prófétai eszkatologia és az apokaliptika közötti átmenet tanusítói és tanúi. Ezért természetes, hogy mindkettő jegyeit magukon viselik, de különböznek is mindkettőtől. A fejlődés irányából érthető, hogy a prófétai eszkatológiából elsősorban a formát veszik át. Nem álnéven irnak, mint a későbbi apokalipszisek szerzői, hanem névtelenül fűzik tovább a próféták szavait. Nem hangsúlyozzák a rendkívüliséget, és az önállóságot, hanem megmaradnak a prófétai szó területén.<sup>153/</sup> Tartalmi szempontból viszont a későbbi apokaliptikához állnak közelebb. A felhalmozódott ellentétek, bűnök megoldását egy végleges, kozmikus-történelmi ítéletben várják. Az ellenséges népek Jeruzsálemre támadnak, de vereséget szenvednek, Jeruzsálem pedig az elkövetkezendő judaista világbirodalom központja lesz. Ezek a remények azonban még nem lépik túl mindenütt egyértelműen és véglegesen a történelem kereteit.<sup>154/</sup>

Mint az üdvtörténetben szinte mindig, most is egy nagy történelmi változás, a perzsa birodalom összeroppanása adott új lendületet az eszkatologikus hitnek /333-331/.<sup>155/</sup> Erre az időre esik Joel próféta működése, Zak 9-14 és Iz 24-27 megírása. Számtalan utalással kapcsolódnak ezek a helyek a korabeli konkrét történelmi helyzethez és ezt a korabeli jelent próbálják elvezetni a beteljesedéshez. Témank szempontjából Iz 24-27-ből kapjuk a legteljesebb képet. Ezen belül is a 24. fejezet az, amelyik Jahve dicsőségét is szerepelteti.

"Ime az Ur elpusztítja a földet, kopárrá teszi és elcsufítja a színét, lakóit pedig messze szétszórja... Azon a napon majd meglátogatja az Ur az ég seregét fönn a magasban, és a föld királyait lenn a földön. Összegyűjti őket,

mint foglyokat egy veremben bebörtönzi, s hosszú idő múltán megbünteti őket" /Iz 24,1.21-22/. Az egész apokaliptikus rész központi, de egyben legátfogóbb gondolata az ítélet. Az ítélet gondolatának ennyire intenzív, és aktuális előretörését egy konkrét történelmi esemény, a nagy város, valószínűleg Babilon elfoglalása váltotta ki: "Romba dől a pusztulásra ítélt város, bezárt házaiba senki be nem léphet... Csak pusztulás maradt a városban, kapui is romokban hevernek" /Iz 24,10.12/. Az ismeretlen próféta ebből az időszerű és közismert eseményből bontakoztatja ki a végső igazságszolgáltatás távlatait: "Inog a föld, mint a részeg, s leng, mint a hevenyészett kunyhó. Ugy ránehezedik gonoszága, hogy elesik, s többé már nem kel fel" /Iz 24,20/. A történelmi helyzet és a belőle levont üdvtörténeti következtetések megdöbbenően hasonlítanak Agg 2,21-23-ra. Izajás apokalipszisében azonban teljesen hiányzik a messiási elem, viszont az apokaliptikus, kozmikus elemek sokkal hangsúlyosabbak, mint Aggeusnál. Ebből a kozmikus katasztrófából nő ki az eljövendő üdvösség Jeruzsálemben, amit megkimél a pusztulás: "Akkor elpirul a Hold, a Nap megszégyenül, mert a Seregek Ura trónjára lép a Sion hegyén, Jeruzsálemben, és fölragyog dicsősége véneinek színe előtt" /Iz 24,23/.

Sajátos módon tükröződik e versben az eszkatologia-apokaliptika átmenet. A vers elején kozmikus képekkel érzékelteti Jahve megjelenésének a végtelen nagyságát, mindent átalakító erejét. Mindezeknek a színtere azonban a pusztulástól megkimélt földi Jeruzsálem. Hogy mennyire korábban gondolkodott a próféta, mutatja a szintetikus vagy haladó gondolatritmus utolsó tagja, ahol Sion hegye és Jeruzsálem helyett a vének szerepelnek, tehát a korabeli jeruzsálemi közösség vezető testülete. Ez a kettősség azt mutatja, hogy az eljövendő ítélet a történelem határán fog meg történni, ahova eljön majd a Seregek Ura, hogy a kezdődő ujnak királya legyen.

A gondolatritmus szerkezetében gondolkodva az itt szereplő dicsőség értelmezésére kétféle lehetőségünk van. Ha



a TM szövegét tekintjük, akkor a dicsőség a sztichosz első felében szereplő Seregek Ura megfelelője, ha pedig a LXX-es szövegét tekintjük, akkor a "megdicsőül" az "uralkodik" párhuzama. Az első esetben a kabód a Seregek Urát, a másodikban Jahve dicsőségét jelenti, de abban megegyeznek, hogy a dicsőség az üdvösség kezdetét jelenti Jeruzsálemben. Ez az anonim prófétai szemlélet nem a templom statikus- kultikus rendjében látta megvalósulni Jahve dicsőségét, hanem a történelmi ítéletből kisarjadó üdvösségben, de nem közvetve az eseményekben, hanem Jahve dicsősége személyesen jön el, hogy megtartsen és elveszítsen. Ez korántsem a meglévő teokratikus közösség magasztossá tétele, hanem még a kozmikus rendet is felforgató ítélet. Jahve dicsősége nemcsak magasztossá teszi a templom fölszentelését, hanem a Nap és a Hold is megszegyenül előtte, ha megjelenik kozmikus templomában. A hivatalos vallásosság magadicsérő, elvont hitével szemben az itt szereplő dicsőség hatékony, személyes létező, a Seregek Urának a párhuzama.

A következő három fejezetnek ugyanaz a szerkezete, mint a 24.-nek. A 25. fejezetben a "város" pusztulásával szemben a messiási lakoma fejezi ki az üdvösséget és Jeruzsálem megdicsőülését. Itt azonban már felbukkan egy új apokaliptikus reménység, a feltámadás gondolata /Iz 25,8/. A 26. fejezetben a város pusztulása és Jeruzsálem dicsőségének bevezető képei után újra a halál és a halhatatlanság ötlük fel, de ha lehet mondani, még konkrétan, mint az előző fejezetben. A születés gondolatával párhuzamos, és ez beállítja a korabeli jelenbe, amikor még mindig problémát jelentett a városok benépesítése, viszont a zsidóság tekintélyes része meg távol élt hazájától és nem sok hajlandóságot mutatott, hogy visszatérjen oda /Iz 26,18-19/. Jól megvilágítja a hely jelentését Iz 37,3: "Ez a nap a szorongattatás, a büntetés és a megszegyenülés napja, mert eljött a magzatok megszületésének az ideje, de nincs erő a szülésre". A vajudás tehát emberi erőlködést jelent mindkét helyen. Hiszkija

idejében az ország, illetve Jeruzsálem megvédésére, a teokrácia idejében pedig az ország benépesítésére lett volna szükség emberekre /Iz 26,15/. Ezt azonban csak Isten fogja tudni megvalósítani, ha majd az árnyak országa fog szülni. A 27. fejezetben pedig a régi és az új eszkatologia két reménysége kapcsolódik az előző képekhez: a dávidi királyság újraegyesítése Szamaria visszatérésével /Iz 27,6/ és a szórvány összegyűjtése /Iz 27,12-13/. A háttér itt is, mint az előző fejezetekben a konkrét történelem, Babilon eleste /Iz 24,10.12; 25,2-12; 26,5; 27,10/.

Az a fejlődés, amelyik ezeket az apokaliptikus értelmező betoldásokat kitermelte, a perzsa birodalom bukását követő hellénista birodalom idején megtorpant. A történelemben ugyanaz a csend állt be, amiről Zakariás próféta könyve elején olvashatunk /Zak 1,11/. A Garizim hegyi szentély felépítésével a samariai szakadás megpecsételődött, ami egy időre a teokrácia gyakorlati és elméleti igazolását jelentette.<sup>157/</sup> Másrészt pedig egy új szellemi áramlat, a hellénizmus kerítette rövidesen uralmába Palesztinát. Ezek az események azonban nem tudták sem kiszorítani, sem lehetetlenné tenni az eszkatologikus hitet, hanem gyökeres átalakulásra készíttek, hogy a történelmi idők következő összeecsapásakor már új arccal jelentkezzenek.

c/ A hellénizmus Palesztinában - a hivatalos valóságosság megoszlása

A perzsa birodalom bukása után a Földközi tenger keleti medencéjében a hellénista birodalom a görög szellemet tette uralkodóvá. Hellénizmusnak nevezzük azt a kultúrát, ami végső soron a klasszikus görög és a nagy közeli kultúrák kölcsönhatásából született, de úgy, hogy mindig a görög jelleg maradt benne az uralkodó. Hudea, mint a birodalom része, szintén találkozott a hellénizmussal, ami

teljesen új jelenség volt az Ószövetségben. Egyrészt azért, mert a babiloni fogságban, de a perzsa birodalomban a hazatért zsidók is egy zárt nemzeti és kultuszközösséget alkottak, amit először a hellenizmusnak sikerült megnyitni a környezet felé.<sup>158/</sup> A zsidóság ugyanis története folyamán a környező népek kulturájával, a kultusz és a kultúra kapcsolatából eredően, elsősorban mint bálványimádással találkozott. De amit át is vett belőlük, az is elsősorban vallási jellegű, vagy a vallással kapcsolatos volt a salamoni templom építészeti formájától kezdve a perzsa dualizmusig. A görög kultúrában viszont a tudományok önállósulásával a kultusz és a kultúra, a bálványimádás és a műveltség elég megszire került, sőt sok tekintetben teljesen el is vált egymástól. Ez volt az Ószövetség történetében az első idegen kultúra, amivel a zsidóság Palesztinában nem elsősorban mint bálványimádással, hanem mint a magáénál összehasonlíthatatlanul gazdagabb műveltséggel találkozott /filozófia, képzőművészet, irodalom, színház, sport, divat stb/. Ebből az újszerűségből kiindulva Nagy Sándortól a Makkabeusok koráig a hellenizmus a hivatalos és eszkatologikus hit mellett a legerősebb és legtermékenyebb vallási irányzattá nőtte ki magát a zsidóságban. Ha csak Jób, a Prédikátor és a Példabeszédek könyvét nézzük, akkor is elmondhatjuk, hogy egy halottnak hitt korszak támad fel előttünk, amelyik Izraelben rég nem látott, csodálatosan gazdag és főként újfajta szellemi termékenységet eredményezett.<sup>159/</sup> "Ez az időszak volt az, amikor a zsidóság és a pogány hellén szellem találkozásából világvallás született, amiben maguk a pogányok is alkalmassá váltak az új eszmék befogadására, amelyeket görög műveltségű, biztos küldetéstudatu zsidók vittek szét a világba, aminek utját kemény belső harccal készítették elő."<sup>160/</sup>

A hellénizmus és az Ószövetség találkozása egy új üdvtörténeti - most még csak - fogalommal gazdagította a nyilvánkoztatást: a bölcsességgel. A kor bizonytalan, ellen-





tétek között hánykódó lelkiületére jellemző, hogy a hellén kultúra értékeiből a bölcsesség iránt volt a legfogékonyabb. A környező rokonnépeknél is ősidőktől ismert, Izraelben is kedvelt műfaj ebben az időben erősödik irodalommal a zsidóságban és polgárjogot nyer az Ószövetség szent könyvei között.

A bölcsesség üdvtörténeti szerepe az Ószövetségben egzisztenciális, gyakorlati szintről indul. A bölcseségi irodalom, amennyiben konkrét, gyakorlati szabályokat ad, kimondva vagy kimondatlanul ezt a hétköznapi biztonságot adó bölcseséget nyújtja. Pár helyen kifejezetten is említi a bölcseséget, mint az ember sajátját vagy tulajdonságát /Jób 32,13; 33,33; Préd 1,13.18; 2,12.14; 7,19; Péld 5,1; 3,35/.

A bölcsesség azonban nem állt meg azon a szinten, hogy a kor bizonytalan emberének személyes, hétköznapi biztonságot adjon, bölcs életszabályok formájában. Ez a szint tulajdonképpen az a közös, Izraelben is ismert bölcseségi irodalom volt, amelyik most a zsidóságban is irodalommal formálódott és alapul szolgált a hellén kultúra filozófikus és nyugodtan mondhatjuk, hogy vallásos bölcsesség fogalmának. Másrészt az Ószövetségben elkerülhetetlen, hogy egy-egy új művelődéstörténeti vagy vallási érték kapcsolatba ne kerüljön Istennel. A Péld 2,6-ban azt olvassuk, hogy "csak az Ur adhat bölcseséget, az ő szájából származik tudás és értelem". A hellénista filozófikus bölcsesség is ebben a kapcsolatban vált naggyá az üdvtörténetben. Amikor a választott nép is, a környező kulturnépek hatására tudni, érteni akarta a világ és az emberlét minden titkát és problémáját, egy kicsit elbizonytalanodott, amikor úgy akarta azt megközelíteni, mint a hétköznapi tapasztalati bölcseséget: "Igy szóltam magamban: Szeretnék szert tenni a bölcseségre! De távol maradt tőlem. Ami van, messze van, és mélységes mélyen! Ki tudja megtalálni?" /Préd 7,23-24/. A hívő ember kutató elméje, mint ősszüleink a paradicsomban, Istennel találkozik, amikor a lét és a kozmosz bölcseségét akarja megszerezni: "Dehát a

bölcsesség - ez vajon honnét van, és az értelemnek hol a lelőhelye? Odavivő utat nem ismer az ember, élők országában nem lehet meglelni... Egyedül Isten ismer hozzá utat, egyedül ő tudja, hol a lelőhelye" /Jób 28,12-13.23/.

Ezek a szavak rendkívül hűen tükrözik a hellénizmus elindította szellemi kibontakozásról alkotott véleményt is. Van bennük valami burkolt ellenkezés az alakuló ujjal szemben. A bölcseséget az ember számára elérhetetlennek írja le, de az elérhetetlenség igazi éle csak a következő szavakból derül ki: "Az embernek akkor csupán ennyit mondott; Az Isten félelme, lásd, ez a bölcsesség, az okosság meg: kerülni a bünt /Jób 28,28/." A sorok közül kihallatszik az ujtól és az idegentől huzódozó jámborok hangja, akik szerint a bölcseséget egyedül Jahve birtokolja, a kutató ember csak elégedjen meg továbbra is atyai örökségével, az Ur félelmével. A bölcsesség azonban Jób belenyugvásán és a Prédikátor szkepticizmusán egyaránt túlnőtt.

Ennek az üdvtörténeti fejlődésnek igen magas fokát mutatja a Példabeszédek könyvének 8. fejezete. Magán a fejezeten belül is nyomon tudjuk követni a fokozatosan személyesülő fogalom fejlődését. A Péld 8,1-11-ben a szent író úgy beszél a bölcseségről, mint személyről, a 8,12-21-ben azonban már a bölcsesség mint önálló, személyes létező beszél. Természetes, hogy mindkét megszemélyesítés mögött a szerző áll, de a megszemélyesítésnek, mint kifejezőeszköznek az alkalmazásában, illetve intenzívebb alkalmazásában a fogalomnak az önálló személyé való fejlődésének a fokozatai tükröződnek. A fokozatos személyesülés mellett azonban egy másik változásnak is tanui lehetünk ebben a fejezetben. A Péld 8,12-21-ben tulajdonképpen a gyakorlati, mindennapi emberi bölcsesség személyes formájával van dolgunk. A Péld 8,22-31-ben azonban Isten teremtő bölcsességével találkozunk. Ugy ismerjük meg, mint egy önálló személyt Isten mellett, aki első a teremtmények között /22-26/, a teremtő Isten munkatársa /27-30/, de az ember számára sem elérhetetlen: "Ott voltam mellet-

te, mint a kedvence, napról napra csak bennem gyönyörködött, mindig ott játszottam a színe előtt. Játszottam az egész földkerekségen, s örömmel voltam az emberek fiai között" /Péld 8,30-31/.

A fogalom igen hosszú utat tett meg a köztudatban is. Még Jób 28,28-ban azt olvassuk, hogy "az Isten félelme, lásd, ez a bölcsesség...", a Péld 9,10-ben pedig már azt, hogy a "bölcsesség kezdete az Ur félelme...". Az atyák öröksége tehát mint alap, mint kezdet illeszkedik az ujhoz.

A palesztinai hellénista zsidóság legnagyobb ajándéka, amit az üdvtörténetben elindított, az a Példabeszédek könyvének személyes, isteni bölcsesége. Ez a vallási irányzat nem beszél Jahve dicsőségéről, de amit helyette mond, az nem idegen Jahve dicsőségétől. Az emberlét titkozatosságában, a kozmosz fönséges harmóniájában vagy a mindennapi élet bölcsességében ugyanugy Jahvének az ember felé fordított arca tükröződik, mint a régi teofániákban. Ebben a korban a bölcsesség és Jahve dicsősége között még nem sejt-  
hető az összefüggés, de hogy a kettő nem idegen egymástól,  
az abból látszik, hogy elindul egy fejlődés, ami nem ismeri az emberi határokat. Ez a sokatigérő üdvtörténeti fejlődés azonban Palesztinában elakadt. A Szeleukidák alatt "a megvásárolható, önző papság az egyre jobban eluralkodó hellénista hatást arra akarta felhasználni, hogy saját hatalmát egy idegen és gyűlölt hatalommal megszilárdítsa még akkor is, ha a zsidóság teljesen elgörögösödne. Egy ilyen bűnös kezdeményezésre az ellenakció nem maradhatott el sokáig. Ez először a "buzgók" kis köréből indult ki, akiket a zsoltárokból ismerünk. Amint ezek a közvetlenül fenyegető veszélyt megakadályozták, és a Hasmóneusok jutottak trónra, kezdett újra felébredni a régi, sokáig visszaszorított és egy kis körre korlátozott partikuláris irányzat, és jött vele a farizeusok ujraképződő pártja, mint egy kormány, akik a makkabeusi kor előtti szabad, egyetemes zsidó szellemet a törvényre egyre



jobban visszavezetett művészi korlátokkal megfojtották. A makkabeusi időkig a fogság utáni zsidóságban még tovább élt a régi nagy próféták szelleme, amely a tiszta hellenizmussal való egyesülésben, amint azt a bölcseségi irodalom mutatja, csodálatos gyümölcsöket termett. A farizeizmus viszont, rendkívül pártolva a belpolitikai viszonyoktól, amelyek Johannesz Hirkánosz után egyre sivárabbá váltak, összetörte ezt a szellemet és a palesztinai zsidóság minden teremtő erejét kioltotta".<sup>161/</sup>

A hellénista egyetemes zsidó szellem örökségét az alexandriai zsidóság vitte tovább. Ebben a környezetben találkozott Jahve dicsősége és a bölcsesség /Bölcs 7, 25-26/, hogy kiindulása legyen a logosz-tannak, amelyik a Dán 7,13-14-ből kifejlődött messiási Emberfiáról vallott hittel együtt közvetlen előkészítője lett megváltásunknak.

## V. Jahve dicsőségének mennyei képviselője Dánielnél

### 1. Az apokaliptika megjelenése a teokrácia megrendülésekor

Az Ezdrás-Nehemiás-i reform és a Makkabeusok kora közötti teokráciában ismertetett három irányzat: a hivatalos vallásosság, az eszkatologikus hit és a hellénista judaizmus a zsidóság további történetében végig megmaradt. Fejlődésüket nagyon nehéz egymástól elválasztani, vagy belső fejlődésükben határokat megvonni, annyira összefüggnek egymással és belső fejlődésük is igen egységes. Hogy Dániel könyvében a témánk szempontjából annyira fontos hetedik fejezetet üdvtörténeti összefüggéseiben szemlélhessük, vissza kell térnünk a hellenizmus palesztinai elterjedésekor visz-

szahuzódott eszkatologikus irányzathoz és ennek a fejlődésébe kell beállítani az idevágó dánieli részt.

A perzsa birodalom összeroppanása újra fölélesztette a prófétai eszkatológiát, de igen nagy volt a csalódás, amikor a történelmi események nem nőttek át a végső igazságszolgáltatásba, hanem a régi romjain a hellénista birodalom virágzott ki. A történelem arra mutatott rá, hogy a teokratikus közösségben az eszkatologikus hitnek át kell alakulnia, hogy alkalmas legyen a korabeli üdvtörténeti jelen és jövő kifejezésére.<sup>162/</sup>

Maga a teokratikus közösség szerkezete és történelmi helyzete is az eszkatologia-apokaliptika átmenetet segítette elő. A prófétai eszkatologia célja a világ, a teremtés beteljesítése volt, amelyben a rossz csak gyógyítandó betegség, amit az ember meg is tud gyógyítani. A próféták hirdetik az ítéletet, de az a megtéréssel elkerülhető /Jer 18,7-10/. A teokratikus közösségben azonban olyan ellentétek alakultak ki a bűnösök és a buzgók között, a közösségen kívül pedig a zsidók és a szamaritánusok, a zsidók és a pogány nemzetek között, amelyek sorozatos csalódásokon keresztül apránként felőrölték a prófétai eszkatologia e világ beteljesülésébe, a gyógyíthatóságba és a megtérésbe vetett hitét. Már csak egy ítéletben tudtak bizni, amelyik a jó és a rossz végleges szétválasztását, a rossz megsemmisülését és a jó megdicsőülését fogja eredményezni. Ez azonban már független lesz az embertől és megváltoztathatatlan végzetként fog a világra törni.<sup>163/</sup>

E szemlélet kialakulásában a történelmi tapasztalat mellett igen nagy szerepe volt az istenfogalom egyre elvontabbá való válásának. Ebben a folyamatban igen jelentős volt a fogság időszaka, amikor babiloni hatásra a szövetség Istene egyre inkább a teremtő Isten lesz, aki "a magasságban, a szent helyen" lakik /Iz 57,15/. Ugyanez a szemlélet nyilvánul meg a 2Krón 7,14-ben: "...de ha népem, amely nevet viseli, megalázkodik, ...akkor meghallgatom az égből, meg-

bocsátom bűneit és meggyógyítom országát". Ezeken a helyeken még megvan az a kettősség, hogy Istent mint a szövetséges és a teremtő Istent szemlélik, de ez az átmeneti egyensúly elég hamar felbomlott. A perzsa dualizmus a jó és a rossz, a sötétség és a világosság egyre élesebb szembenállásában nyilvánul meg az Ószövetségben. Ez alkálmasan illeszkedett az előbb említett babiloni hatásra megerősödött elvonatkoztatási folyamathoz, amelyik egyre jobban elválasztotta egymástól Isten mennyei és az ember földi világát. Jahve dicsőségének távolmaradása az új templomból, az istentiszteletben újraéledt Jahve király zsoltárok kozmikus szemlélete, és a hellénizmus filozófiai dualizmusa mind ezt a folyamatot táplálta. Ezt a hitbeli dualizmust a tapasztalat bizonyosságával támasztották alá a történelemben és a teokratikus közösségekben kialakult kibékíthetetlennek látszó ellentétek a jámborok és a bűnösök, a zsidók és a szamaritánusok és a zsidók meg a pogány nemzetek között. Egyre izmosodott az a felfogás, hogy Isten örök világa feloldhatatlan ellentétben áll az ember bűnös világával. Egy olyan közösség, amely többszörösen és végletesen elzárkózott a környezetétől - a bűnösöktől, szamaritánusoktól, nemzetektől - másként nem tudta elképzelni üdvösségét, csak a jelen világ teljes tagadásán túl.<sup>164/</sup>

Az idegen elemek, elsősorban a dualista szemlélet alkalmas kifejezése volt az üdvtörténeti valóságnak, de legalább ennyire megfelelt az eszkatologikus, illetve most már apokaliptikus irányzat teokrácián belüli helyzetének. Az apokaliptikus hit ugyanis fokozatosan kiszorult a vallásosság peremére, az apokrifek világába. Ennek azonban kettős oka volt. Egyrészt a teokrácia vezetőrétege, de a hellénista judaizmus is, mint veszélyes, eretnek elemet tekintette őket. Másrészt azonban ők maguk is törekedtek arra, hogy elhatárolják magukat, és mint az egyetlen igaz Izrael, egyre jobban kifejezzék különállásukat. Az alapvető hitbeli



különbséget a közösség jövőjéről alkotott elképzelésük jelentette, aminek legalkalmasabb kifejező eszközei az idegen elemek voltak, amelyek egyben biztosították az irányzat további, rohamos tartalmi és formai fejlődését is. Az apokaliptika tekintély nélkül, szubkulturaként fejlődött, ami a legalkalmasabb talaj volt a zsidóságtól idegen elemek fölvetelére, és a fantasztikus formák, végeláthatatlan variációk kifejlődésére. A teokrácia reprezentánsainak pedig semmiféle eszköz nem volt a kezükben, amivel ezt a folyamatot megakadályozhatták volna.<sup>165/</sup>

Az erőszakos hellenizálás, a főpapság korrupciója, az idegen hatalom fokozódó kegyetlenkedései mind az apokaliptikus irányzat igazát bizonyították történelmi szinten. Amikor pedig IV. Antiochusz Epifánész nyílt terrorja alatt a tökéletesnek és öröknek hitt teokrácia összeroppant, az apokaliptika Dániel könyvében mint Izrael üdvtörténeti szerepének és a világ sorsának ujrafogalmazása jelent meg.

## 2. Az Emberfia

Dániel könyvének hetedik fejezetéről bátran mondhatjuk, hogy megtalálható benne mindaz, amit az apokaliptika abban a történelmi helyzetben a jelenről és a jövőről mondhatott. A fejezet szerkezete nagyon egyszerű. Az 1-8. versekben a négy vadállatról, a 8-14. versekben az Ősöregről és az Emberfiáról való látomást, a 15-28. versekben pedig a látottak magyarázatát találjuk. Az egyszerű és áttekinthető külső mögött azonban nem várt tartalmi gazdagság rejtőzik.

A négy vadállatról szóló rész megértése nem jelent semmiféle problémát, hiszen annyira a konkrét történelmet írja le, hogy az események ismeretében lehetetlen eltévedni a jelképek között. A 15-27. versek pedig még meg is magyarázzák a látottakat.

A fejezet tartalmi súlypontja az Ősöregről és az

Emberfiáról szóló részben van, de itt találjuk meg a négy vadállatról szóló rész "apokaliptikus" értelmezését is egy félmondatban. Ehhez előzményként legyen szabad annyit megemlíteni, hogy az eddigi eszkatologikus hit kudarcai mindig a konkrét történelemhez való teljes és egyértelmű kapcsolódásban rejteztek. A négy vadállatról szóló rész is izigvérig történelmi, de a 9. vers helyben, időben és tényekben teljesen elszakad az előző konkrétumoktól. Ez az elszakadás azonban nem a 9. versben következik be, mert az ott elmondottakat még valamelyes bizonyossággal lehet viszonyítani az előző és a 11. vershez. A 12. vers azonban mindezt a bizonytalan jövőbe vetíti: "A többi vadállat is elvesztette hatalmát, de egy meghatározott időre még életben maradhattak". Erről a meghatározott időről azonban semmit nem mond a próféta, amit nem is lehet csodálni, hiszen itt a "meghatározott" csak annyit jelent, hogy jövőjük az Ősöreg és az Emberfia kezében van, tehát tőlük függ.

A 9-10. verseknek az Ősöregről szóló leírása erősen emlékeztet Ezekiel látomására, de Dániel szavai nagyobb emberközelségről tanuskodnak. Képei nem olyan fönségesek és mitikusak, mint Ezekieléi. Teljesen egyértelmű belőlük, hogy Jahvéról van szó emberalakban. Aki a 13. versben közeledik hozzá, az is Jahve világából való, mennyei lény. Megjelenésében ugyanis a legősibb ugariti teofánia leírások egy fontos elemét találjuk meg: "Hallgass ide, Aliyan Baál, értsd meg, Felhőkön Nyargaló".<sup>166/</sup> Ugyanezt a képet a zsoltárok Jahvéra alkalmazzák: "Lehajtotta az egeket és leszállt, lába sötét felhőn nyugodott, kerubtól hordozva szállt tova, a szelek szárnyán suhant" /Zsolt 8,10-11 lásd még 68,5.35/. A felhőn közeledő mennyei lény is emberalakú: "Láttam az éjjeli látomásban, hogy ime, az ég felhőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az Emberfia. Amikor az Ősöreghez ért, színe elé vezették" /Dán 7,13/. Ez az emberhez való hasonlóság az Ószövetség fényében /Zsolt 8,6; Ez 1,26; Ter 1,26; Iz 35,2/

már önmagában is arra utal, hogy a közeledő megjelenésében is Jahve dicsőségét tükrözi. Az emberhez való hasonlóság nem a közeledő korlátait akarja érzékeltetni, hanem az Istenhez legméltóbb megjelenési formában írja le. A prófétai ábrázolás a közös sémi mitológiában gyökerezik és szoros kapcsolatban van Ez és a Ter 1,26-tal.<sup>167/</sup>

A felhőkön közeledő lény azonban az Istenhez való hasonlóság mellé még a következőket is megkapja: "Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki . Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha és királysága nem megy veszendőbe" /Dán 7,14/.

Hogy a hatalom és a királyság mit jelent, az pontosan kiderül a vers utolsó kétharmadából. A "méltóságról"  $\text{קָדוֹשׁ}$  azonban nem találunk semmi közelebbit. A  $\text{קָדוֹשׁ}$  a héberben igeként felfoghatatlant /Zsolt 139,17/, legértékesebbet /Zsolt 49,9/, az élettel egyenértékűt /1Sám 26,21; 2Kir 1,13; Zsolt 72,14/, értékeltet, drágát /Iz 43,4/; melléknévként értékeset /Péld 1,13; 12,27; 24,24/, szépet /Jób 31,26/, ritkát /1Sám 3,1/, tiszteletre méltót /Zsolt 36,8; Péld 3,15; 6,26; 12,27; JerSir 4,2; Zsolt 45,10/; főnévként pedig értékeséget /Esz 1,4; Jer 20,5; Ez 22,25; Jób 28,10/, tiszteletet /Esz 1,20; 6,3.6.9.11; 8,16; Zsolt 49,13.21/ jelent.<sup>168/</sup> Tehát már a héberben, ugyanugy mint a  $\text{קָדוֹשׁ}$  nem közvetlenül a dicsőséget jelöli, hanem - elsősorban értékességben - azt a tartalmi alapot, ami másokban elismerést, nagyrabecsülést, nagyraértékelést vált ki, azaz dicsőséget jelent. Ennek a jelentéstani fokozatnak felel meg Dán 2,6.37. Az értékességben és a kiváltott hatásban megnyilvánuló dicsőség nyelvi tükröződésére Dán 4,27.33 kínálkozik példának. Egyik sem tükrözi azonban teljesen azt a létbeli és megismerési folyamatot, hogy az érték megléte /1/ kiváltja a szemlélőben illetve az értékkel kapcsolatba kerülőben az elismerést /2/, és a dicsőség /3/ pedig a kettő együttvéve, tehát a létbeli értéknek a megismerésben való tükröződése. A dicsőség tehát az érték hor-



dozójának és a fel- illetve elismerőjének egyaránt sajátja. A Dán 2,6.37 ebből a folyamatból csak az első, a Dán 4,27.33 pedig csak az első és a harmadik lépést jelöli. Az, hogy a nyelvi forma a létnek a megismerésben való tükröződését, az emberiesülést csak ilyen töredékesen tudja visszaadni, és képtelen érzékeltetni a dicsőség kettősségét, kiindulásul szolgált ahhoz a jelentéstani fejlődéshez, amelyben a dicsőség fokozatosan egyoldaluvá vált. Ez a "fejlődés" elsősorban jelentéstani egyszerűsödést és tartalmi szegényedést jelent, mert a dicsőség fokozatosan az elismerést kiváltó érték kizárólagos sajátja /1/, majd egyetlen értéke lett /2/, végül azonosult vele /3/. Tulajdonképpen egy általános nyelvi jelenséggel, a jelentésátvitellel van dolgunk. Ez a folyamat megfigyelhető a  $\text{ךָהוּא}$ -dal az ószövetségi héberben és a  $\text{ךָהוּא}$ -al a zsidóság arám nyelvű irodalmában. A kettő kapcsolata azonban nem egymást követő, folyamatában párhuzamos fejlődés, hanem a héber-arám nyelvváltás határán, amikor a teológiai irodalomban a  $\text{ךָהוּא}$  átvette a  $\text{ךָהוּא}$  szerepét, akkor a Dán 2,6.37 és 4,27.33-ban tükröződő profán jelentésváltozás a  $\text{ךָהוּא}$  korábban lejátszódott teljes jelentésátvitelével fejeződött be, amikor Jahve dicsősége már magát Jahvét jelentette. A fejlődésnek ezt a végső fokát tükrözik a targumok és a rabbinikus irodalom, ahol a  $\text{ךָהוּא}$   $\text{ךָהוּא}$  következetesen  $\text{ךָהוּא}$ -al adják vissza /TarOnk Kiv 16,10; 24,16-17; 40,34-35; Szám 14,10; 14,21; 16,19; 17,7; 20,6; 24,11/.<sup>169/</sup>

Az Emberfiához hasonló Dán 7,14-ben tehát abból a királyságból, méltóságból és hatalomból kap, amivel az Ősereg bir a világ felett. Az Emberfiához hasonló tehát Jahve mennyei dicsőségének a képviselője az eljövendő világban.<sup>170/</sup> A szövegben ez szószerint nem fordul elő, de az Emberfiához hasonló már megjelenésében is Jahve dicsőségének a képmása, és ehhez megkapja mindazt, ami Jahve dicsőségét jelenti az emberek előtt. A Jahve dicsőségében való részesedés azonban nem marad meg ezen a közvetett szinten, mert a  $\text{ךָהוּא}$  szó a targumok

és a rabbinikus irodalom fényében nyitott afelé, hogy közvetlenül jelölje Jahve dicsőségét.

A Jahve dicsőségében való részesedés igazi értelmét és jelentőségét csak akkor tudjuk igazán megragadni, ha elhelyezzük az Emberfiához hasonló jelentésében, mint egészben.

A látomás első értelmezése magából a tágabb szövegösszefüggésből adódik. Ahogy a vadállatok egy-egy emberi, pogány birodalmat jelölnek, úgy az Emberfiához hasonló az eljövendő mennyei, isteni országot jelöli.<sup>171/</sup> Ez a jelentés azonban nyitott az egyediesülő, személyes fejlődés irányában. Maguk a vadállatok, közvetve jelölik az illető birodalom uralkodóját is. Ez a mögöttes, közvetett jelentés - ahogy a próféta közeledik a saját korához - fokozatosan konkretizálódik és előtérbe kerül. A Dán 7,7-ben szereplő tiz szarv már tiz Szeleukida királyt jelöl, a 7,8-ban megjelenő kis szarv pedig magát Antiochusz Epifánest. Ebben az összefüggésben magától értetődő, hogy az Emberfiához hasonló egyben a mennyei, örök birodalom uralkodóját is jelöli. Dániel szövegéből azonban ez még nem következik egyértelműen.

A látomás második értelmezését a 18,22.25.27 versekben találjuk. A legteljesebb képet Dán 7,27-ben kapjuk: "Azután a Fölséges szentjeinek a népe nyeri el a királyságot, a hatalmat és a legnagyobb országot az egész ég alatt. Az ő országa örökkévaló ország lesz, neki szolgál és neki engedelmeskedik minden uralkodó".

A versen belül találunk egy többszámról egyesszámra való váltást. A vers első felében a "Fölséges szentjeinek a népe" uralkodik, a második felében viszont egyértelműen az "ő országá"-ról van szó. Ez a kettősség jól mutatja a már kezdetben megnyilvánult ingadozást az egyéni és a közösségi értelmezés között. Ez az értelmezési változat maximálisan kihasználja a 7,13-14-ben rejlő közösségi értelmezés lehetőségeit. Az emberformájú mennyei lény a vadállatokkal szemben a Fölséges szentjeinek a királyságát jelenti, - ezért a többes-

szám, - ez a királyság azonban végső soron a fölségesé, - ezért az ő országa - csak a hatalmat, méltóságot és királyságot átadja szentjeinek. A Fölséges szentjein pedig a makabeusi időben a zsidó népnek Izrael régi hagyományaihoz hűségese részét értették. 172/

Az Emberfiához hasonlóról szóló látomás harmadik, legteljesebb értelmezését Hénok apokalipszisében találjuk meg. Itt csak annyit legyen szabad megemlíteni, ami a kapcsolat és az üdvtörténeti fejlődés irányának az érzékelteséhez szükséges. Hénok apokalipszise Dániel látomásának üdvtörténetileg előremutató, nyitott lehetőségeit bontakoztatja ki. Nála az Emberfiához hasonló konkrét személyé, az "Emberfiává" válik, aki a messiási remények megtestesítője, az ítélet végrehajtója és az üdvösség közvetítője lesz. Dánielnél a hatalomnak és a királyságnak egyaránt megtaláljuk az értelmezését, de a méltóságnak - $\text{קִרְיָא}$  nem. Hénok apokalipszisében találjuk meg azt, ami itt hiányzik. A benne rejlő jelentéstani és üdvtörténeti fejlődés lehetőségeinek megfelelően bontakoztatja ki a szó jelentését, és a targumokkal meg az irástudók tanításával párhuzamosan már Jahve dicsősége jelzésére használja, és összekapcsolja azt az Emberfiával.

Dániel hetedik fejezete olyan Jahve dicsősége üdvtörténeti sorsában, mint a gyűjtőlencse, mert a kinyilatkoztatás utjait összefogja egy képbe, ami kiindulása lett egy gyümölcsöt hozó fejlődésnek. Az Emberfiához hasonlóról szóló versek Ez 1,26-28-at és Ter 1,26-ot bekapcsolják, mint legnemesebb formát a kezdődő apokaliptikába, Ez az összekapcsolás viszont kiindulásul szolgált annak az üdvtörténeti fejlődésnek, amelyikben Jahve dicsősége és a Messiás összekapcsolódott egymással, és bár kitérőkkel, de Krisztus Urunk megdicsőüléséig jelezte az Atya akaratát a történelmünkben.



## VI. Jahve dicsősége az Ószövetség utolsó időszakában

### 1. Jahve a történelemben utolsó állásfoglalásra kényszeríti népét

Van valami szokatlan ezekben a szavakban. Talán nem vet jó fényt az emberre, ha ilyet mond, de akkor érez így az ember, amikor megadatik neki, hogy tényleges erőnek ismerje meg a Gondviselést a történelemben. Az ember időérzékét meghaladó, távoli multból élő hitet megdöbbsenti, amikor egy korforduló kapcsán hirtelen közel kerül a távolról vizsgált multhoz, és Isten tervei tényleges kényszerítő erőként jelentkeznek. Az Ószövetség kimenetele és a két szövetség találkozása a legalkalmasabb idő történetünkben Isten sürgető, reális közeledésének a megtapasztalására.

Szt Pálnál két helyen is találkozunk ezzel a szemlélettel: "De amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született..." /Gal 4,4/, és egy másik helyen: "Ebben a végső korszakban a Fia által beszélt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, hiszen a világot is általa teremttette" /Zsid 1,2/.

E helyek fényében az egész Ószövetséget úgy tekintjük, mint nevelő<sup>nként</sup> Krisztus Urunkra /Gal 3,23-25/. Az Ószövetség utolsó időszakára azonban fokozottan érvényes ez a szemlélet, mert minél közelebb kerülünk a "végső korszak"-hoz, annál sürgetőbbé vált Isten és az emberi közösség párbeszéde, egészen addig, hogy maga Immánuel jött el, hogy a személyére adott válasz egyesekben végleg elválassza, másokban pedig összekapcsolja a két szövetséget.

Az Isten-ember párbeszédnek ez az utolsó, ószövetségi szakasza nagyon érdekesen zajlott le. Jahve a történelemben kérdezett - mert próféta már nem adatott a népnek -, Izrael pedig e történelmi kérdéseknek a hit fényénél való értelmezésével

és megválaszolásával adott feleletet.

Az első kérdés volt talán a legfájdalmasabb. Nem is kérdés volt ez valójában, hanem inkább csendes megszégyenülés; ahogy a hitves néz hűtlenségében kitartó társára. A régi nagy próféták ígéreteit úgy hordozta Izrael, mint a bőrbe fűródött töviseket. Miért hogy egyre elérhetetlenebbek, és mégis annyira időszerűek? Ezzel a kérdéssel azonban csak nagyon kevesen mertek őszintén szembenézni. Mások viszont megpróbálták a nemzeti nagyravágyás szolgálatába állítani. Az önvizsgálat Izraelnek volt kellemetlen, az öngazolást pedig Jahve utasította vissza. Mindkettőt az apokrif apokaliptikában találjuk meg.

A második kérdés szintén a konkrét történelemhez kapcsolódott, de nem elsősorban a mindenkori Izraelre, hanem Jahvéra magára vonatkozott.

A Makkabeusok harcai és Krisztus Urunk születése között a Hasmóneusok kora /Kr.e. 100 körül/ volt az az időszak, amikor a Krónikákban megálmodott teokrácia újra megvalósulni látszott. Azonban már magát ezt a kort is beárnyékolta az egyre erősödő, és egyre több erőt fölemészítő belső ellentétek, amelyek később a szaduceus-farizeus ellenségeskedésben, és az eszénusok szakadásában teljesedtek be. Izrael történelmi önvizsgálatában döntő jelentősége volt Kr.e. 63-nak, amikor Jeruzsálem újra keményen megérezte a hódító kezét és saját törékenységet, és a nagyreményű Hasmóneus királyság római provincia lett. Ez az önállóság elvesztése mellett mérhetetlen megalázás volt, de az emberi ügyeskedés még ebből a kilátástalan helyzetből is hasznot tudott húzni. Feledve a római megszállást, Julius Caesar egyiptomi hadjáratát végső soron az alexandriai és a palesztinai zsidóság határozott magatartása segítette át a holtpontra. Ez a gesztus hosszú időre külön bánásmódot biztosított Izraelnek a római birodalomban.<sup>174/</sup>

Ez a kettősség egyedülállóan tükröződött a korabeli istenfogalom fejlődésében. Meg kell jegyezni viszont, hogy ez a jelenség csak Izraelben képzelhető el, aki Istenét mindig a tör-



ténelemben ismerte meg elsősorban. A késői zsidóságban az egyistenhit egyre tisztultabb és egyre elvontabb lett. Azonban Jahve alakja minél fönségesebb, minél világfelettibb lett, annál kiáltóbb lett az ellentét a fölséges Isten és elvilági képviselője, az elnyomoritott bensőleg megoszlott zsidó nép között. Ebből az ellentmondásból fakadó távolság okozta aztán, hogy Jahve egyre fogalmibbá, egyre életteljesebbé vált a mindennapi imádkozó ember számára.<sup>175/</sup>

Az istenfogalom transzcendens felé mutató fejlődése másrészt nemzeti korlátai miatt is ellentmondáshoz vezetett. "A monoteista isteneszme fejlődése döntő és letagadhatatlan előrelépést jelentett a késői zsidóságban, de nem csak fejlődést... A zsidó lelkület ezen a ponton egy benső, feloldhatatlan diszharmóniában szenved, mert az egyre elvontabb elvi monoteizmus állandó, nyers ellentétben áll a nacionalista, feltételes partikularizmussal, amelyiktől a késői zsidó vallás minden univerzalista irányzat ellenére sem tudta magát függetleníteni, különösen hogy a törvény szentesítette a nemzeti hagyományokat. Egy olyan Isten, aki mindenható Teremtő és a világ Birája, de legmélyebb szándékaiban és végső terveiben egy néphez van kötve, és akarátának lényegi megtestesítője egy törvény, aminek központja a nemzeti hagyomány és a nemzeti jog, - egy ilyen Isten ellentmondás."<sup>176/</sup>

Ahogy Izrael történelmét emberi ügyeskedésre és nem Jahve segítségére bizta, ugyanúgy adott választ ezekre a kérdező ellentmondásokra is, megalkotva ennek a történelemnek az Istenét. Az írástudók és a farizeusok a főtanács védelme alatt, végletekig menő szórszálhasogatással felépítették ezekre az ellentmondásokra a rabbinikus teológiát, és lassanként adminisztratív eszközökkel kizárólagossá tették. Ez a válasz napjainkig él a zsidóságban.

A harmadik kérdést a környező pogány világ, de elsősorban a hellénizmus által tette fel Jahve Izraelnek a szórványban, Alexandriában. Az ember évezredes ősi vágyai, mérhetetlen-



nül gazdag művelődéstörténeti értékei párhuzamként sorakoztak fel az Ószövetség mellett, és kölcsönösen keresték a helyüket egymásban. Az erre adott feleletet elsősorban a LXX-ban, mint fordításban, a Bölcsesség könyvében és Philó munkáiban találjuk meg, melyeket összefoglaló néven alexandrinizmusnak lehet nevezni.

Mindhárom üdvtörténeti helyzetre jellemző, hogy át kellett hidalnia a távoli Isten és a korabeli világ közötti távolságot. Közös ebben a próbálkozásban, hogy az ószövetségi hit régi eszközeivel nem sikerült a végtelenbe vesző istenképet személyes erővel megtölteni, méginkább lehetetlennek érezték Istent újra közel hozni a világhoz. Ezt a távolságot közvetítőkkel próbálta kitölteni a késő-zsidó teológia: az apokaliptikában az Emberfiával, a rabbinikus teológiában az angyalokkal, az alexandrizmusban pedig a vallásfilozófiai fogalmak meg személyesítésével.<sup>177/</sup>

Természetes, hogy ezek a törekvések rengeteg idegen elemet építettek be az ószövetségi hitbe, és sokszor nagyon messzire jutottak az ószövetségi hittől. A kiindulásuk azonban, amelyik izzig-vérig ószövetségi volt, még a legmesszebbmenő irányzatot is meg tudta tartani a kinyilatkoztatás alapján, sőt be tudta állítani az üdvtörténet szolgálatába. Ez az alap pedig az első templom pusztulásakor eltávozott Jahve dicsőségének a visszavárása volt a világba, Sionra és a jeruzsálemi templomba.

A következőkben soravesszük mindhárom irányzatot, mégpedig az írásbeliség sorrendjében. Ez nem felel meg a tényleges időrendnek, mert pl. a rabbinikus teológia szóbeli formája és a zsinagógai istentisztelet rögtön<sup>zót</sup> arám fordításban<sup>ai</sup> (~~rögződött és az abban~~) megnyilvánuló teológiai meggyőződés párhuzamos volt az írott apokalipszisekkel, de írott formája a legősibb, legkésőbbi mindhárom irányzat közül. Az írásbeliség időrendje mellett az szól, hogy ezen irányzatok ujszövetségi sorsát és értékét az írásbeliség tükrözi, nem pedig a tényleges időrend.

## 2. Jahve dicsősége az apokrif apokaliptikus irodalomban

a/ "...az Emberfia megjelent és elfoglalta dicsősége trónját..." /Hén 69,29/.

Hénok apokalipsziszt eredetileg héber vagy arám nyelven írták Palesztinában, közelebbről Galileában.<sup>178/</sup> Keletkezési idejét csak tág határokkal lehet megadni, mert jelenlegi fűrmájában tulajdonképpen egy hosszú fejlődés eredményeként kialakult gyűjtemény. A legnagyobb bizonyossággal kb. Kr.e. 167-63 közé tehető. A bennünket különösen érdeklő 37-71. fejezetek pedig mindenképpen 63 előttre, kb. 102-76 közé teendők, tehát Alexander Jannäus idejére.<sup>179/</sup> Hénok apokalipszise etióp nyelven, és töredékes görög fordításban áll rendelkezésünkre. Ez az apokrif könyv a zsinagógában és a keleti egyházban a középkorig általában ismert és használt volt. Az etióp egyház ma is kánoni könyvként használja nyilvános istentiszteletein.<sup>180/</sup>

E könyv jelentőségét eredetiségének köszönheti. Üdv-történeti hatását nézve nyugodtan lehet a Bölcsesség könyvéhez hasonlítani. Mindjárt a könyv elején találunk egy látomásbeli élményre támaszkodó, teljesen eredeti leírást Jahve dicsőségéről, ami <sup>1</sup>csak <sup>2</sup>Ezekielnél <sup>3</sup>található (~~ahhoz~~) hasonlítható: "Azok /ti. a felhők/ bevittek engem az égbe. Beléptem, és egy falhoz közeledtem, ami kristálykövekből épült, és lángnyelvek vették körül; engem kezdett elfogni a félelem. Beléptem a lángnyelvek közé, és egy nagy, kristálykőből épült házhoz közeledtem... Beléptem a házba, amelyik forró volt, mint a tűz, és hideg, mint a hó. Megrémültem és reszkettem. Arcra estem, és a következő látomásom volt: Láttam egy másik házat, nagyobb, mint ez: minden ajtaja nyitva volt előttem, és lángnyelvekből épült. Minden tekintetben: dicsőségben, pompában és nagyságban úgy nézett ki, hogy semmiféle leírást nem tudok adni dicsőségéről és nagyságáról. Az alapja tűz volt, a felső része villámlásokból és keringő csillagokból állt, a teteje pedig lobogó tűz volt.

Benéztem, és egy magas trónt vettem észre. Olyan volt a kinézete, mint egy kerék; körötte valakik voltak, a ragyogó naphoz hasonlók és kerub kinézetűek. A trón alól lángoló tüzfolyam tört elő, és nem tudtam belenézni. A Nagy Dicsőség ült rajta; ruhája ragyogóbb volt a napnál, és vakítóbb a hónál. Egyetlen angyal sem léphetett be ebbe a házba, és a dicsőség meg a fenség miatt nem láthatták arcát" /Hén 14,9-10.13.14-21/.

Az istenfogalom fogság utáni fejlődésének a summája ez a hely. Jahve dicsőségét még az égben sem közvetlenül, hanem látomásban szemléli Hénok. A látomásnak nagyon lényeges eleme a lépcsőzetes, kozmikus szerkezet: először belép az égbe, aztán átmegy egy falon, ott bemegy egy házba, önkivületbe esik, és csak ezután jut el Istenhez. Másik nagyon lényeges elem, hogy Jahve dicsőségének háza, tehát mint egy királynak a székhelyén, állandó lakása van a mennyben. A leírásban kiemelt szerepe van az egyik főelemnek: a tűznek és a kozmikus jellegnek; a villámzásnak és a csillagoknak. És végül a dicsőség úgy jelenik meg, mint a Jahvéval azonos, mennyei létező. Mindez Jahve dicsőségének abszolút világfelettségét, megközelíthetetlenségét van hivatva kifejezni. Ebben a szemléletben már nem a történelemben helyezkedik el Isten szentséges személye, hanem a hierarchikus kozmosz csúcsán - a legfelső, legbensőbb szférában -, egy megközelíthetetlen lakásban. Jahve dicsősége nem eljön vagy jelen van a világban, hanem az ember számára elérhetetlen, kozmikus hierarchia csúcsára vonult vissza. Ez a megközelíthetetlen, abszolút világfelettség mégsem egyértelmű. Az istenfogalom (fogalom) fokozatosan elvontabbá való válása nem jelenti az antropomorfizmusok csökkenését, hanem azok is követik elvontságban az istenfogalmat. Hénok leírása mögött is végső soron egy bár mennyei, de házban lakó, fénytestű, (de) emberformájú királyról van szó. Mindezek ellenére Jahve dicsőségének egyedülálló fel-fogásával: egy látomásbeli, "konkrét" mennyei létezővel van dolgunk. A leírás megőrzi az ószövetségi előzmények jellegzetességeit /Kiv 33,18; Ez 1; Dán 7,9-13/, de új környezetben helyezi



el, a legfelsőbb mennyei régióban.<sup>181/</sup> Elvontsága, bonyolultsága ellenére is érződik ezen a leírásán valami az egyedi személyes élmény konkrétságából és erejéből. Már maga az sajátos többletet kölcsönöz e szavaknak, hogy nem csak üres fordulatokban szól Jahve dicsőségéről, hanem úgy, mint aki szemtanuja volt.

A könyv további részében, amikor Jahve dicsőségéről van szó a legkülönfélébb formában, mindig ez az indító látomás jelenti az élményszerű alapot, akár csak Ezekielnél. Gyakran találkozunk Jahve dicsőségével a "dicsőség Ura" formában, de más változatokban is. Hén 25,7 - "Akkor áldottam a dicsőség Istenét, a világ királyát...". - 25,3 - "Ez a magas hegy, amelyiknek csúcsa trónhoz hasonló, Isten széke lesz, amelyiken ül a nagy Ur, a dicsőség Szentje, a világ királya...". - 31,3 - "...a dicsőség örökkévaló Királya". - 63,2 - "Magasztalt legyen ő, a szellemek Ura, a királyok Ura, a hatalmak Ura, az uralkodók Ura, a dicsőség Ura, és a bölcsesség Ura, aki előtt minden titok nyilvánvaló". /Lásd még: Hén 22,14; 27,3.5; 36,4; 40,3; 75,3; 83,8./

"A főangyal így beszélt az Urhoz: Te vagy az uralkodók Ura, az istenek Istene, a királyok Királya; dicsőséged trónja a világ minden nemzedékében megmarad; neved szent, nagy és dicsőített lesz minden korban" /Hén 9,4/.

Jahve dicsőségének ószövetségi előfordulásaival szemben már a szóhasználatban alapvető különbséget találunk. Hénok apokalipszise nem Jahve dicsőségéről beszél, hanem a dicsőség Uráról, Istenéről, Szentjéről, Királyáról, sőt magáról a nagy "Dicsőségről" /Hén 14,20/. A hitbeli tartalom megjelenési formája Hénoknál éppen ellenkezője az ószövetséginek, amiről jogosan vissza lehet következtetni magára a kifejezett hitre. Az Ószövetségben Jahve dicsősége Istennek az ember felé fordított arca volt, ahogy közeledett az ember felé. A dicsőség Ura viszont a kozmikus hierarchia csúcsára távolodott Isten, aki a félelmetes és megközelíthetetlen dicsőség mögé rejtőzik.

A szóhasználat változatossága a kifejezés hajlékonyságáról és formai gazdagságáról tanuskodik, ami egyben azt is jelenti, hogy a "dicsőség Ura" és rokonkifejezések mögött nincs tényleges, személyes misztikus élmény, mint a 14. fejezet leírása mögött sejtethné az ember. A kifejezés variálhatósága arra mutat, hogy egy műfaji jeggyel, egy apokaliptikus szakkifejezéssel van dolgunk csupán, ami a legátfogóbb kifejezése az elérhetetlen, mennyei, Isten körüli világnak. Közös ezekben a helyekben az, hogy a dicsőség Isten és a világ, ill. a közeledő ember között áll, és megközelíthetetlenül elválasztja a szent Istent. Ez a megközelíthetlenség azonban nemcsak azt jelenti, hogy Jahve dicsősége abszolút világfeletti, hanem azt is, hogy rejtett. Egy közvetítőre, az "Emberfiára" vár a feladat, hogy leküzdje az áthidalhatatlan irt, eloszlassa a titok homályát, és ezzel újra visszahozza Jahve dicsőségét a világba; közvetítsen Isten és az ember között.

Az Emberfiával Hénok könyve un. képes-beszédeiben, a 37-71. fejezetekben találkozunk, mint központi szereplővel. Az itt szereplő Emberfia a Dán 7,13-14 továbbértelmezése, és mint ilyen lezárása annak az üdvtörténeti fejlődésnek, amit az Ószövetségben az Ez könyve; Ter 1,26; Dán 7,13 fémjelez.<sup>182/</sup> Ennek az összefüggésnek késői bizonyítéka Jusztin vitája Trifonnal. Jusztin a 31. fejezetben Trifon szájába adja a következő szavakat, amivel a zsidóság képviselője azt akarja bizonyítani, hogy a szenvedő Krisztus nem lehetett az Emberfia: "A Dán 7. fejezete és a hasonló helyek ösztönöznek bennünket, hogy azt, aki az Ősöregtől mint Emberfia elfogadja az örök hatalmat, dicsőségesnek és nagynak várjuk".<sup>183/</sup>

A Hén 37-71-ben az Emberfia név az esetek felerésztében össze van kötve az: "az-ez" mutató névmással, ami alaktani tükröződése annak a teológiai fejlődésnek, amelyik Hénok könyvének ezekben a részeiben fejeződik be, miszerint az Emberfia személyes messiási címmé válik.<sup>184/</sup> Ezekben a helyeken (ugyanaz) (mint) az előbb említett végleges egyediesülés, mellette azonban

még egy másik igen jelentős folyamatnak is tanui lehetünk. Egyre többször és sokoldalúbban kitűnik az, hogy az Emberfia meny-nyei közvetítő, és hasonlit az Ősöreghez. Ez a folyamat erős bátorítást kapott a Dániel könyvének LXX-beli fordításától, ahol a TM-mel szemben azt a többletet találjuk, hogy az Emberfia hasonlit az Ősöregre /Dán 7,13 - καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν- "úgy nézett ki, mint az Ősöreg..."/. Hogy ez a fejlődés végső soron hová vezetett, és hogy mit is értett azon, hogy az Emberfia hasonlit az Ősöregre, azt János Jelenéseiben már végleges formájában megtaláljuk: "Amint megfordultam hét arany gyertyatartót láttam, a gyertyatartók között pedig valakit, aki az Emberfiához hasonlitott... Feje és haja fehér volt, mint a hófehér gyapjú, szeme mint a lobogó tűz, lába mint a kohóban izzó sárgaréz, hangja mint a nagy vizek zúgása" /Jel 1,12.14-15/. János apostol itt ugyanúgy írja le az Emberfiát, mint Dán 7,9 az Ősöregét. Az Ujszövetségben ez az azonosság Krisztus Urunk istenségét jelenti. Ez arra mutat, hogy nem járunk helytelen nyomon, amikor Hénok könyvében az <sup>idevezető</sup> ~~üdvözítő~~ üdvtörténeti fejlődés nyomait véljük felfedezni pl. abban, hogy az Emberfia helyet foglal Jahve mellett a dicsőség trónján. Hogy ebben a korban ez kifejezi az Istenhez való hasonlóságot, annak magyarázatát a korabeli hellénista hőskultuszban kell keresni, amelyben az istenített hőst, mint az istenséggel együtt-trónolót /εὐρύπορος / tisztelték.<sup>185/</sup>

Ezt a mozzanatot azonban nem szabad egyszerűen pogány hatásként kezelni, mert a korabeli profán vonatkozások mellett e gondolatnak nagyon mély ószövetségi előzményei is vannak. Hénok apokalipszisében ugyanis a dicsőség trónja elsősorban ítélőszék. Ez volt az az ószövetségi alap, amihez a korabeli profán gyakorlat kapcsolódott: "Magadévá tette igazságomat és ügyemet, mint igazságos Biró ültél trónodra... De lám, az Ur mindörökké trónol, birói széke ítéletre készen áll" /Zs 9,5.8./ Dánielnél ugyanezt a képet találjuk meg az apokaliptika ruhájába öltöztetve: "Amint néztem, egyszer csak trónokat állítottak fel, és az Ősöreg leült... Ezerszer ezren szolgáltak neki, és tizezreszer tizezren álltak előtte. Ítéletet tartottak, és felnyitották



a könyveket" /Dán 7,9a.10b.c/. Hénok könyve átveszi változatlanul e képet: "Azokban a napokban láttam, amint az Ósöreg leült dicsősége trónjára, az élők könyvei fölnyittattak előtte, és minden seregei, akik fönn az égben és körülötte vannak, előtte álltak" /Hén 47,3; vö. 60,2/. Az Ósöreg ebben az isteni jogban részelteti az Emberfiát:

Hén 45,3 - "Azon a napon a Kiválasztott a dicsőség trónján fog ülni...". - 55,4 - "Királyaik és hatalmasságaik, akik a szárazföldön laknak, látni fogják Választottamat, amikor dicsőségem trónján ül, és Azazelt, egész társaságát és minden seregét itélni fogja a szellemek Ura nevében". /Lásd még: Hén 61,8; 62,2-3.5/. - 69,27 - "Ő leült dicsősége trónjára, és az ítélet összességét átadta neki, az Emberfiának...". /Lásd még: Hén 46,1-8./ - A dicsőség trónja ezeken a helyeken az isteni mivolt megjelenítője, amelyen helyet foglalni annyit jelent, mint Isten dicsőségében, azaz istenségében részesedni. A dicsőség trónja azonban nemcsak királyi trón, hanem ítélőszék is. Ezért lehet az ítélet átadása is az isten dicsőségben való részesedés módja. A dicsőség trónja és az ítélet elválaszthatatlan egymástól ezekben a képekben, nekünk azonban mégis fel kell figyelni egy nagyon fontos szempontra. Azzal, hogy az Emberfia megkapja az ítélet jogát, kapcsolatba kerül az ős dávidi messiási ígéretekkel: "Ez az Emberfia, akié az igazságosság, akinél az igazságosság lekik, és aki annak minden kincsét, ami el van rejtve, kinyilvánítja..." /Hén 46,3/. Az igazság birtoklása és az igazságosság a legősibb messiási tulajdonság az Ószövetségben: "Azokban a napokban és abban az időben igaz sarjatsarjastok Dávidnak, aki jogot és igazságot teremt az országban" /Jer 33,15. Lásd még: Iz 9,6; Jer 23,5; Zak 9,9; Zs 72/.<sup>187/</sup> Az Ószövetségben az Istennek fenntartott, majd a Messiás-királyra átruházott igazságszolgáltatást Hénok könyvében az Emberfia fogja megtartani: "Azon a napon az én Válaszottam a dicsőség trónján fog ülni, és megítéli tetteinket..." /Hén 45,3. Lásd még: Hén 51,3; 55,4; 61,8; 62,2; 69,27; vö. Jn 5,22-23!/.<sup>188/</sup>

Hénok könyve ezzel az összekapcsolással az eléggé földhözragadt zsidó messiási reményeket fölemeli a mennyei közvetítőhöz, az Emberfiához, és ezzel diadalra juttatja a zsoltáros ősi, meg nem értett ígéletét: "Azt mondta az Ur az én Uramnak: Ülj jobbra, és minden ellenségedet lábad alá teszem zsámolyul" /Zs 110,1; vö. Mt 22,41-46!/. Abban a kérdésben azonban, hogy ez Hénok könyvében mennyire világos, nem vagyunk találgatásokra utalva, mert maga nevezi Messiásnak az Emberfiát: "Szorongatástok napján nyugalom lesz a földön; ők /ti. a bűnösök/ elpusztulnak előtte, és többé nem kelnek föl. Senki nem lesz ott, akit kezébe adok és megitélek, mert káromolták a lelkek Urát és az ő Fölkentjét" /Hén 48,10/. - "Minden, amit láttál, az ő Fölkentjének az uralmát szolgálja; ezzel hatalmas és erős lesz a földön" /Hén 52,4/.

Az Emberfiának, mint Messiásnak Jahve dicsőségében való részesedése üdvösséget hoz az egész világnak: "Mivel az Emberfia megjelent, és elfoglalta dicsősége trónját, minden rossz eltűnt, és elmúlt az Ő színe előtt" /Hén 69,26-29/. Ez is egy új vonás Jahve dicsősége üdvtörténeti sorsában. Már itt is megtaláljuk kezdeteiben, de később még erősebben, hogy Jahve dicsősége egyre szorosabban kapcsolódik az üdvösséghez, míg végül teljesen azonosul vele, és az üdvösség összes javainak a legátfogóbb kifejezésévé válik. Hénok könyvében is már az igazak maguk is részesei lesznek ennek a dicsőségnek: "A lelkek Ura fölöttük fog lakni, ők pedig együtt fognak enni az Emberfiával, lefekszenek és fölkelnek az örökkévalóság egészében... Az igazak és választottak...a dicsőség ruhájával fognak felöltöztetni... Ruhátok nem avul el, és dicsőségtek nem múlik el a lelkek Ura előtt" /Hén 62,14-16. Lásd még: Hén 50,1.4; 69,13; 62,15; 93,13/. Mindez az egész világ szeme előtt fog végbemenni: "Minden király, hatalmasság, magasság és akik a szárazföldön laknak, fölemelkednek azon a napon, hogy lássák és megismerjék Őt, amint dicsősége trónján ül" /Hén 62,3/. Sőt, felcsillan Deutero Izajás örökszép gondolata is, de a nemzeti

hit korlátait nem tudja ledönteni: "... Ő világosság lesz a népeknek és remény a szomorú szívűeknek. A szárazföld minden lakója leborul<sub>x</sub> előtte, imádják, dicsőítik, magasztalják és éneklik a lelkek Urának nevét" /Hén 48,4-5/. Az igazakon kívül ugyanis mindenki úgy szerepel ebben az apokaliptikus világképben, mint ítéletre váró bűnös, vagy legyőzött ellenség.

Még egy nagyon lényeges tulajdonságát nyilvánítja ki Hénok könyve a Messiásnak: "Mielőtt a Nap és a csillagképek, mielőtt az ég csillagai alkottattak, már azelőtt neveztetett az Ő neve a lelkek Ura előtt" /Hén 48,3. Lásd még: 46,3/. A közvetítők préegzisztenciája nem idegen már korábbi időben sem, hiszen a Péld 8 fejezetben a bölcsesség már így jelenik meg.<sup>189/</sup> E közös tulajdonság mellett azonban még más közös vonáshatkozás is van az Emberfia és a bölcsesség között: "A bölcsesség úgy folyik ki mint a víz, és a dicsőség nem múlik el soha előle" /Hén 49,1. Lásd még: 49,3/. Ezek a szavak Iz 11,2 hatását mutatják, különösen a 49,3-ban, de a bölcsességi irodalom tükrében sokkal többet jelentenek, mint Izaiásnál. A bölcsesség birtoklása egy nagyon messzire vezető nyitottságot ad a messiási Emberfiának.

Az Emberfia, mint Messiás tehát Jahve elrejtett, abszolút világfeletti dicsőségét fogja kinyilvánítani az ítéletben. Az Emberfia azonban nemcsak maga lesz részese Jahve dicsőségének, hanem uralkodása elhozza azt az egész világnak, és természetesen az üdvözülteknek is. Az üdvösség dicsőségének sok kapcsolata van a fényvel, ami Hénok könyvében megóvja attól, hogy egyedül Izraelre korlátozódjék.<sup>190/</sup> A dicsőség minden formája valamilyen fokú részesezés Jahve isteni dicsőségében, azaz istenségében. Az ószövetségi apokaliptikának ez a legmerészebb és a legmesszebbrevezető reménye a Messiásról, a világ- és az ember üdvösségéről.

Az Emberfiának Hénok könyvbéli tulajdonságai /ő a Messiás, a teremtés előtt létezett, birtokolja a bölcsességet/ igazán akkor lettek fontosak, amikor görög fordításban eljutottak



Alexandriába, és ott kölcsönhatásba léptek Philó logosz-tanával. Az Emberfiának a dicsőség Urával, a Messiással és a Bölcsességgel való kapcsolata volt az az alap, amelyiken Philó logosza az Ujszövetség fényében összekapcsolódhatott a Messiással, és Jahve dicsőségének hordozója lett János evangéliumában: "S az Ige testté lett, és közöttünk élt. Láttuk dicsőségét, az Atya Egyszülöttének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be" /Jn 1,14; vö. 1,1-3/.

b/ A nacionalista apokaliptika messiási reményei

Hénok apokalipszise után egy történelmi választóvonalat találunk Kr.e. 63-ban, amikor Pompeius elfoglalta Jeruzsálemet, és Judea római provincia lett. Ez az esemény az apokaliptikában is gyökeres változást jelentett. Hénok apokalipszise a mennyből közelíti meg a földet, a 63 utáni apokaliptikus iratok viszont Jeruzsálem és Judea nyomorúságos, megalázzott helyzetéből tekintenek fel a mennybe. De amint a történelemből kiderül, mindig volt annyi erő bennük, hogy a hódítókkal szemben valahogy biztosítsák önállóságukat, és mindig új életet kezdjenek a romokon. Ez a mindenkivel szembeni védekező lelkölet feltűnően megmutatkozik a Jahve dicsőségéről mondottakban. Teljesen egyeduralkodóvá válik egy szűkkeblű, nacionalista szemlélet, amelyik Jahve dicsőségét egyértelműen Jeruzsálem és Izrael dicsőségével azonosítja, és a Messiás legfőbb feladatának Jeruzsálem megdicsőítését tekinti, de kizár belőle minden más nemzetet. Salamon zsoltárai a legelső és leghitelesebb tanúi e szemlélet születésének és kialakításának, hiszen ezek szinte a történelmi események közvetlen hatása alatt születtek.

Ritka, hogy szentirási szövegek olyan pontosan kötődjenek a konkrét történelmi helyzethez, mint Salamon zsoltárai. Különösen kitűnik ez a 2., 8. és 17. zsoltárokból, ahol Jeruzsálem elfoglalására utal. Néha egészen apró részleteket is említ, mint Pompeius meggyilkolása Egyiptomban /Sal Zsolt 2,26-27,

valójában a Casius hegynél, Pelusium közelében gyilkolták meg/, sok magasrangú zsidó elhurcolása nyugatra, fogságba /17,11-12/, a római diadalmenet, amiket Josefus Flavius is megerősít.<sup>191/</sup> Természetes, hogy reményeikben mindeme szenvedések és megaláztatások megszűnését, és az értük való igazságszolgáltatást várták.

A pogányok megcsúfolták Jeruzsálemet /Salzsolt 2,20-21/, de maga a dicsőség Ura lesz a megalázottságból dicsőségesen feltámadó Izrael királya: "Áldott legyen a dicsőség Ura, mert Ő a mi királyunk!" /Salzsolt 5,20. Lásd még: 17,34/. Az elhurcoltak Izrael Istene dicsőségének oltalma alatt fognak visszatérni, és Jahve újra fölemeli és a dicsőség ruházatába öltözteti Izraelt: "Az erdők vetnek árnyékot útjukra, mindenfelé jóillatú fákat növeszt nekik Jahve, hogy Izrael Istene dicsősége oltalma alatt vonuljon. Vedd magadra, Izrael, dicsőséged öltözetét, öltöds magadra szent ruhádat, mert Isten örök üdvösséget szánt Izraelnek. Az Ur megteszi, amit megígért Izraelnek és Jeruzsálemnek; Izrael Istene cselekszi ezt dicsőséges neve által" /Salzsolt 11,5-8/. A történelmi szituáció indokolja, hogy Deutero Izajás szabadon idézett szavaival fejezi ki vágyait az ismeretlen szerző. A kor Irásból élő lelkiületére jellemző, hogy a régi teremtő erő helyére a prófétai hagyományok helyzettől függő alkalmazása lép, ami nem zárja ki egészen távoli elemek találkozásait sem: "És ő /Messiás/ a pogány népeket igája alatt tartja, hogy szolgáljanak neki, és nyilvánvalóan megdicsőíti az Urat az egész világ előtt, és Jeruzsálemet tisztává és szentté teszi, mint kezdetben volt, <sup>hogyan</sup> ~~ugyan~~ a népek a föld végéről jönnek látni az ő dicsőségét /Messiásét/, hozván ajándékként megfáradt fiait /Jeruzsálemét/, hogy lássák az Ur dicsőségét, amivel Isten megdicsőítette őt /Jeruzsálemet/" /Salzsolt 17,30-31/. Deutero és Trito Izajás szavai /Iz 49,22; 60,3-4.12; 66,18-20/ keretként szolgálnak az önállóság elvesztése miatt elemi erővel kitörő messiási remények megfogalmazásához. Ezekben a versekben Jahve dicsősége az első, ami a népek leigá-

zásából és Jeruzsálem megtisztításából fakad, de ez egyben a Messiás dicsősége is. Jeruzsálem dicsősége pedig Jahvénak ebből, a Messiás által megvalósított és kinyilvánított dicsőségéből fakad. Itt még egészséges üdvtörténeti szemléletet találunk, amit Deutero és Trito Izajás hatásának tulajdoníthatunk, de az a szükkeblű nacionalizmus is tőlük ered, ami beárnyékolja a Messiás alakját, és ami az idő múlásával csak fokozódott.

Ennek a külsőséges, nemzeti iránynak a megerősödését a következő szöveg sok tanulsággal érzékelteti: "Akkor jött az égboltról egy üdvözült Ember, jogart hordozván kezében, amit Isten ajándékozott neki, és minden Szépet hatalmába kerített, és visszaadta minden Jónak a gazdagságot, amit korábbi Emberek elvettek. Minden várost teljesen meghódított sok tüzzel, és megégette a népeket, a korábban gonoszat kezdő halandókat; és a Várost, amelyik után Isten vágyódott, azt ragyogóbbá tette, mint a csillagok, a nap és a hold, és ékességet tett le rá, szent házat csinált, egy testben meglevőt, csodaszépet, és épített egy sok stádium magas, nagy és végtelen tornyot, amelyik magukat a felhőket érintette, és mindenkinek látható volt, hogy így minden hívők és igazak lássák az örök Isten dicsőségét, az óhajtott alakban" /Szib 5, 414-427/. A Salzsolt 17,30-31-hez képest a Messiás dicsősége és Jeruzsálem megdicsőülése közti kapcsolat a visszájára fordul. Jeruzsálem megdicsőülése nem a Messiás dicsőségéből fakad, hanem a Messiás jövetelének egyetlen célja, hogy Jeruzsálemet megdicsőítse. Isten dicsősége, mint jelképben, egy fantasztikus méretű toronyban nyilvánul meg. A legnagyobb melléfogás lenne egy szibilla szöveget szószerinti értelemben, mint torz messiás-hitet a korabeli zsidóság fejére olvasni. A képes beszéd igazi korlátja nem abban áll, hogy Isten dicsőségét egy égisz érő torony jelképezi, hanem abban a mögöttes hitben, hogy Isten dicsőségét csak azért várják, hogy az egész világ észrevegye és csodálja azt, mint Jeruzsálem dicsőségét. Talán észre sem vette a zsidóság, hogy ugyanolyan hiú álmokat kergetett, mint a babiloni torony építői.



Mindenütt, ahol a dicsőség, vagy Isten dicsősége Jeruzsálemmel van kapcsolatban /LXXBar 5,9; Tób 13,14; SalZsolt 11,6.8; 17,31; BarApok 21,23.25; 32,4; Ezd 10,50; SifrMidr 132b /MTörv 32,3/; DamB 9,49/, ott inkább a város külső kinézetére, látványára vonatkozik, és nem a bennsőt fejezi ki: "Vedd le, Jeruzsálem, bánatod ruháját, és öltsd fel Isten dicsősége ékes-ségét! Öltsd magadra a szent Isten öltözetét, tedd fejedre az örök dicsőség koronáját, mert Isten mindeneknek megmutatja az ég alatt ragyogásodat, mert Isten örök nevet ad neked; az Igazság, Békessége és a Buzgóság Dicsősége" /LXXBar 5,1-4/.<sup>192/</sup> Az <sup>előbbi</sup> (alól az) általános megállapítás alól azonban éppen az idézett hely az egyetlen kivétel. Mert a két név - az Igazság Békessége és a Buzgóság Dicsősége - arra utal, hogy ez a dicsőség a lelkületből fakadó tettek eredménye.

Ebben az apokaliptikus irodalomban teljesen megmutatkoznak a Jahve dicsőségéről vallott hit nemzeti korlátai. Tritó Izajás, Aggeus és Zakariás nacionalista gondolatai a virágkorukat élik /Iz 60; Agg 2,7; Zak 8,22/. Nem tévedünk, ha Jeruzsálem késői judaista dicsfényét ezekből a helyekből, de különösen Tritó Izajástól eredeztetjük.<sup>193/</sup> Amikor a Jahve dicsőségéből való részesedés uralta az apokaliptikát, visszaszorult az egyetemesség - és a küldetés tudata. Jahvének Izraelben és Jeruzsálemben megnyilvánuló dicsősége egy kozmikus demonstráció, amelyik felhívja magára a figyelmet, és az egész világot magához vonzza /SzirBar 68,5; Tób 13,11; 3Szib 773/282-85,710/. Ujra feléled, és hihetetlen mértékben eluralkodik a zsidóságban az egyetemes prozelitizmus gondolata. Jahve dicsőségében és a belőle fakadó üdvösségben senki nem részesedhet anélkül, hogy a zsidósághoz ne kapcsolódna, sőt magába Palesztinába ne menne /SzirBar 29,2; 71,1/. Sőt, ha alaposan utána nézünk, nem is az az igazi lelkület, hogy a pogányok megtérnek, hanem hogy a pogányság, a bálványok és a bűn eltűnnek a föld színéről.<sup>194/</sup> A Jahve dicsőségéről alkotott legagresszivebb elképzelések a Messiás királyságához kapcsolódnak /SalZsolt 17,30/.

Ezek az apokaliptikus remények szívében tartották magukat a zsidóságban Krisztus Urunk fellépése után is. Lényeges változást Jeruzsálem minden eddiginél szörnyűbb pusztulása /Kr. e. 70/ és a restauráció végleges meggyűlöltetésének jelentett. A következő hely a még eleven kétségbeesést tükrözi: "Mit segít az rajtunk..., hogy a tiszták arca fényesebben fog ragyogni, mint a nap, ha saját arcuk sötétebb, mint az éjszaka?" /4Ezd 7,19.25/. Ebben a kilátástalanságban a földi Jeruzsálem megdicsőülése helyére a mennyei Jeruzsálem dicsősége lép idővel: "Most látta a Magasságos, hogy bennsődben szomorú vagy, és teljes szivedből bánkódsz, ezért mutatta meg neked annak /ti. Jeruzsálem/ fénylő ragyogását és csodálatos dicsőségét" /4Ezd 10,50/.

Jeruzsálem megdicsőülése mellett nagyon sokat beszélt a nacionalista apokaliptika az ember üdvösségbeli megdicsőüléséről is, mint a Jahve dicsőségéből való részesedésről. Erről a reménységről Dániel könyvében hallunk először: "Akkor az érteni tudók ragyogni fognak, mint a fénylő égbolt, s akik igazságra tanítottak sokakat, tündökölnék örökkön örökké, mintként a csillagok" /Dán 12,3/. Az angyalok kezdetől részesei Jahve dicsőségének: "Akkor a nagydicsőségű, mindenható és igazságos Isten megmutatta arcát, és kinyitotta az ég kapuit; leereszkedett onnan két fénytől ragyogó, félelmetes kinézetű angyal..." /3Makk 6,18. Lásd még: 2Makk 3,26; TestLév 18,5; TestJud 25,2; 2Hén 1,5; 19,1/.

Ezen dicsőség fényének volt a részese Ádám is, de a bűnbeeséskor elveszítette azt /2Hén 31,2; ApokMóz 20,2; 21,3.6; BarApok 4,16/. Ábrahámmal visszatért ez a dicsőség Izraelbe, és ott működik rejtetten /TestÁbr 7,6/. Az üdvözültek ennek, a Jahve dicsőségéből eredő, elvesztett dicsőségnek lesznek újra részesei a mennyben: "Az igazak dicsősége nagyobb lesz az angyalokénál" /SzirBár 51,12. Lásd még: SzirBár 48,49; Hén 51,1; 62,15; 4Ezd 7,95/.<sup>195/</sup>

Ezekben a szövegekben a dicsőség és a fény a legátfogóbb apokaliptikus fogalommá válik az üdvösség jelzésére. Egy-

aránt vonatkozik az üdvözültek alakjára és állapotára /SzirBár 15,8; 48,49; 51,16; 54,15; 4Ezd 8,51/. Jelentésében mégis van egy finom kettősség. Amellett, hogy az eljövendő üdvjavak leg-  
átfogóbb szakkifejezése, az igazak üdvösségének egy pozitív több-  
letét, egyedi sajátosságát is magában foglalja. Ez pedig Jahve,  
ill. az Emberfia, vagy a Messiás dicsőségében való részesedés.  
Ezekben a kifejezésekben az a bátor sejtés nyilvánul meg, hogy  
az üdvözültek Istenhez fognak hasonlítani: "Azoknak a megjele-  
nése, akik most törvényem alapján igazságot cselekszenek, belá-  
tásban élnek, és a bölcsesség gyökerét ültették szivükbe, azok-  
nak a ragyogása különböző alakban fog kisugározni, és arcuk ki-  
nézete ragyogó szépségre fog változni, hogy birtokba vehessék  
a halhatatlan világot, amint megígértetett nekik" /SzirBár 51,3.  
Lásd még: SzirBár 51,5; 54,21; 4Ezd 7,98; 8,49; 9,31/. Az apo-  
kaliptikának ezt az egyéni üdvösséggel foglalkozó ágát nyugod-  
tan nevezhetjük az egzisztencializmus korabeli judaista formá-  
jának. Nem elszigetelt jelenség ez abban a világban, hiszen a  
görög-római sztoikusok, epikureista stb. életértelmezések, a  
misztérium-vallások mind ugyanerről a gyökérről fakadnak. Az em-  
ber a történelemben mindig akkor foglalkozott ennyire intenzi-  
ven magával, amikor minden más külső dologban elveszítette a bi-  
zalmát, és világa a felismerhetetlenségig összekúszálódott, te-  
hát már semmi biztos mentőnivalója nem maradt, csak saját maga.

Kitekintésként itt csak annyit legyen szabad megje-  
gyezni, hogy Jeruzsálem pusztulása után az apokaliptika mint vi-  
lágértelmezés fokozatosan elveszítette "realitását" és ~~felkötözte~~  
lassan átadta helyét a statikus rabbinikus teológiának. Ebben  
élt tovább, de csak töredékeiben. Leginkább az egyéni üdvösség-  
ről szóló fejtegetések állták ki az idők próbáját, természetee-  
sen lényegesen átalakulva. A rabbinikus teológia ugyanis min-  
dent a maga statikus, fogalmi teodiceájának rendelt alá. Az e-  
gyéni üdvösségről is sokkal tartózkodóbb formában beszélt, mint  
az apokaliptika, lessiszolva a képes beszédből adódó bátor és  
messzire vezető következtetések nagy lehetőségét.



### 3. Az alexandriai szórvány üdvtörténeti virágkora

#### a/ Jahve dicsősége és az üdvösség a LXX-ban

Szükségesnek látszik néhány szóval megvilágítani a LXX különös értékét. A köztudatban - ha egyáltalán benne van - úgy él, mint az Ószövetség görög fordítása, pedig egészen más, és sokkal több, mint egy hétköznapi értelemben vett fordítás. Talán keletkezése körülményeivel lehet a legjobban megvilágítani a mondottakat.

Az apokrif Aristeas levél a fordítás kezdeményezését Ptolemäus II. Philadelphusnak tulajdonítja /285-246/. A levél szerint az uralkodó azért fordíttatta le az Ószövetséget, hogy egy példányt elhelyezzen ebből is a híres alexandriai könyvtárban.<sup>197/</sup> A korabeli helyzetnek viszont jobban megfelelt az, hogy nem egyenesen ezért fordították le az Ószövetséget, hanem a természetes nyelvi-vallási szükségletből kialakult görög fordításnak később egy példányát betették a Museion könyvtárkába. A LXX nyelvezete, formája, szövegállapota mind arra utal, hogy bonyolultabb dologgal állunk szembe, mint egy látványos uralkodói megrendelés eredménye.

A korabeli zsidóság már a fogság után csak arám magyarázatban értette meg az Ószövetséget: "Ezdrás felolvasott az Isten törvénykönyvéből, lefordította és megmagyarázta az értelmét, úgyhogy meg is értették, amit felolvasott" /Neh 8m8/. Ennek fényében semmi csodálni való nincs azon, hogy kétszáz évvel később az alexandriai görög anyanyelvű zsidóság, már az ilyen típusú arámnyelvű fordítást és magyarázatot sem értette, hanem a törvényolvasásban is megszületett a görög-nyelvűség igénye. A palesztinai szóbeli arám fordítás és magyarázat azonban lényegesen különbözött az alexandriai helyzettől. Palesztinában egy szoros értelemben vett rokonnyelvről volt szó, ráadásul olyan művelődéstörténeti környezetben, ahol az ismeretek átadásának évezredes formája a szóbeli hagyomány volt. Alexandriában vi-

szont minden egy írásbeli formának kedvezett. A görög és a zsidó két különböző nyelvcsalád tagja, másrészt a korabeli irodalmi műveltségű hellén környezetben elképzelhetetlen volt, hogy egy ilyen nagy mű, bármennyire természetes szükségletet elégít is ki, ne írott formában létezzen. A görög fordítás tehát csak nagyon rövid ideig élhetett a zsinagógai törvénytárgyalók ajkán, hanem korán írásba foglalták, és a görögül beszélő zsidóság szent könyve lett.<sup>198/</sup> A LXX-ban a zsidó vallásosság a görög szellem eleganciájában lépett a korabeli művelt világ elé. Teológiai mélységgel és irodalmi igényvel elégítette ki a szórvány vallási igényeit.

Különös üdvtörténeti és teológiai értéket ad az a tény, hogy a fordító az üdvtörténetnek azon a fokán együtt látja az egész Szentírást. Tehát mindent kettős összefüggésben fordít le: a legrégebbi eseményeket is az ószövetségi üdvtörténet legutolsó idejének e fényében látja, és az Írás teljes összefüggésében adja vissza. Ez a tény méltán állította a korabeli zsidóságban a LXX-át a héber eredeti mellé, a kereszténységben pedig a TM fölé.

A fordítás tényleges idejének a meghatározásához magában a szövegben is találunk biztos támpontokat. A Bölcs 2,12a; Iz 3,10-et a LXX fordításában idézi, tehát a görög fordítás a Bölcsesség könyve írásakor /100-50/ már elterjedt, közhasználatú, "idézett" munka volt. Egy másik támpont az Iz 23. fejezete, amelyik Tarzús hajóit következetesen Karthágó hajóiként emlegeti /Iz 23,1.6.10.14/. Ez arra utal, hogy a fordítást megelőzte Kr.e. 146-ot, Karthágó elpusztítását. De áttételesen tovább is következtethetünk az ember. Nevezetesen arra, hogy a fordítás Kr.e. 202 előtt készült, mielőtt Hannibál Zama mellett Scipiótól vereséget szenvedett volna, mert ez a vereség vezetett 146-hoz, Karthágó végleges pusztulásához.<sup>199/</sup>

A görög szöveg vizsgálata arra utal, hogy a korabeli fordítók jobban ismerték az arám nyelvet, mint a hébert, és nagyon sokat merítettek a szóbeli vagy már esetleg leírt arám targumokból. A LXX szövegében nagyon sok az aramaizmus és az ujhebraizmus.<sup>200/</sup> A héber  $\text{תרגום}$  pl. a LXX-ban  $\text{τὰ ἑβραῖα}$ , tehát az arám  $\text{ܐܪܡܝܝܬܐ}$

(vö. targumibeli  $\text{ܐܪܡܝܝܬܐ}$  Kir 12,11.21; Lev 23,5; Szám 9,2.4-6,10.12-14)  
Targumk

forma görög átírásában fordul elő.<sup>201/</sup> Nagyon sok olyan hely is van a LXX-ban, ami megmagyarázhatatlan volt addig, amig fel nem ismerték az arám közvetítést /pl. Iz 33,16 ~~אֲרָמָא~~ ~~אֲרָמָא~~ a LXX-ban ~~ΤΕΙΡΑΞ~~ ~~ΙΣΧΥΡΑΞ~~, ami csak a ~~אֲרָמָא~~ ige arám Pa alakjából érthető - erőssé tenni -, egyébként csak téves fordításként értelmezhető/.<sup>202/</sup> Az aramaizmusokból az is kiderül, hogy a héber szöveg nem görögbetűs átírásban állt a fordítók előtt, hanem héber mássalhangzós szövege volt arám kvadrátírásban, amit a palesztinai targumista hagyománynak megfelelően ültetett át görögre.<sup>203/</sup>

Ezekben az összefüggésekben kell nézni mindazt, amit a LXX az Ur dicsőségéről mond. A LXX pl. a héber kabód-ot doxával adja vissza. A két kifejezés egymáshoz való viszonya nagyon bonyolult, és főként nem magyarázható a kabód ószövetségi héber és a doxa klasszikus filozófiai jelentéséből. A kabód-doxa fordítást magyarázó helyek tudománytörténeti okok miatt, kísérelteiknél nem vették figyelembe a targum és a LXX kapcsolatát és az arám-nyelv közvetítő szerepét. A LXX keletkezése korában ugyanis a targumisták és az írástudók a kabód helyett ~~אֲרָמָא~~ ~~אֲרָמָא~~ használták általánosan, ami elsősorban külsőből, gazdagságból, méltóságból fakadó dicsőséget, elismerést jelöl. Ennek a szócsereinek a nyomait már az Ószövetség arámnnyelvű töredékeiben megtaláljuk /Dán 3,37; 4,27.37; 5,20; 7,14/. Ezeken a helyeken a dicsőség mindeütt a királlyal kapcsolatos. Amikor a szó a targumokban és az írástudók arámnnyelvű fejtegetéseiben általános lett Jahve dicsősége jelzésére, akkor Jahve dicsőségének régi teofanikus tartalma is egyre jobban átalakult, és a földi királyok dicsőségéhez közeledett. Ezen a ponton találkozott egymással az arám ~~אֲרָמָא~~ ~~אֲרָמָא~~ és a görög köznyelvi doxa. Ugyanis korabeli egyiptomi feliratokból tudjuk, hogy a ~~μεγαλοδοξία~~ - nagydicsőségű jelző közkedvelt volt a hősök és királyok tetteit magasztaló szövegekben.<sup>204/</sup> A LXX nagyon gyakran használja a doxát más egyéb jelentések mellett a ragyogás, fény, megvilágosítás, dicsőség értelmében is. A szó mindig valami kézzelfoghatót, konkrétan láthatót jelent, és szoros kapcsolatban van a királlyal vagy a királlyal. A tiszte-



let csak másodlagos, kikövetkeztetett jelentése a szónak. A ragyogó fény és a dicsőséges hatalom kiváltotta reflexióból fakad, és követelményeket támaszt, összekapcsolva a szemlélt a doxában létezővel.<sup>205/</sup>

"A <sup>3</sup> ~~doxé~~<sup>2</sup> - látszani - ~~doxé~~ - látszat, kinézet - és az ~~εικλή~~ - lenni - ~~εἰκλή~~ - igazság összefüggésben a doxa megjelenés~~ét~~, kinézetet alakot is jelent, azt ami szembetűnő, ami elismerésre ösztönöz, amilyen benyomást kelt egy személy vagy dolog a megjelenésével; tehát pompa, ragyogás, dicsőség. Ez az a vonal, ahol a LXX sajátos irányban fejlesztette tovább a szó jelentését az Ószövetségben".<sup>206/</sup> Az Ur dicsősége tehát: maga az Ur, a maga dicsőséges megjelenésében. "Ennek megfelelően lehet megvilágítani az Ur dicsősége helyeket, amelyek megfelelnek a kabód Jahvének, ami az egész Ószövetségben összefogja mindazt, ami nagyszerűsége Istennek csak van számunkra; tehát nemcsak egy sajátságát, hanem teljes lényegét. Hasonlóan világítja meg Philó is Isten dicsőségét, amikor azt az isteni erők kibontott teljességének mondja - vö. JánJel 15,8".<sup>207/</sup> Isten dicsősége azonos önkinyilatkoztatásával a dicsőségben /Kiv 33,21-22/, és abban, mint megjelenési formában úgy állítja magát elénk, mint akiben együtt van minden nagyság és dicsőség, és a dicsőségben mutatkozik meg, hogy ki Ő nekünk, és hogy ő nekünk jó /Kiv 33,18-19; Ez 2,1; 3,12.13; 8,4; 9,3; 10,4.18-19; 11,22-23; 43,2; 44,4/. Ezért lép előtérbe a végső üdvösségről szóló részekben /Iz 6,3; 40,5; 42,8; 48,11; 60,2; 62,2; Ez 39,21/. "A fogalomnak ez az üdv gondozási meghatározottsága már az Ószövetségnek abban a szemléletében megnyilvánul, amit úgy mondhatunk, hogy Isten dicsősége az Ószövetségben úgy mutatkozik, mint minden jónak a teljessége /Kiv 33,19 - <sup>2</sup> ~~211-32~~, a LXX-ban <sup>2</sup> ~~doxé~~ minden üdvözítő tulajdonságaival együtt; így a dicsőség az a forma, amiben magát megismerhetővé teszi...".<sup>208/</sup>

Páratlanul érdekes, ahogy ez az üdvtörténeti előzményekben adott, a korabeli nyelvhasználatból adódó üdvösség-dicsőség kapcsolat a LXX-ban, elsősorban Izajás könyvében megva-

lósul. A kanonikus könyvekben kétszázhetvenszer fordul elő a dicsőség, és ebből 180 helyen a kabódot fordítja dozával. A LXX-ban szereplő apokrif iratokban száznegyvenhétyszer találjuk meg a dicsőséget. Izajásnál pedig hatvannyolcszor szerepel, ami a kánoni könyvekben való előfordulásoknak a negyed része. Ha Izajás szövegét terjedelemben a kanonikus könyvekhez viszonyítjuk, akkor ez az arány óriási.<sup>209/</sup> Egy másik rendkívül feltűnő, és első pillanatra megmagyarázhatatlan jelenség, hogy Izajás könyve és a Kiv 15. fejezetnek a nyelvezete feltűnően szoros és sokrétű kapcsolatban van egymással.<sup>210/</sup> A harmadik jellegzetesség, ami Izajás könyvét megkülönbözteti a LXX egészétől, az az, hogy gyakran és nagy nyomatékkal szerepel benne a szabadulás /üdvösség/.<sup>211/</sup> Vizsgáljuk meg röviden ezeket az egyedülálló jelenségeket, és próbáljuk megkeresni a magyarázatukat, és az esetleg köztük levő összefüggéseket.

A dicsőség és rokonszavainak rendkívül gyakori használata kettős eredetű. Nagyrésztük ugyanis a párhuzamos helyek hatásának köszönhető. Egyébként ebben is meglátszik, hogy mennyire más a fejlődést tükröző eredeti szöveg, az ugyanazon nyelvű átszerkesztés vagy bővítés és a későbbi, egységes szemléletű, szintézist adó fordítás, ill. targum. A kiszélesítésnek, a fordító egzegetizáló hajlamának kitűnő példái a következő helyek: Iz 24,15; 42,9-10; 45,23; 49,6; 51,5; 62,8. Az utolsóra pl. Iz 63,12 lehetett hatással, mert ott a kifejezés minden eleme előfordul, és a fordító innen egészítette ki a 62,8-at. E helyek azt mutatják, hogy Izajás könyvének fordítója kitűnően ismerte, és szabadon idézte a próféta szövegeit, sőt néha úgy tűnik, hogy az egész Ószövetséget.<sup>212/</sup>

Teológiai fejlődés szempontjából azonban fontosabbak azok a helyek, ahol a dicsőségnek a hébertől eltérő használata nem a fordítói mechanizmusból, hanem szemléletváltozásból fakad. Ezekben a helyeken különös intenzitással mutatkozik meg a tagumok hatása. "Azon a napon megfogytatik Jákob dicsősége, és eltűnik dicsőségének kövérsége" /LXX Iz 17,4/. Az idézett helyen a fordító a testen a targummal összhangban külső megjelenést,

látható testi dicsőséget értett /lásd még: LXX Iz 11,3; 40,6; 52,14; 53,2/. Nagyon emelkedett példája e gondolatnak LXX Iz 43,7, ami világos utalás a Ter 1,26-ra, és így előfutára lehetett a későbbi philói istenképiség kidolgozott gondolatának: "Minden létező az én nevemen neveztetik, mert dicsőségemre alkottam, formáltam és teremtettem". Sokkal érthetőbbek az előbb mondottak annak tükrében, hogy a "szép" 50 szentirási előfordulási helyéből 17 Izajás könyvében található, és ebből csak háromat /44,13; 60,7; 62,3/ nem a dicsőséggel vagy rokon kifejezéssel ad vissza a fordító.<sup>214/</sup> E tartalmi gazdagodás következtében a dicsőség jelentése fokozatosan kiterjed, de egyben meg is változik. Ahogy fokozatosan integrálja magába a fényt, ragyogást, pompát, királyi megjelenést, egyre inkább a külső megjelenés leírására szolgál, míg végül a teofánia összetett jelenségeinek az együttes kifejezésére lett alkalmassá és vált gyűjtőfogalommá. Már Izajás héber változatának utolsó fejezetei egyengették ennek a fejlődésnek az útját, amelyik egyre inkább Istennek egy soha nem látott megjelenésére összpontosított, és újra egyre több teofániai elemet vitt be a dozába.<sup>213/</sup> A Deutero Izajástól kezdve egyre elvontabbá és egyre inkább irodalmi formává szegényedő Jahve dicsősége a LXX-ban ugyanezekben a szövegekben egy jövőbeli, királyi teofániává, konkrét látványyá válik.

Nagyon szép példája ennek a jelenségnek a LXX Iz 4,2-6: "Azon a napon Isten megjelenik hatalomban dicsőséggel a földön, fölmagasztalja és megdicsőíti az elhagyott Izraelt". Különösen élesen jut kifejezésre a várakozás az *ἐπιφανει* - megjelenik kifejezésben. Hasonló összefüggésben fordul elő ugyanez az ige a Bölcs 5,6-ban, az Iz 9,11-ben pedig a fényvel kapcsolatban. Az előbb idézett Izajás szövegben az *ἐπιφανει* - megjelenik, felragyog fordítását a hasonló alakú arám ige: *ܦܢܝܘܢܝܐ* magyarázza meg, mert az felragyog, fényeskedik, világít jelentésben szerepel. A fordító azonban nemcsak alkalmyszerűen kapcsolja össze a dicsőséggel, hanem a dicsőség teljesen magára veszi az ige jelentését, mégpedig teofanikus, eszkatologikus értelemben.<sup>214/</sup> Ugyanilyen szemlélettel találkozunk a LXX Iz 6,1; 30,27; 33,17; 35,2;



40,5; 52,10; 60,2; 66,18-ban, ahol a konkrét teofanikus szemlélet még egy nagyon jellegzetes vonását is megtaláljuk. Állandóan visszatérő fordulat a "Látni Isten dicsőségét", ami arra is utal, hogy bevett, közismert kifejezéssel van dolgunk. Mindezek azt mutatják, hogy az eszkatologikus hit elevenen élt a hellénista zsidóságban.<sup>215/</sup> Legátfogóbb megfogalmazása Jahve dicsőségének a visszavárása volt a királyok megjelenéséhez hasonló, látható teofániában.

Egy másik megdöbbentő jellegzetessége a targumnak és a LXX-nak, különösen Izajás könyvében, az üdvösség /szabadulás/ szinte uralkodó szerepe. Sajnos az kideríthetetlen ma már, hogy vajon a próféta neve nem játszott-e szerepet ebben a különös jelenségben.<sup>216/</sup> Az üdvösség kiemelt szerepe külsőleg abban nyilvánul meg Izajás könyvében, hogy egyrészt a targummal párhuzamosan hozzáadja a héber szöveghez a szabadítást [= üdvösség/ Iz 10,22 vö. 7,3; 10,21; Iz 12,2; 14,32; 33,20 vö. Zsolt 14,7; 53,6; Iz 38,11 vö. Kiv 14,13; 2Krón 20,17; Iz 40,5; 51,14; 60,6/, másrészt pedig a szabadítani igével helyettesíti rokonjelentésű igéket <sup>137/</sup> Iz 10,20; 37,32; 45,20; 66,19; <sup>133/</sup> Iz 20,6; 31,5; 34,15; 46,2.4; 49,24.25; <sup>38/</sup> Iz 19,20; 20,6; 38,6/.<sup>217/</sup>

Hozzásegít a kérdés megoldásához, hogy önmagában egyik jelenség /dicsőség-üdvösség/ sem magyarázza meg kielégítően önmagát. Természetes, hogy következő lépésként az ember kapcsolatot keres közöttük. Ehhez a prófétai szöveg fordításában bőséges indítást lehet találni. Emeljünk ki kettőt azokból a helyekből, amelyek a dicsőség és az üdvösség kapcsolatáról tanuskodnak. Az elsőben a fordítás összekapcsolja az Ur dicsőségét, Jeruzsálem megdicsőülését és a szabadulást: "Ime sötétség és homály borítja a földet a nemzetek fölött, de fölötted megnyilvánul az Ur, és dicsősége látható rajtad. Királyok jönnek fényedhez és nemzetek világosságodhoz... Tevék áradata borít el majd, Midián és Efa dromedárjai. Mind Sábából jönnek, aranyat és tömjént hoznak, és az Ur szabadítását zengik" /LXX Iz 60,2-3.6/. A következő helyen még közvetlenebb és a korabeli nacionalizmustól is szabad a megjelenő dicsőség és a szabadulás kapcsolata: "És megnyilvánul

az Ur dicsősége, és minden test látni fogja Isten szabadítását, mert az Ur mondotta ezt meg" /LXX Iz 40,5/. Ez az összefüggés azonban nemcsak kiragadott szószerinti egyezésekben áll, hanem Izajás könyvének egész fordítására nagyon erős szoteriológiai hangsúly jellemző. Mind ez, mind a dicsőség szerepe azonban igazán ezekben a kifejezett helyekben válik nyilvánvalóvá, ahol a kettő egyértelműen összekapcsolódik egymással. Kiderül belőlük, hogy az Ur dicsősége nem önmagáért jelenik meg, hanem határozott célja van - a szabadítás. Az üdvösség pedig nem valami homályos jobblét-várás, hanem az Ur dicsőségében konkretizálódik. A kettő szorosan összetartozik és kiegészíti egymást /LXX Iz 12,2; 40,5; 45,21; 60,1-7; 63,12-14/.<sup>218/</sup> Az üdvösségnek ez a megfogalmazása kapcsolatban van a fényvel is, ami az Ószövetségben egyben mindig a nyitottságnak, a küldetéstudatnak is a jele: "Hamarosan el-érkezik igazságosságom, és szabadításom elterjed, mint a fény, és karomban bizakodnak a népek, bennem reménykednek a szigetek, és karom erejében biznak" /LXX Iz 51,5 vö. 42,6; 49,6; 51,4/.

Nagyon értékes támpont a dicsőség és a szabadulás összefüggésében Izajás könyvének és a Kiv 15. fejezetének első pillanatra meghökkentő, és önmagában érthetetlenül szoros és sokrétű rokonsága.<sup>219/</sup> Ez annál feltűnőbb, mert sok vonatkozásban pedig nem várt, feltűnő különbségeket mutat a két szöveg.<sup>220/</sup> Ez arra utal, hogy a kettejük közti szoros kapcsolat nem objektív nyelvi, fordítói, szókincsbeli függésből, hanem tudatos, tartalmi kapcsolatból fakad.

Ha jól megfigyeljük, akkor a szabadulás Izajás könyvében különös hangsúlyt a Deutero Izajásnál kap /LXX Iz 40,5; 45,20; 46,2.4; 49,24.25; 51,14/. Deutero Izajás legátfogóbb eszkatologikus örömhire pedig az új kivonulás, ami nagyobb lesz Jahve minden előző tetténél /43,18-19/, olyan kezdet lesz, mint a teremtés volt /45,7-8/, de míg az elmúlik, ez a szabadulás örökkévaló lesz /51,6/. Jahve dicsősége megnyilvánulásának, ennek a megígért új kivonulásnak az ősmintája az Egyiptomból való kivonulás, amit a Kiv 15. fejezete énekel meg. Ez az ének a korabeli zsinagógai is-



tentisztelet legismertebb és legnagyobb hatású szentirási éneke volt, különösen Egyiptomban, a szolgaság régi földjén. A helybeli közelség segített legyőzni az időbeli távolságot, és a kései ősök elevenen érezték az évezredek szavakban rejlő örömet. Maga az ének a dicsőség és a szabadulás egységében, Jahve nagy tette és a nép sorsának összefonódásával indul: "Énekeljünk az Urnak, mert dicsőségesen megdicsőítettett; lovat és lovasát tengerbe vetette. Segítőm és védelmezőm lett nékem üdvösségemre /szabadulásomra/; Ő az én Istenem, és dicsőítem Őt, atyámnak Istene Ő, és magasztalom Őt" /LXX Kiv 15,1-2/. A LXX-ban a 7., 11. versekben főnévi, az 1., 2., 6., 11. és 21. versekben pedig melléknévi és igei alakban fordul elő a doxa, míg a héber szövegben sem a kabód, sem rokonszavai nem fordulnak elő. Ez a közösségi, liturgikus gyakorlatban kialakult szöveg, és a benne tükröződő üdvtörténeti szemlélet sugárzott ki Deutero Izajásból kiindulva Izajás egész könyvére.

Mindehhez azonban még jó alap volt a korabeli hellén világban divó király- és hőskultusz, amelyben a dicsőség és a szabadulás, szabadítás ~~szoros~~ szorosan összetartozott a dicsőséges Szabadító ünneplésében.<sup>221/</sup> A LXX-ban ötvöződik az ószövetségi üdvtörténeti szemlélet és a közélet gyakorlata. A korabeli dicsőséges Szabadítók mintájára várják az Urat, aki megment minden gyötrő bizonytalanságtól, és fölemeli, dicsőségében részesíti az embert. A LXX-ban tehát az Ur dicsősége a Palesztinában átélt nagy csalódások, és a fokozatos kiüresedés után újra konkrét, eszkatologikus tartalmat kap az Ur dicsőséges szabadításában, amit nyugodtan nevezhetünk a hellénista zsidóság, ill. a LXX eszkatológiájának. Üdvtörténeti jelentősége abban áll, hogy az eszkatológia felé való pozitív nyitottságával közéleti, liturgikus kapcsolatai miatt a görögül beszélő szórvány széles rétegeit tette nyitottá az apokaliptika és az allegorikus egzegis üdvtörténetileg pozitív értékei felé. Kialakulásában szerepet játszott az egész korábbi üdv gondozás és az egész korabeli művelődéstörténet. Ebben lehet keresni páratlanul átütő és intenzív hatásának az okát.



b/ Jahve dicsősége és a bölcsesség

Az alexandriai zsidó közösség teremtő ereje támasztotta fel és vitte diadalra azt a pozitív üdvtörténeti irányt, ami a palesztinai hellénista bölcsességi irodalomban a Makka-beusok korában alakadt. A Bölcsesség könyve valószínűleg Alexandriában, a hellénista zsidóság központjában keletkezett az utolsó század első felében. Szerzője egyiptomi hellénista zsidó volt.<sup>222/</sup> "A Bölcsesség könyve a zsidó nemzetért való minden lelkesedése mellett is sokkal egyetemesebb szemléletű, mint Sirák fiának könyve, hiszen a Bölcsesség könyvének szerzője a nagyvilágban él, és ennek az egy Isten hitéhez és az ő erkölcsi törvényeihez való megtérést keresi. Az ő nemzeti büszkesége nem arra irányul, hogy Sion újra felemeltessék, és az egész világ oda zarándokoljon /Iz 60. fejezete; Agg 2,7; Zak 8,20-23/, hanem hogy a Sionból kijövő isteni tanítás /LXX Iz 42,6; 49,6; 51,4-5/ győzedelmeskedjen a pogányság fölött, és a bálványimádás minden bűnével és szenvedélyes kicsapongásával együtt eltűnjön".<sup>223/</sup>

A Bölcsesség könyvében töretlenül folytatódik az a fejlődés, ami a palesztinai bölcsességi irodalomban elindult /Jób 28,12.20; Sir 24,3-8; Péld 8,22-23/. Jób és a Példabeszédek könyvében azonban még elvontabb a bölcsesség, mint Sirák fia és a Bölcsesség könyvében.<sup>224/</sup> "Míg Jób könyve szerzőjének az isteni bölcsesség még mint az embernek örökre kifürkészhetetlen (ténye) létezik, amelyik kizárólag Isten tulajdona, és az Ő közvetlen közelében trónol, mint egy tiszta isteni, világteremtő erő, addig a Bölcsesség könyvében már behatol az emberi történelembe, mint közvetítő a transzcendens Isten és a teremtmény között...".<sup>225/</sup> Közvetítő voltában nem személytelen erő, hanem isteni személy: "Benne ugyanis lélek van, amely értelmes, szent, a maga nemében egyetlen, finom, könnyed..., jótékony, emberbarát..., mindenható, mindent lát, és áthatja a szellemet, a gondolkodó, a tiszta és a legfinomabb lényeket" /Bölcs 7,22-23/.

Magától értetődik, hogy ez az új, gazdagon bontakozó eszme áll a Bölcsesség könyve középpontjában. Kiteljesedése csúcspontján találkozik Istennel, és megnyilvánul az Ur dicsőségével való kapcsolata is: "Mert a bölcsesség mozgékonyabb, mint bármi, ami mozog, tisztaságánál fogva mindenén áthatol.

Hiszen Isten erejének lehelete  
és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása;  
ezért nem érheti soha semmi folt.  
Az örök világosság kisugárzása,  
és az Isten működésének tiszta tükre  
és jóságának képmása" /Bölcs 7,24-26/.

A bölcsesség tulajdonságai, szerepe /7,22-24/ és származása /7,25-26/ között szoros kapcsolat van. A bölcsességet úgy írja le a szent szerző, hogy részben a görög filozófiából ismert, és a világlélekre, ill. a logoszra vonatkozó tulajdonságokat /7,22 - finom, mozgékony; 7,24 - átható/ alkalmazza rá, és mindent az Istentől való származásával indokolja, amihez szintén a görög filozófia különféle irányzataiból válogatja a fogalmakat *ῥημῆς* - lehelet - Platón, Arisztótelész; *ῥητορικὸν* - Sztoa; *μοῦνον*, *ταυτοκρατορ* - Platón/, de átüt rajtuk a héber gondolatritmus.<sup>226/</sup> Ez az egyetlen hely az Ószövetségben /7,26/, ahol az Irás Istent közvetlenül és kifejezetten fénynek mondja.<sup>227/</sup>

A bölcsesség származásának a leírása, ill. érzékeltetése minden ízében egyetemességet sugároz. A bölcsesség maga nem Isten egyik vagy másik tulajdonságának a megszemélyesülése, hanem Isten minden lényeges tulajdonságát, Őt magát tükrözi. A lehelet, kicsordulás, kisugárzás szavak mind mozgásra, dinamikára, az élő Istenre utalnak. A tükör és a képmás szavak pedig isteni voltát emelik ki nagyon erősen.

Ahogy a 7,22-24 versek okát a 25-26 versekben találjuk, úgy ezeknek a célját a következő vers világítja meg: "Bár csak egy, mindent megtehet, s jóllehet magában marad, megújítja a mindenséget. Nemzedékről nemzedékre betér a szent lelkekbe, így teremti meg Isten barátait és a prófétákat" /Bölcs 7,27/. Itt úgy

mutatkozik meg a bölcsesség tevékenysége, mint ami öröktől való, és amit nem nélkülözhet sem a kozmosz, sem az ember. Az eredetben meglévő egyetemesség így tükröződik a működésben. Különösen jól megragadható ez a gondolat a bölcsességnek az Ur dicsőségével való kapcsolatában. Nem kizárólagosan kapcsolódik az Ur dicsőségéhez, hanem az beleilleszkedik Isten tulajdonságainak az összképébe. És még így is nem az Ur, hanem a Mindenható dicsősége túlcsoordulásának mondja a bölcsességet. Ez azért jelentős, mert az Ur név még emlékeztetett a Jahve névre, a Mindenható viszont általánosan használt istennév volt a korabeli hellén világban.<sup>228/</sup> A párhuzamos gondolat pedig - "az örök világosság kisugárzása" - Deutero Izajás, de az egész Ószövetség legegységesebb helyeihez kapcsolódik /Iz 42,6; 49,6; 51,4-5/. Mindezek azt mutatják, hogy az Ószövetség Jahve dicsőségéről vallott erősen nacionalista hite a szűkebb környezetből kikerülve és a világgal szembesítve tarthatatlanná vált. Hogy pozitív üdv-történeti tartalom hordozója lehessen, lényegesen át kellett alakulnia, mégpedig úgy, hogy Jahve dicsőségéről le kellett fejteni az időközben hozzátapadt nemzeti önzést, és nem úgy kellett vélni, mint egy Jeruzsálemhez kötött kozmikus demonstrációt, hanem az egész kozmoszt átható, öröktől fogva kisugárzó világosságként kellett szemlélni.

Az üdv-történet eszkatologikus reménységeinek egy rendkívül érdekes tulajdonsága mutatkozik meg a bölcsességnek az Ur dicsőségéhez való viszonyában. Amennyiben egy új üdv-történeti fogalom elszakad az Ur dicsőségétől, a nacionalista eszkatológiától, vagy nem kerül vele kizárólagos kapcsolatba, akkor egyetemessé válik, de fokozatosan elveszti eszkatologikus jellegét. Az Ur dicsőségével szoros kapcsolatban lévő messiási vagy az Emberfiához kapcsolódó remények viszont megtartják eszkatologikus jellegüket, de kizárólag Izraelre korlátozódnak. Mindkét jelen-ségben az Ószövetség korlátja mutatkozik meg. Ez azonban soha nem végleges lezárttságot, kiúttalanságot jelent, hanem mindig találunk bennük valamilyen nyitottságot.



A bölcsesség is megelőz minden teremtményt /Bölcs 10,1/, az isteni lét részese /9,4/, tehát nagyszerűbb minden eddigi messiási elképzelésnél, de leírásából teljesen hiányzik az eszkatologikus jelleg. Két ponton azonban mégis nyitott. Egyrészt a Bölcs 10-19. fejezetek részletesen tárgyalják a bölcsesség szerepét Izrael multjában. Mindazt a jót, amit a törvény és a próféták Jahvének tulajdonítanak, azt a Bölcsesség könyve a bölcsességre ruházza. Az a bölcsesség, amelyik kivette Izraelt Egyiptomból /10,15-19/, képes arra, hogy egy eljövendő szabadulásba vetett reményt is magára vegyen. Másrészt a bölcsesség szerepel úgy is, mint aki a jelenben nyújt segítséget: "Küldd le szent egedből, dicsőséged trónjáról, hogy munkámban velem legyen és segítsen, és így fölismerjem, mi kedves a szemedben" /Bölcs 9,10/. A jelenben vezető, oltalmazó bölcsességtől sem idegen, hogy a jövőben is oltalmazó legyen. Ezt a nyitottságot különösen megerősíti az idézetben szereplő "dicsőséged trónjáról" kifejezés. Ugyanebben a fejezetben még egyszer találkozunk ezzel a képpel: "...add meg nekem a bölcsességet, trónod osztályosát, és ne zárj ki engem gyermekeid közül" /Bölcs 9,4/. A dicsőség trónja Hének könyvének jellegzetes motivuma, aminek az Emberfia a várományosa. Az Emberfia viszont egyértelműen eszkatologikus, messiási személy. Ez azt jelenti, hogy a bölcsesség az Ur dicsőségétől való egészséges függésében /7,25/ szabad a nacionalista eszkatologia minden korlátjától, de ugyanebben /9,4.10/ nyitott annak pozitív üdv-történeti értékei felé.

A Bölcsesség könyvében diadalra jut az Isten-ember között lévő távolság áthidalásának tipikusan hellenista formája, a megszemélyesítő, egyediesítő teológia. Hellenista eredetéről árulkodik az is, hogy nem a mitológia vagy a ki nyilatkoztatás korábbi anyagából merít /Emberfia, angyalok/, hanem a tudást, a korabeli görög filozófia legkidolgozottabb leghatásosabb fogalmait hívja segítségül.

Nagyon jellemző még az üdvtörténetnek erre az utolsó ószövetségi szakaszára, hogy nem egy cél felé irányuló egyenes-

vonalu fejlődést mutat, hanem inkább a vízbe dobott követ körülvevő vizgyűrűkhöz hasonlít szerkezetében. A fogalmak, személyek, jelenségek nem annyira egy egyirányu fejlődésnek a fokai, hanem inkább egy titok különböző oldalról való megközelítései. Ez abban nyilvánul meg, hogy a megközelítések függnék egymástól, hiszen mindegyikben ugyanazt keresi az ember, de a fejlődésben való összefüggés mellérendeltségben állapodik meg. Talán helyesebb is lenne a fejlődés helyett inkább kibontakozásról beszélni, mert a megközelítések egymás mellett élnek és hatnak tovább egészen addig, amíg Krisztus Urunk a maga személyében nem egyesítette őket. Szent Pál szavai állnak a legjobban az üdvtörténetnek erre a szakaszára: "Mekkora a mélysége Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának!... Minden belőle, általa és érte van. Dicsőség neki mindörökké! Amen!" /Róm 11,33.36/.

#### c/ A bölcsesség és a logosz Philónál

Bevezetésként legyen szabad Philó munkamódszeréről, az allegórikus egzegézisről szólni. A palesztinai írásmagyarázat ugyanis mindenekelőtt az Írás szó szerinti értelmét kutatta, és először nem ismerte, később pedig elhatárolta magát az allegórikus egzegézistől.<sup>229/</sup> Ha alaposan utána gondolunk, és tárgyilagosak tudunk maradni, akkor el kell ismernünk, hogy magától a Szentírástól sem idegen az allegória, sőt lehetetlen lenne kimerítően felsorolni a példákat, de izelítőül álljon itt néhány /Kiv 15.fejezet; Iz 5,1-7; Zsolt 69, 2-3/. Az allegórikus egzegézis alapja tehát magában a Szentírásban van.<sup>230/</sup> Természetes, hogy vezetett tulzásokhoz, hiszen sokszor ott is magasabb jelentést kerestek, vagy erőltettek, ahol arra semmi alap nem volt, de melyik az az egzegetikusan módszer, amellyel nem lehet visszaélni?

Az allegórikus egzegézishez a zsidók a görögöktől, közelebbről a sztoikusoktól kapták az indítást. Az allegória

volt az a hid a hellénizmusban, amelyik összekötötte a néphit-  
tet a sztoikusok Istentről alkotott felfogásából, és amiből  
a filozófusok kiterjedt gyakorlatot alakítottak ki. Nem tör-  
ték össze a néphit színes mítoszait, mert azok védelmet je-  
lentettek az élet szenvedései ellen, hanem egy-egy fizikai  
vagy etikai igazságot kerestek a mitikus, tarka formában.<sup>231/</sup>  
"A sztoikusoknak keserves komolyság volt, amikor azt keres-  
ték, hogy a hagyományt és a költészetet hogyan lehet össze-  
egyeztetni a tudományos tanítással, hogy egyrészt maguknak  
és a népnek megmentsek a kemény gáncstól Homéroszt, akiben  
a görög gyermekkorától örömet leltek, másrészt, hogy filozófiai  
meggyőződésüket ne kelljen áldozatul adni a néphitnek, amely-  
nek tévedéseit ismerték. Az allegória oldotta fel ezeket az  
ellentéteket"<sup>232/</sup> Innen vették a zsidók az ötletet, hogy össze-  
hangolják a filozófiát az Irással, hogy a filozófiát eszközként  
használják az Irás mélyebb megértésére, hogy le tudják szerelni  
a pogányok támadásait, sőt, hogy ellenfeleik előtt kedvező  
szinben tüntessék fel hitüket. Az első zsidó írásmagyarázó,  
aki a sztoikusok allegórikus magyarázatát a Szentírásra alkal-  
mazta, Aristobul volt /Kr.e.180-145/. Ő elsősorban az antropo-  
morf helyeket igyekezett kiküszöbölni. A Bölcsesség könyve is  
beletartozik ebbe az irányzatba, amennyiben a történelmi ese-  
mények magasabb értelmét keresi /Bölcs 10-19.fejezet/.<sup>233/</sup>  
Ilyen előzmények után Philó arra vállalkozott, hogy közvetítő  
lesz a két világ között. A görögökkel a zsidó vallást, a zsi-  
dókkal pedig a görög filozófiát igyekezett megismertetni.<sup>234/</sup>  
Ebben a törekvésében teljes mértékben kora igényeit elégítette  
ki, és eszköz volt Isten kezében a megváltás előkészítésében.  
Philó egzegetikus módszerével hosszú időre meghatározta a ko-  
ra-keresztény egzegezist is, de igazi érdeme a logosz-tan ki-  
dolgozásában áll.

<sup>234a)</sup>

Sokakkal ellentétben (Philó ezzel nem idegen elemet  
csempészett be az ószövetségi hitbe, hanem egy nagyon régi  
folyamatot vitt győzelemre. A logosz-tan alapjai a LXX kiala-



kulásával együtt szilárdultak meg. A héber  $\aleph$  szót a LXX váltakozva adja vissza a rhémával és a logosszal. A két szó aránya az idők folyamán a következőképpen alakult: Mózes öt könyvében 56/147 a rhéma javára; Józs, Bir, Rut könyvében 26/30 a logosz javára; Sám, Kir, Krón, Ezd, Neh, Eszter könyvében 365/200 a logosz javára; Jób 50/19 a rhéma javára; Zsolt, Préd, Énekek éneke 159/72 a logosz javára; prófétáknál 320/40 a logosz javára; Bölcs, Judit, Sir, Tób, Bár, 1-4 Makk könyvében 221/40 a logosz javára.<sup>235/</sup> Az arányok a logosz fokozatos térhódítását mutatják be a szentirási szóhasználatban. A két szó összekapcsolódásának azonban a  $\aleph$  jelentésében megvan az alapja. A szó e speciális jelentése megértésének a kulcsa nem az igei, hanem a főnévi alak. A  $\aleph$  a Szentek Szentje, a Templom leghátsó, mögöttes része. A rokon nyelvekben is /arám, arab, etióp/ a szó jelentésében az uralkodó elem valaminek a hátulja, fonákja, ami valami mögött van /vö. a magyarban: olvas a sorok között, vagy hátsógondolat/. A  $\aleph$ -szó, beszéd jelentésében ez a mögöttes jelentésárnyalat a szóbeli kifejezés mögötti gondolati tartalmat, a hangalak mögötti szellemi értelmet jelöli. Ha valaki ezt fölfogja, ismeretében birtokolja a hangalakkal megjelölt dolgot. De emellett a statikus elem mellett a hátulja, fonákja, mögöttes jelentésárnyalat egy dinamikus szellemi részt is képes érzékelteni. Ez pedig a kimondott, különösen az isteni szót követő valóságot alakító, a kimondó akaratát megvalósító hatás /Iz 55,10-11/. A LXX-ban a görög filozófia kiművelt logosz-világlélek fogalma magára vette ezt a szentirási, dinamikus többletet. Annak a jelentőségnek a gyökere, amire ez a szó a sztoában szert tett, valószínű, hogy a LXX-ban meggazdagodott jelentésében van, hiszen Zénó biztosan szemita volt.<sup>236/</sup>

A logosszal, mint az ószövetségi teológiai fejlődés szerves részével már a Bölcsesség könyvében találkozunk: "Atyám Istene, irgalomnak Ura, aki a szavaddal teremtettél mindent, és bölcsességgel alkottad az embert..." /Bölcs 9,1-2a/. Tulajdonképpen egy zsoltárelemmel, a szintetikus gondolatritmussal

van dolgunk. A gondolatritmus második fele továbbviszi az első részben mondottat. Ebben a szerkezetben a logosz és a bölcsesség egyenértékűek, fölcserélhetők egymással.<sup>237/</sup>

A második előfordulási helyén azonban már sokkal fejlettebb formával van dolgunk: "Mert mialatt mély csend borult mindenre, és az éjszaka sietős utja közepén tartott, mindenható szava zord harcos módjára ott termett az égből, királyi trónjáról, a pusztulásra szánt föld közepén" /Bölcs 18,14-15/. Itt a logosz önálló mennyei, személyes létezőként jelenik meg, mint Jahve ítéletének a végrehajtója.<sup>238/</sup> Felbukkan a Hénok apokalipsziséből és a Bölcs 9,4.10-ből ismert "dicsőség trónja" kifejezés változataként a "királyi trón", ami a logoszt a bölcsességen keresztül összekapcsolja az Emberfiával, és megvilágítja, hogy nem egyszerűen csak megszemélyesítéssel van dolgunk, hanem a logosz éppugy személyes mennyei létező, mint a bölcsesség vagy az Emberfia.

Philó ezeken az alapokon dolgozott tovább a maga allegorikus egzegézisében.<sup>239/</sup> Logosztana nagyon sok és közvetlen kapcsolatban van a Bölcsesség könyvével és a bölcsességgel magával, mint előzménnyel.

A kapcsolat legközvetettebb formája az, hogy mind a Bölcsesség könyve, mind Philó közös forrásból merítenek, mint például a sarkalatos erények esetében.<sup>240/</sup> "És ha valaki az igazságot kedveli, akkor amit ő elér, az erény: mértékletességre, okosságra, igazságosságra és erősségre tanít..." /Bölcs 8,7/. Ugyanezzel Philónál a következő formában találkozunk: "Szombaton minden városban nyitva állnak az okosság, a mértékletesség, a bátorság, az igazságosság és minden erények tanházai" /De septem II/62/282 lásd még VitaMos\* II/216/168/.<sup>240a/</sup>

A bölcsesség és a logosz kapcsolatára utal, hogy Philó közvetve a logoszra alkalmazza azt a kifejezést, amivel a Bölcs 7,26 a bölcsességnek az örök fényből való származását jelöli: "Lelkére nézve minden ember rokon az isteni logossal, mert szellemi lényegének képmása, részecskéje,

\* VitaMos

kisugárzása - *Συμφορ*". /OpifMund /146/35 lásd még Spec Leg IV/123/356/. Továbbmenve azonban ugyanez a viszony áll fenn Isten és a logosz között is: "Ugyanis ahogy az ember a Napot nem képes nézni, hanem a Napból áradó ragyogást, mint a Napot látja, és a Hold fényudvarát, mint magát a Holdat, ugyanugy ismeri meg Istent képe, az ő angyala, a logosz által" /De somnis I/239/656/. Tehát ahogy a logosz Isten napfénye *Κεφάλος ὕμ*\*1, ugyanugy az ember lelke a logosz kisugárzása *Κεφάλος*. A napfényt és a kisugárzást nyugodtan lehet azonosítani egymással, ami elvezeti a logoszt a bölcsesség eredetéhez: "Az örök világosság kisugárzása..." /Bölcs 7,26a/.<sup>241/</sup>

A két fogalom kapcsolatának egy magasabb foka abban nyilvánul meg, hogy Philó ugyanazt mondja a logoszról, mint a Bölcsesség könyve a bölcsességről. A Bölcs 10,17 a felhő és a tűzoszlopot a bölcsességgel azonosítja, és az egész kivonulást is neki tulajdonítja /10,15-19/. Philó mindezt átruházza a logoszra /Quis rer div heres /501/203/.<sup>242/</sup> A De profug I/M/563-ban azt írja a logoszról, hogy amíg ő él a buzgók lelkében, addig ott a bűnnek nem marad hely, de amint eltávozik, az emberi lélek nyitva áll a bűn visszatérésére. Pontosán ugyanezt írja a Bölcs 1,4-6 az isteni bölcsességről.<sup>243/</sup> A teremtéssel kapcsolatban a következőt olvassuk a Bölcsesség könyvében: "Mindent megismertem, ami el volt rejtve, s ami látható volt; mert a mindeneket művészi alakító bölcsesség megtanított rá! /Bölcs 7,21/. Atyám Istene, irgalomnak Ura, aki a szavaddal teremtettél mindent, bölcsességeddel alkottad az embert..." /Bölcs 9,1-2a/. Ezt Philónál a következő formában találjuk meg: "Mert az, ami a megnevezett dolgoknak az anyaölet megnyitja, s a szellemet a szellemi fogalmakra, a beszélőképességet a megnyilvánulásra, közvetlenül a hangra, az értelmet a dolgokról hozzáérkező benyomásokra, a testet pedig saját állapotaira és mozgásaira /megnyitja, illetve képessé teszi/, az a láthatatlan, teremtő, alkotó isteni bölcsesség, amelyik illőképpen az Atyához tartozik" /Quis rer div heres 1/119/489/.



Más helyen viszont ugyanezt a teremtő közreműködést a logosznak tulajdonítja: "...a logosz tehát Isten képmása, az egész világ általa alkottatott". /SpecLeg I 81/. Vagy vegyük a következő helyet, ahol összefüggéseiben szemlélhetjük a philói módszert: "Vigyázz, hogy a hegyen mutatott minta szerint készítsd el!" LXX Kiv 25,40 - Becaleel /Kiv 35,30/, annyit jelent, hogy Isten árnyékában. Isten árnyéka a logosz, akit a teremtésben eszközhöz hasonlóan használt. Ez az árnyék és előkép /ahogy nevezi az ember/ viszont a többi dolgok előképe. Mert ahogy Isten előképe a képmásnak, amit itt árnyéknak mondunk, úgy a képmás előképe a többieknek, ahogy a törvénykönyv eleje világosan mutatja, ahol azt mondja: Isten megalkotta az embert Isten képmása után /szerint/. Ter 1,27 - tehát a képmás Istent ábrázolja, az ember pedig a képmást. /Leg alleg III/96/106/.

De találunk Philónál olyan helyeket is, ahol a Bölcsesség könyvétől függetlenül, ő maga egyik helyen ugyanazt mondja a bölcsességről, mint más helyen a logoszról. A kettő kapcsolata áttevődik Philó munkáiba.

Nagyon kedvelt, sokszor feldolgozott hasonlata az elsőszülöttért bemutatott áldozat. A Szám 3,12-höz fűzi hozzá magyarázatként a következőket: "...egy gerlicét és egy galambot, ami az isteni és az emberi bölcsesség... de amelyek annyira különböznek egymástól, mint az egyedi az általánostól, vagy az őskép a képmástól. Az isteni bölcsesség ugyanis az egyedüllétet szerető, - az egyetlen Isten miatt, akinek sajátja, szereti a magányt, - őt nevezik jelképesen gerlicének" /Quis rer div geres I/127/490/. Egy másik szentirási hellyel kapcsolatban azonban ugyanezt a hasonlatot a logoszra alkalmazza: "Hozz egy hároméves üszőt, egy hároméves kecskét, egy hároméves bakot, egy gerlét és egy galambot. Amikor odahozta neki ezeket az állatokat, középen átvágta őket,... a madarakat azonban nem vágta szét. Ter 15,9-10 - A mi lelkünk a közönséges galambhoz hasonló, igen, ez az élőlény szelid és bennünk él, a gerlice pedig lelkünk mintaképét jelenti.

Az isteni logosz ugyanis magányt szerető és egyedülálló, a teremtmények tömegével és az elmulás áldozatául eső lényekkel nem keveredik, hanem mindig magasra tör, és arra figyel, hogy az Egyetlen szolgája legyen" /Quis rer div heres I/234/5o5/. Ez a kettősség azonban nem egyszeri véletlen, hanem egy hosszú folyamatnak, a bölcsesség-logosz átmenetnek a vetülete, és Philó munkásságának elég hosszú idejére rányomta a bélyegét: "Fölvezette az ország magaslataira, a föld gyümölcseivel táplálta. Mézet szivhatott a sziklából, olajat a kemény kőből. MTörv 32,13. - A kemény, összetörhetetlen sziklával pedig világosan Isten bölcsességére akar utalni, aki dajkája, gondviselője, táplálója azoknak, akik halhatatlan táplálékra vágnak..."aki a kősziklából vizet fakasztott neked" MTörv 8,15 - Az itt említett sziklát másik helyen manának nevezi, ami az isteni logosz, ami ősi minden létezőnél, a legáltalánosabb valaminek neveztetik, amelyikből két kenyér készül, az egyik mézből, a másik olajból" /Quod det pot insid I /115-118/ 213/214/.

A bölcsesség és a logosz azonosságát tükrözik azok a helyek is, ahol a Bölcs 7,25-26 szerkezetében beszél a logoszról. Ez azt jelenti, hogy ahogy ott a bölcsességről azt olvassuk, hogy az isteni erő és jószág képmása, úgy Philónál ugyanezt a logoszra vonatkozóan találjuk meg. Biztos, hogy mindkettőnek közös forrása a platonai trichotómia, de nem egymástól függetlenül merítenek belőle, hanem Philó esetében a Bölcsesség könyve a közvetítő a bölcsesség-logosz átmenetben.

"Amikor az embert elűzte, az Éden kertjétől keletre odaállította a kerubokat és a fenyegető tüzes kardot, hogy őrizték az élet fájához vezető utat. Ter 3,24 - az egyetlen és valóban létező Istennél két legfelső és legelső erő van, a jószág és a mindenhatóság. Isten jószágával teremtett mindent, és mindenhatóságával uralja a teremtményeket; egy harmadik pedig mindkettőt összefogja és közvetít közöttük, - a logosz, mert a logosz által Uralkodó és Jó Atya az Isten.

A kerubok mindkét erő, a hatalom és a jóság jelképei, a logosz jelképe pedig a lángoló kard" /De cherubim I/27-28/ 143-144 lásd még VitMos II/99/150 és Quaest in Gens I/57/12-13/. A következő hely pedig egyenesen megdöböntő az Ujszövetség fényében, mert kiderül belőle, hogy a keleti egyház Philó közvetítésével választotta az ikonfestészetben a Szentháromság egyetlen megengedett ábrázolásának az idézendő ószövetségi helyet, aminek legcsodálatosabb példája Rubljov Szentháromság ikonja: "Az Ur megjelent neki Mamre Terebintjénél, amikor a meleg napszakban sátra bejáratánál ült. Föl-emelte szemét, és ime, három férfi állt előtte /Ter 18,1-2/ - ...A középső a világegyetem Atyja, akit a Szentírás saját nevén "Létezőnek" nevez, két oldalán pedig a Létező legközelebbi, legmagasabbrendű erői, a teremtő és az uralkodó; a teremtőt Istennek nevezi, mert ezzel hozott létre és rendezett be mindent, az uralkodó pedig az Ur, mert úgy illik, hogy a Teremtő alkotmányai felett uralkodjék" /De vit Abr I/119.121/18-19 lásd még De plant /85-92/341-342/.

Ez a háromságos szerkezet aztán idő multával egyre bonyolultabbá válik, és hol a korabeli kozmológiával, hol meg a filozófiák erénytanával kerül kapcsolatba. A Quis rer div heres /222-26/ 504-505-ben leírja Philó, hogy a hétágu mécses a kozmosz képmása. Középen áll a Nap, kétoldalt pedig 3-3 bolygó. A gyertyatartó tehát a hétlágu mennyei szféra jelképe, de ugyanezt a hasonlóságot találjuk az emberi lélekben is, amelyik három részből áll, mindegyik kétfelé oszlik, az elválasztó pedig a szent és isteni logosz. A távoli elemeket beolvasztó hasonlat gyökeréhez vezet el a következő fejtegetés: "Amikor odahozta neki ezeket az állatokat, középen átvágta őket, és a két felet egymás mellé állította... /Ter 15,10/ - ...az említett felezések hat részt adtak, mert mindhárom állatot kétfelé vágta, úgy, hogy hetedik az osztó logosz, amelyik a háromságokat elválasztja és középen áll" Quis rer div heres /215/502-503/.





V Végül találunk olyan helyeket is, ahol a két közvetítő felváltja egymást. Maga Philó azonosítja őket, de úgy, hogy a logosz átveszi a bölcsesség szerepét: "Egy Édenben eredő folyó öntözte a kertet, s ott négy ágra szakadt. /Ter 2,10/ - A folyó az erény általánosságban, a jó létezés, az Édenből folyik, az isteni bölcsességből, ez viszont az isteni logosz, mert általa teremtetett az általános erény" /Leg alleg I/65/66 lásd még De fug /137/566/.

Mindezek a példák azt mutatják, hogy Philó rendszerének közvetlen, szerves ószövetségi előzménye az alexandriai hellénista bölcsességi irodalom, nevezetesen a Bölcsesség könyve. A második emlő, amin Philó nevelkedett, az a görög filozófia. Ő maga ugyan elég következetlen szinkretista volt, a legerősebb hatása azonban a platóni filozófiának volt rá a stoikusok közvetítésével. Ezen belül is kiemelkedik az ideatan hatása: "A következőkben még, az ember teremtésének a leírásánál, kifejezetten mondja, hogy Isten az embert képmása alapján teremtette. De ha már a rész is tükörképe a Képnek, akkor az egész teremtés is, ez az egész, tényleges, érzékelhető világ, amelyik nagyobb is, mint az ember, ez is utánczata az isteni Képnek, és így világos, hogy az ősi pecsét, ahogy a szellemi világot nevezzük, maga Isten logosza" /De mund opif I/25/5 lásd még u.a.I/31/7/.

Igaz, hogy az ideatan teljesen új elem, és semmi kapcsolata nincs a kinyilatkoztatott ószövetségi hittal, mégsem idegen tőle, hiszen a kinyilatkoztató Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember szellemi gyümölcse, amelyben visszatekint alkotójára. Ez a teremtésből fakadó tény tükröződik a következő philói helyben, ahol az ideatan minden erőlködés nélkül ráillik a kinyilatkoztatásra: "...a madarakat azonban nem vágta szét /Ter 15,10/ - Madaraknak nevezi a szárnyas, nagyratörésre alkotott két lelket. Az egyik a felettünk működő, az őskép; a másik a bennünk működő, a képmás. Mózes a felettünk működőt Isten hasonmásának nevezi, a bennünk ta-

lálhatót pedig a hasonmás visszfényének, mert ő azt mondja, hogy "Isten megalkotta az embert", de nem mint hasonmását, hanem "hasonmása után" /Ter 1,27/. Ezzel a bármelyikönkben működő lélek, - ami a legsajátosabb értelemben, igazán ember - a harmadik kép a Teremtőtől számítva. A középső az emberhez képest mintakép, az Istenhez képest pedig hasonmás" /Quis rer div heres I/230-31/505 lásd még De somn II/45/664/.

Teljesen más összefüggésben, de ugyanilyen könnyedséggel alkalmazza az ószövetségi papság magasabbrendű, egyetemes értelmezésére: "Istennek ugyanis nyilvánvalóan két temploma van. Az egyik ez a mi világunk, amelyikben van egy főpap, az ő elsőszület, isteni logosza; a másik az értelmes lélek, amelyikben az igazi ember a pap. Annak /ti. logosznak/ jelképes, érzékelhető képmása az a pap, aki az atyáktól örökölt imákat és áldozatokat teljesíti, és ahogy elő van írva, az említett ruhákat felveszi, amelyik az egész égnek a jelképe, hogy az egész világ az emberrel, és az ember a mindenséggel együtt ünnepeljen" /De somn I/215/653/.

A logosztan, amikor teljesen önállóvá és kizárólagossá válik Philónál, akkor is sokrétű, szoros kapcsolatban marad az Ószövetséggel, sőt ebben a formájában mutatkozik meg az Ur dicsőségével való kapcsolata.

Ez a kapcsolat azonban csak Iz 42,6; 49,6 és Bölcs 7,25-26 fényében értendő és csak így érthető. Philó maga úgy beszél Istenről, mint fényről, elsősorban mint napfényről. Ez is arról árulkodik, hogy az Ószövetség és a görög filozófia között neki a Bölcsesség könyve volt a közvetítő. Az előbb bemutatottuk, hogy saját rendszerébe hogy ülteti át a Bölcs 7,25-26 párhuzamait /bölcesség - isteni erő, bölcesség - isteni jószág/, most pedig tulajdonképpen azt ismerhetjük meg, hogy mit jelent nála az, hogy a bölcesség "az örök világosság kisuárzása".

"Eljutott egy helyre, és ott maradt éjszakára, mert

a Nap már leszállt. /Ter 28,11a/ - nem ez a látható /ti. Nap/, hanem a láthatatlan és hatalmas Isten, a legragyogóbb és legsugárzóbb fény" /De somn I/72/631/. A logoszról pedig úgy beszél, mint Isten visszfényéről: "Világosságom és üdvösségem az Ur.../Zsolt 26,1a/ - és nemcsak fény, hanem minden más fény eredetijét is, sőt az eredetnél is őszibb és magasabbrendű logoszt bírja mintakép gyanánt, mert az igazi mintakép az ő tökéletes logosza, aki fény, mert ő semmiféle teremtetthez nem hasonló" /De somn I/75/631 lásd még De mund opif /6-7/30-31/.

Azt, hogy Isten logosza fény, úgy olvasták ki a Szentírásból, hogy azt nem a megszokott felfogásban olvasták /"Isten szólt: legyen fény, és lett fény" Ter 1,3/, hanem alexandriai felfogásban /"Isten szólt: legyen fény, és így lett a fény"/.<sup>244/</sup> Tehát nem Isten szavára a semmiből lett fény, hanem Isten szava lett fényé. Ez azonban nem felelt meg a Ter 1,1-ben leírt sorrendnek, mert ott Isten először az eget és a földet alkotja meg. A 104. zsoltár vezette ki a logosztant ebből a zsákutcából: "A fény mint köntös, úgy fog körül. Az eget kifeszítéd, mint sátrót" /Zsolt 104,2/.

A logosz tehát ugyanugy az örök fény kisugárzása, és a Mindenható dicsőségének tulcsordulása, mint a bölcsesség /Bölcs 7,25-26/. A fénylogoszban azonban, a bölcsességhez hasonlóan, semmi nincs az Ur dicsősége nacionalista lehatároltságából, vagy Jeruzsálemhez kötött kozmikus demonstráció jellegéből. A fénylogosz az ősképek /archetipus/ képmása /tipus/, és mint ilyen az egész világ világossága, minden anyagi és szellemi fény forrása, amelyek mind az ő visszfényei, tükörképei /antitipus/: "A láthatatlan és szellemi isteni logoszt Isten képmásának mondja. Ebből a képmásból van az a láthatatlan fény, ami a logosznak a képmása /a teremtés első napjának a fénye/, aki /a logosz/ megmagyarázza annak eredetét. Az /ti. a logosz/ egy égfeletti csillag, minden érzékelhető csillag forrása, akit találóan lehet "teljesragyogásúnak"



nevezni, amiből a Nap és a Hold, a bolygók és az állócsillagok...meritenek" /De mund opif /6-7/30-31/.

Ebben a felfogásban Iz 42,6; 49,6 egyetemessége tükröződik, de amíg az izajási fény dinamikus, eszkatologikus, és ígéretből fakad, addig a philói logoszfény statikus és a létrendből fakad. A logosz és a világ tehát, mint kép-más és tükörkép, az Ur dicsőségének, az ősfénynek a teremtetett létrendben való tükröződése.

Ugyanez a létbeli, statikus szemlélet jellemző azokra a helyekre, ahol Philo olyan szentirási helyeket érint, amelyeknek az apokaliptikában és a targumokban messiási értelmezésük volt. "Az Uristen kertet telepített Édenben, keleten *יְרֵחוֹ זַרְתוֹלַיִם* /, és oda helyezte az embert, akit teremtetett /Ter 2,8/ - nem földi növények, hanem mennyei erények, amelyeket az ültető a nála található testetlen, soha fel nem oldható fényből hozott elő *יְרֵחוֹ טַלְמֵי* / . Méginkább megértem így a következő kinyilatkoztatást, amelyet Mózes egyik társa mondott: Nézd a férfi, akinek Sarj *יְרֵחוֹ טַלְמֵי* / a neve.../Zak 6, 12/. Valóban szokatlan név, ha a hus-vér embert akarja valaki érteni alatta. De ha arra a testetlenre gondolsz, aki egy az isteni képmással, úgy be kell látnod, hogy a név nagyon megfelelő. Mert az élet Atyja, mint legidősebb fiát hívta elő *יְרֵחוֹ טַלְמֵי* /, amiért is elsőszülöttnek is neveztetik, és a létrehozott, utánozva Atyja utját, megalkotta az előképek után, amelyeket Atyjánál látott, a dolgok fajait" /De conf ling /61-62/414/.

Tehát ugyanabból a versből, amelyből az agadák meseteri a Messiást magyarázták /PesRab XXXVII/, Philó a logoszt származtatja.<sup>246/</sup> A rabbiknál a Sarj a Messiás jövetelére, Philónál viszont származására utal. Az apokaliptika és a rab-bik szemlélete dinamikus-pesszimista. A pusztulásra ítélt világ után várják a Messiás király országát. A római vasfegyelem kegyetlen nyomása alatt nem lehetett más, vagy magasabbrendű Messiás-képet várni a palesztinai zsidóságtól. Philó szemlélete viszont statikus-optimista, amelyben a logosz ál-

landó közvetítő a léthierarchiában Isten és az ember között. Alexandria szabad, anyagiakban-szellemiekben gazdag légkörében fönséges, egyetemes kép alakult ki a közvetítőről, a logoszról, de kihalt belőle a remény, a várakozás.<sup>247/</sup> A logosz nem hozza, mint a Messiás vagy az Emberfia az Ur dicsőségét, mert az fokozatokban adva van a léthierarchiában. Szabadulásról, üdvösségről legfeljebb annyiban lehet szó, hogy az ember a logosz szerint él /De profug I.M563/ és tökéletesebben tükrözi /antitipus/ a Mindenható dicsőségének, az ősfénynek /archetipus/ a kisugárzását /tipus/.

#### 4. Jahve dicsősége a judaizmusban

##### a/ Az apokaliptika és az alexandrinizmus sorsa

Amikor a hellénista judaizmus mellett a targumokról és a rabbinikus teológiáról beszélünk, akkor mindig félreérthetetlenül előre kell bocsátanunk, hogy mondanivalónkat nem korabeli írott forrásokra alapozzuk, hanem több mint két évszázaddal későbbi irodalomból /targumok, talmud, midrás/ következtetünk visszafelé. A targumokra nézve ugyanis sokáig érvényben volt az írásbeliség tilalma, a rabbik tanítására nézve pedig abban a korban a hagyomány átadásának magátólértetődő formája a szóbeli közlés volt.<sup>248/</sup> A Krisztus utáni írott gyűjtemények pedig csak töredékesen őrizték meg a hagyomány eredeti formáját, mert ez az egész irodalom keresztényellenes judaista restaurációból táplálkozott. A pozitív üdv-történeti erők azonban sokszor még az elfogultságnál is szívósabbnak bizonyultak.

Az apokaliptikus irodalomból Hénok könyvének volt rendkívül nagy hatása a korabeli zsidóságra. A mondottak érzékeltetésére vizsgáljunk meg három töredéket.

A Targ Jer I a Ter 5,24-el kapcsolatban elmondja, hogy a Metatron /közvetítő/ nem örök, és még csak nem is a

világ előtt teremtetett, hanem Hénokkal azonos: "Hénok Isten szava által ment föl az égbe, és ő nevezte Metatronnak a nagy Irót". Hénok könyvében ugyanerről a következőt olvashatjuk: "Hozzám jött, köszöntött a hangjával, és ezt mondta nekem: Te vagy az Emberfia, aki az igazságosságért született; igazságosság lakozik fölötte és az Ősöreg igazságossága nem hagyja el" /Hén 71,14/.<sup>249/</sup>

A nyilvánvaló és lényeges elemekben való összefüggések helyett sokkal gyakoribb a mellékes, fantasztikus elemekben való rokonság: "...amint a Szent, legyen áldott, Mózesnek mondta, csinálj nekem hajlékot, ő /Mózes/ tulajdonképpen egy egyszerű sátrat is csinálhatott volna, Isten azonban nem így akarta, hanem magával vitte Mózeszt az égbe és megmutatta neki sokszínű tűzből készült hajlékát, és azt mondta: Ilyen szentélyt csinálj nekem lenn a földön. Mózes ellenvetésére, hogy a földön ilyen anyag nincs, Isten azt válaszolta, hogy a földi szentélyt nem az égi anyaga, hanem formája szerint kell csinálnia" /Cant Rabba III/.<sup>250/</sup> A rokonság érzékeltetésére álljon itt egyetlen vers: "Alapja /ti. Isten házáé/ tűz volt, a felső része villámlásból és keringő csillagokból állt, a teteje lobogó tűz volt" /Hén 14,17/.

A következő hely önmagában is elég lenne, hogy az apokaliptika és a rabbinikus teológia kapcsolatát szemléltesse: "Melyik fény az - mondja ugyanaz - amire Izrael vágyik? A Messiás fénye, mert már a teremtésnél így hangzott: És látta Isten, hogy a fény jó. Arra kell most figyelni, hogy a Szent, legyen áldott, a Messiást és tetteit, amelyeket véghez fog vinni, már a teremtés előtt ismerte. Mégis elrejtette ezt a nagy, dicsőséges fényt a Messiás számára dicsősége trónja alá. Erre a Sátán megkérdezte Istentől: Világ Ura, ki az, akinek ezt a dicsőséges fényt tartogatod? Az Örökkévaló válaszára, hogy az illető őt, a Sátánt nagy szégyennel visszaszorítja és legyőzi, az előadta, hogy szeretné látni. De amint megpillantotta, az iszonyattól arcra esett és mondta:



Igen, biztos ő az, aki engem és a föld minden urát a mélységbe taszítja. Egyedül az Örökkévaló szabta feltételül a Messiásnak, hogy Izraelnek addig kell túrnia, amíg minden bűnétől teljesen meg nem tisztul, és csak azután jelenhet meg. Ez a szenvedés, biztosította az Örökkévaló a Messiást, nem fog soká tartani. Amint pedig a Messiás kinyilvánította, hogy ezt a szenvedést magára veszi, az Örökkévaló a dicsőség trónját adta neki, amelyik ugyanolyan, mint az övé, és amit négy szent élőlény hordoz" /PesRabb XXXVI/. A fejtegetés Iz 60,1-ből indul ki: "Kelj föl, ragyogj föl, mert érkezett világosságod, és az Ur dicsősége felragyogott fölötted".<sup>251/</sup> Ez már önmagában nagyon beszédes tény. Az idézett szövegből világosan kiderül, hogy a Trito Izajásnál szereplő Jahve dicsősége, illetve magának Jahvének a jelenléte, mint eszkatologikus remény, az évszázadok folyamán töretlenül tovább élt, csak megváltozott formában. Nagyon lényeges, hogy a kései judaizmus Jahve dicsőségét fényként várja, amiben együtt van a szabadulás és Izrael világra szóló megdicsőülése. A szabadulás és a megdicsőülés fényét azonban már nem Jahve, hanem egy közvetítő, a Messiás fogja hozni: "A Messiás fényöltözte a világ egyik végétől a másikig fog ragyogni".<sup>252/</sup> A forma azonban, amivel ezt a tartalmat leírja, tehát a történet menetei s színtere és a szereplők, az Hénok apokalipsziséből táplálkozik /a dicsőség trónja - Hén 14,15-20; a Messiás és az Emberfia azonossága - 48,10; 51,4; a Messiás teremtés előtti léte - 48,3; megdicsőülése - 62,3/. Az pedig, hogy a Messiás Izrael szenvedéseit magára vállalja, Deutero Izajás Jahve Szolgájáról szóló énekeire emlékeztet, és szinte csodával határos, hogy az írásbeli lejegyzésnél sikerült átcsúsznia az írástudók tisztogató buzgalmán.

Ezekből a kiragadott példákból azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy a korabeli rabbinikus egzegézis nyitott volt az üdvtörténet pozitív irányzatai felé, és az apokaliptikával tényleges, gyümölcsöző kölcsönhatás alakult ki.

A judaizmus és az alexandrinizmus, különösen a logosztan kölcsönhatása jóval bonyolultabb és sokrétűbb, mint az apokaliptikáé. Már magában az Ószövetségben Jahve szava többet jelentett, mint a pusztá beszéd. Az isteni szó eleven, hatékony valóság, ami, mint közvetítő, megvalósítja Jahve akaratát /Szám 23,19; Józs 21,45; 1Kir 8,56; Iz 55,10-11; Jer 1,12; Zsolt 107,20/. Ez az ószövetségi tanítás csodálatos gazdagságban kibontakozik a targumokban. Itt már Jahve szava /memra Jahve/ nemcsak hatékony létező, hanem személyes közvetítő.<sup>253/</sup> Működését kiterjesztik azokra az üdvtörténeti eseményekre is, amelyeket a héber szöveg még Jahvének tulajdonított:

TargJon	MTörv	4,19	- Izrael Jahve szava öröksége
	Zak	12,5	- J. szava a szabadulás közvetítője lesz
TargOnk	Kiv	3,12	- közreműködött a kivonulásban
		19,17	- Mózes az Ur szava elé vezette a népet
Ter		6,6-7-	már a pátriárkák korában is működött
Szám		23,21	- Jahve szava a nép segítsége
MTörv		1,30	- Jahve szava vezeti a népet
		5,5	- Mózes az Ur szava és a nép között állt
TargJer I	Szám	10,35	- Izrael előtt ment a pusztában
	Kiv	20,4	- Ő adta a tiz igét a Sinain
	Lev	1,1; 9,23; 26,12	- Ő volt jelen a gyülekezeti sátorban.

Ez az ószövetségi és rabbinikus alap kitűnő talaj lett a philói logosz-tannak. A Targ pseud Jon-ban fordul elő Jahve szava a leggyakrabban, olyannyira hogy szinte teljesen kiszorítja Isten nevét.<sup>255/</sup> A rabbinikus teológiában azonban sokrétűbben és közvetettebben tükröződik a logosztan hatása, mint a targumokban. A hatás intenzitására jellemző, hogy a logosz első előfordulási helyének is megvan a párhuzama a talmudban.

"...mindenható szava zord harcos módjára ott termett az égből, királyi trónjáról, a pusztulásra szánt föld közepén. Visszavonhatatlan parancsát hordozta éles pallos gyanánt, és ott állva mindent betöltött halállal; a földön járva elérte az eget" /Bölcs 18,15-16/. A Talmudban Ezekiel látomásába öltöztetve találkozunk ugyanezzel a képpel: "És tovább néztem az élőlényeket, és ime egy kerék állt a földön az élőlényeknél<sup>x</sup> /Ez 1, 15/. - Rabbi Eleázár mondta: <sup>x</sup>"Ez egy angyal volt, aki a földön állt, és feje az élőlényekig ért fel" /Chagiga 13b/. A következő hely, bár kárhoztatott vélemény, sokkal világosabban beszél erről az angyalról: "Sámuel mondta rabbi Chija ben Rabnak: Tani-tó fia, gyere, szép dolgokról akarok neked mondani valamit, amit még atyád mondott. Azon a napon szolgáló angyalokat fog teremteni /ti. Isten/ a tüzfolyamból; azok dicséretet fognak zengeni és eltűnnek, mert /az Irás/ mondja: Minden reggel ujjáéled, nagy az Ő hűsége /Jer Sir 3,25/. Ezzel ő tagadta azt, amit rabbi Sámuel ben Nachmani mondott rabbi Jonatán nevében: Abból a szóból, ami a Szent szájából, legyen áldott, előjött, egy angyal teremtett, mert /az Irás/ mondja: Az Ur szavára lettek az egek, s szája leheletére az ég seregei /Zsolt 33,6/" /Chagiga 14a/.

A philói logosztan tehát nem múltó vallásfilozófiai divat volt, ami betört az ószövetségi hitbe, hanem szervesen beilleszkedett abba és továbbfejlesztette. Nagyon szép példája ennek a következő midrás, amelyikben szinte Philó teljes rendszerét megtaláljuk palesztinai talajra átültetve: **A** fénylogosz eredete, teremtő közreműködése, kormányzó szerepe, és az ideatan, mint a teremtés folyamatának a megvilágosítója: "Sok rejtélyes dolgot irt le Mózes, aminek csak Dávid király adta meg a magyarázatát. Pl. a világteremtés lefolyását Mózesnél úgy találjuk meg leírva, hogy először az ég és a föld alkottatott, és aztán a fény, mert az Irás is így mondja: Kezdetben alkotta Isten az eget és a földet, és csak aztán mondja: És Isten szólt, legyen fény! Dávid király azonban úgy világította meg ezt a folyamatot, hogy először a fény alkottatott, és az ég csak azután, mert a 104. zsoltár így mondja: Magára öltötte a fényt, mint egy ruhát,



és kifeszítette az eget, mint a sátorföld~~let~~<sup>élet</sup>... Ha az ember egy szépen megformált oszlopot megcsodál, általában azt mondja, dicsőséges legyen az az anyag, amiből ilyen csodálatos alkotás jött elő! A világ is egy csodálatos teremtmény, dicsőített legyen, aki szava által kialakította és megteremtette! Üdvözlégy, világegyetem, mert az Örökkévaló egy kormányzót helyezett el benned! Ha az ember a képmását egy fatáblán meg akarja örökíteni, akkor a képmást általában nagyobbra csinálja, mint az eredeti. Istennél azonban, áldott legyen a neve, éppen fordítva van. Ő nagy, és a képmása is nagy; a világ viszont kisebb, Ő pedig nagyobb, mint a világ, mert irva van: Jah által alkotott Isten két világot /Iz 26,4 - lásd héber szöveg/. Miért beszél az Irás két világról? - nyilvánvalóan úgy érti, hogy az Örökkévalóhoz képest a kettőnek együttvéve sincs semmi jelentősége. Mert amikor az Örökkévaló először a fényt előhívta, csak a /felső/ világot alkotta meg, ahogy az Irás mondja: Magára öltötte a fényt, mint egy ruhát, és kifeszítette az eget, mint a sátorföld~~let~~. Ha az ember épít, először az alapot rakja le, és csak erre a felső részt. A teremtésnél azonban éppen az ellenkezőjét találjuk: Isten elsőnek megalkotta a felső világot, és csak aztán az alsót, a kisebbet" /ExodRabb XV/.<sup>256/</sup> Itt már nem is függésről kell beszélni, mert Philó munkái és e midrás között sok helyen majdnem szó szerinti megegyezés van /De soum 1/75/631; De mund opif 1/25/5; De mon 1/81/225/.

A szoros és sokrétű kapcsolat mellett hallatlanul érdekes tudósítást találunk a következő midrásban a logosztan soráról. Közvetlenül egy halvány szót sem szól a logoszról, hanem csak a fény teremtésbeli elsőségét feszegeti, de a Ter 1,3 alexandriai értelmezéséből /Isten szólt, és így lett a fény/ tudjuk, hogy a logosz és a fény azonosak egymással.

"Rabbi Simeon, Jehószedek fia mondta egyszer rabbi Sámuel Náchmán fiának: Hallottam, hogy te az agada kitűnő ismerője vagy, azért ismertesd meg velem, mimódon keletkezett a fény a világ teremtésénél. Erre ő nagyon halkan a következő választ kapta: A Szent, legyen áldott, abba burkolódzott, mint egy ruhá-

ba, és ragyogása elhatott a föld egyik határától a másikig. De miért mondod ezt nekem ilyen halkán - kérdezte amaz -, amikor az Irás egy verse ugyanazt mondja teljesen világosan; mert az Irás így hangzik: Magára öltötte a fényt, mint egy öltözetet... /Zsolt 104,2/. Rabbi Sámuel viszont ezt válaszolta: Én ugyanolyan halkán mondom neked ezt a magyarázatot, ahogy én hallottam. Rabbi Berachja mondta: Ha rabbi Izsák ezt a magyarázatot nyíltan nem közölhette, akkor ezt egyáltalán nem szabad mondani. Milyen magyarázatot kapott korábban az ember a fény keletkezéséről? - kérdezősködött tovább. Rabbi Berachja rabbi Izsák nevében a következőt mondta: Régebben azt kellett mondani, hogy a fény arról a helyről jött elő, ahol Jeruzsálemben a templom állott" /GenesRabba III./.

Amikor az izmosodó kereszténység fölmedezte, hogy a logosztan alkalmas kifejezésformája hitének, és vele töretlenül át lehet vezetni az Ószövetséget az Újszövetségbe, akkor a zsinagógában először csak halkán lehetett beszélni róla, később azonban a főtanács könyörtelen következetességgel kiirtotta az alexandrinizmust. A logoszlól szóló beszédnek a zsinagógában ugyanaz lett a sorsa, mint magának a megtestesült Logosznak: "A világba jött..., mégsem ismerte föl a világ. Tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be" /Jn 1,10-11/.

A logosztan kiirtását az alapoknál kezdték. A tanmudisták szerint a LXX elkészülte olyan kárt okozott a zsidóságban, mint az a nap, amikor a nép az aranyborjút csinálta /Soferim 1,7; Széfer Tóra 1,8/. Ahogy akkor, most is, a zsidó nép nagy részét átvitték egy második Isten hitére, ami Alexandriában és Egyiptomban annyival volt rosszabb, hogy a logosztan hívei erről a vidékről ritka lelkesedéssel és teljes önátadással vetették bele magukat a térítésbe.<sup>257/</sup> A palesztinai szinedrion a legélesebb szavakkal ítélte el az alexandriai zsidóság tetteit és tanítását, és a legveszélyesebb belső ellenségnek minősítette őket, akiktől teljesen meg kell tisztítani az igazhitű zsidó közösségeket: "Azt az irástudót, aki erről a gondolkodásmódról a zsidó hitet <sup>illetően</sup> helytelenül tanított és kétkedésre adott alkalmat, nem szabad beengedni a zsinagógába" /Berachot 28a/. A gyakorlatban

három nagyon kemény büntetési fokozatot állapítottak meg: a tanítói hivataltól való megfosztás, vallási tekintetben megbízhatatlannak való nyilvánítás és végül a Palesztinából való száműzés /Szanhedrin I 2/.<sup>258/</sup>

Krisztus Urunk holttestének az ellopásáról a következőt olvassuk az **Írásban**: "Ez a szóbeszéd mind a mai napig el van terjedve a zsidók között" /Mt 28,15b/.

Eszmei párhuzamként álljon itt néhány vélemény a logosztanról, századunkban élt zsidó szerzőktől:

"Az egyetlen egy Isten legmagasabb gondolatához, az elgondolható legabsztraktabb monoteizmushoz, ahogy azt az igazhitű zsidóság tanítja, éppoly kevésbé tudtak fölemelkedni, mint mesterük Platón, ezért ők, éppúgy mint ez, indittatva érezték magukat, hogy Isten és az ember közé beiktassanak egy középlényt, a logoszt, egy olyan vállalkozást, ami a legszörnyűbb következményeket hozta az egész zsidóságra az elkövetkező két évezredben".

"...ezeket az eszméket a ~~pa~~zesztinai zsidóság soha, semmilyen körülmények között fel nem fedezte volna, és így nagyon sok önemésztő erőt megspóroltak volna".<sup>259/</sup>

"Próbálkoztak, hogy a logosztant a zsidóságból világítsák meg, de azt Philó kizárólag a görög filozófiából vette át, és ezzel a teológia a közvetítő hitének az útját egyengette, és eltávolodott az egységes, tiszta zsidó hittől".

"Philó neve és műve évszázadokra eltűnt a zsidóság emlékezetéből".<sup>260/</sup>

Nagyon érdekes kérdés, vagy inkább önvizsgálat lehetne, hogy a kereszténységben mettől és hogyan érződött ez a hatás.

#### b/ A judaizmus teodiceája

Ilyen előzmények után nem lehet csodálkozni rajta, hogy a judaizmus egy végletesen következetes, abszolút zárt tanrendszert alakított ki. Ebben kulcsszerepe volt az Istenről szóló részeknek. Ezekben a helyeken a legelvontabb, legkörülírtabb monoteizmussal találkozhatunk. Bár nem pozitív üdvtörténeti iránnyal



van dolgunk, meg kell mondanunk, hogy nem idegen az Ószövetség lelkületétől. A fogságban megfogalmazódott papi hagyománytól kezdve Jahve és Jahve dicsősége is egyre elvontabb, mennyei létezővé válik. Az apokaliptika idegen, dualista hatás alatt, végletesen kiélezi a földiek és a mennyeiek ellentétét és szinte kizárólag a mennyeivel foglalkozik. Ez a fokozatos szellemi ~~szű~~ sülés, elvonatkoztatás a judaizmusban teljeseedik be.<sup>261/</sup>

Ez a szemlélet már a LXX-ban is megmutatkozik, de igazi virágkorát a targumokban éli.<sup>262/</sup> Minden lehető módon igyekeznek körülírni azokat a helyeket, ahol arról van szó, hogy valaki látta Istent;<sup>263/</sup>

TM	Kiv 24,10 - látták Izrael Istenét
LXX	Kiv 24,10 - látták a helyet, ahol Izrael Istene állt
TargOnk	Kiv 24,10 - látták Izrael Istenének dicsőségét
TM	Szám 12,8 - Jahve alakját látta
LXX	Szám 12,8 - az Ur dicsőségét látta
TargOnk	Szám 12,8 - Jahve dicsősége alakját látta
TM	Kiv 33,14 - Én magam megyek veled
LXX	Kiv 33,14 - u.a.
TargOnk	Kiv 33,14 - jelenlétem fog előtted menni /sekhina/
TM	Kiv 33,20 - arcomat nem láthatod
LXX	Kiv 33,20 - u.a.
TargOnk	Kiv 33,20 - jelenlétem arcát nem láthatod.

Az irástudók buzgósága különös figyelmet szentelt a Jahve dicsőségét említő helynek. A dicsőséget ugyanis úgy tekintették, mint Jahve megszemélyesülését, azért tilos volt róla bármi "tiszteletlent" mondani /pl. hogy Izrael elcserélte a bálványokkal/.<sup>264/</sup>

TM Oz 4,7 - dicsőségem helyett dicsőségüket szégyenre cserélték

TM Zsolt 106,20 - dicsősége vagy dicsőségem helyett dicsőségüket fölcserélték a bika képével.

Az effajta buzgalomban néha a nevetségességig elmentek. A Szám 14,21 és a Zsolt 72,19 TM-beli formája szószerint azt jelenti, hogy "Jahve dicsősége be fogja) tölteni /Nif/ az



egész földet". Ez így értelmetlen, de éppen ez a cél, mert ha cselekvő /Kal/ alakban pontozzuk, akkor ugyanértelmes a szöveg, tehát "Isten dicsősége betölti a földet", de ez az irástudók szerint már tiszteletlenség, mert úgy is lehet érteni, hogy volt idő, amikor nem töltötte be a földet.<sup>265/</sup>

A helyeknek egy másik csoportjában ugyanígy, értelmetlenné tevés által is igyekeztek elkerülni Jahve dicsőségével kapcsolatban minden antropomorfizmust vagy konkrét vonatkozást /Zsolt 4,3; 57,8-9 vö. 108,2-3; - Ez 10,4,18 vö. 3,12; - Iz 3,8 vö. LXX, Szir/.<sup>266/</sup>

Nem felesleges szórszálhasogatás erről beszélni, mert egy közösség hitéről nagyon sokat elárul az, hogy Istenről hogyan beszél. Ezeket a jelenségeket tanulmányozva az ember úgy érzi, hogy a zsidóság maga szövögette azt a fátylat, ami Jahve dicsőségét eltakarta előlük /2Kor 3,12-18/. Minél bonyolultabb, szinte a körmönfontóságig bonyolult az Istenről szóló beszéd, az Isten maga az ilyen közösség számára egyre elvontabb, fogalmibb, élettelenebb valósággá válik.

A terjedő kereszténységgel szemben ellenhatásként, mesterségesen kialakított hódolatteljes tisztelet apránként megfojtotta a hatékony, élő hitet, és egy idő után tekintélyre, engedelmességre, a nagytanács büntetéseire volt szükség, hogy mindezt fenn lehessen tartani.<sup>267/</sup>

A hagyománynak ilyen, adminisztratív eszközökkel való alakításával találkozunk Jahve szava /memra Jahve/ és Jahve jelenléte /sekhina Jahve/ esetében. Jahve szava a targumokban a logosz-tan hatására személyes, egyedülálló közvetítővé fejlődött, a tal-mudban és a midrásban azonban egyáltalán nem szerepel. Helyette mindenütt a személytelen Jahve jelenléte kifejezést használják.<sup>268/</sup> Ez a váratlan és teljes szemléletváltozás nélkülözi a fejlődés vagy az átmenet minden jelét, úgyhogy minden ok megvan rá, hogy egy korabeli zsidó "tanítóhivatali" kezdeményezést sejtünk mögötte.

"A jelenlét /sekhina/ nem más, mint Istennek eredetileg a mennyben elrejtett dicsősége, amelyik leereszkedett a föld-

re. Ezért a <sup>קָדוֹשׁ</sup> ~~קָדוֹשׁ~~ - dicsőség és a <sup>קָדוֹשׁ</sup> ~~קָדוֹשׁ~~ - jelenlét párhuzamos fogalmak. A későbbi szóhasználatban szinte állandóan együtt találkozunk velük<sup>269/</sup> Jahve jelenléte a targumokban is gyakran használatos, de szinte kizárólag személytelen jelentésben, mint az Ur dicsősége arcának a ragyogása, ami az égben lakik /TargJer I, MTörv 3,24/.<sup>270/</sup> Bár a rabbiknál a jelenlét szoros kapcsolatban van a dicsőséggel, mégsem azonos vele, legfeljebb az eredeti szóhasználat elhomályosultával, fölcserélhető. Gyakran beszélnek a jelenlét dicsőségéről vagy a dicsőség jelenlétéről. Ebben a rabbinikus fogalmi teológiában az nyilvánul meg, hogy amikor a Jahve személye helyett a jelenlétet vagy a dicsőséget emlegették. Az elvonatkoztatásnak a legfelső foka, amikor már nem is a jelenlét dicsőségéről beszélnek, hanem fényről, ragyogásról / <sup>אֵשׁ</sup> /, ami a jelenlét dicsőségéből tör elő /Targ Jer I, Kiv 34,29/. Ezáltal nyilatkozott meg Jahve a Sinain, a szent sátorban és a templomban.<sup>271/</sup>

Amikor azonban a jelenlét a Talmudban és a Midrásban kizárólagos lett, nem kerülhette el a megszemélyesítést, de ezzel nem lett belőle sem személyes közvetítő, sem pedig nem került közelebb az emberhez. Jól példázzák ezt a félmegoldást azok a helyek, ahol a jelenlét vándorlásáról beszélnek.<sup>272/</sup>

A rabbiknak nagyon kedvelt, sokszor feldolgozott témája a jelenlét és a világ kapcsolata. A szétszórt részletekből a következő összkép alakítható ki. A jelenlét kezdettől a földön volt /BeresRabb 19/, mert a Szent leküldte, hogy alkosson közösséget az alsó régiókkal. De ahogy Ádám vétkezett, a jelenlét föl-emelkedett az első égbe, Káin bűne után a másodikba, Hénok napjaiban a harmadikba, a vizözön idején a negyedikbe, a nyelvzavar után az ötödikbe, Sodoma és Gomora pusztulásakor a hatodikba, az egyiptomiak korában, Ábrahám napjaiban a hetedikbe. Mégis, a hét igaz jutalmául - Ábrahám, Izsák, Jákob, Lévi, Kehát, Ámrám és Mózes, akik fokozatosan visszahozták -, Mózes napjaiban a szent sátorban vett lakást /Jalk Sim; Beres 5/. Azóta a világban maradt /SirRabb 3,11/, de nem mindig lakhatott Izrael szentélyében. Ugy búcsuzott tőle, mint az a király, aki elhagyja palotáját, és

*Vécha Rabba Bevezető-25.o.*



búcsuzóul megcsókolja a falakat, átöleli az oszlopokat mondván: Isten veled házam, palotám! Így csókolta a jelenlét a templom falait, és ölelgette oszlopait mondván: Légy boldog házam, palotám! Ezután 13,5 évig tartózkodott az Olajfák hegyén, és háromszor hangosan felkiáltott: Vissza akarok térni a helyemre! /Pesikta Rabbati 115a/. Mások szerint a jelenlét Izraellel vándorolt, és elkísérte a fogságba /Sem Rabb 6,23,15,1/. Ahol a tóra uralkodik: tanulják és gyakorolják, ott van a jelenlét is, megvilágítva, megszentelve, áldva és védve Isten népét /Sem Rabb 29-31/.<sup>273/</sup>

A mondottakból érezhető, hogy sokkal elvontabb, pusztán költői megszemélyesítésről van szó, nem úgy mint Kahve szava esetében. A jelenlét nem az üdvtörténetet alakító személy, hanem úgy beszélnek róla mint egy királyról. Személyes volta tehát a hasonlat szintjén marad. Azonban még ennél is tartózkodóbb, elvontabb beszédmóddal találkozunk azokban a szövegekben, ahol Jahvének a személyéről, ill. mennyei dicsőségéről van szó. Már magát a mennyei dolgokkal való foglalkozást is roppant körülményesen kezelik: "Rabbi Johanán mondta rabbi Eleázárnak: Gyere, meg akarlak tanítani a szférák tudományára /ti. Ez l. fejezetének a magyarázatára/. Az viszont így válaszolt: Még nem vagyok elég idős. Mire pedig elérte a kívánt kort, rabbi Johanán meghalt. Erre rabbi Asi így szólt hozzá: Gyere, meg akarlak tanítani a szférák tudományára. Az így válaszolt: Ha akartam volna, már a te mesteredtől, rabbi Johanántól megtanultam volna" /Chagiga 13a/.

Ha mégis beszéltek a szférákról és Isten mennyei környezetéről, akkor Ezekiel, Dániel és Hénok látomásainak és a babiloni kozmológiának a képeivel fejezték ki magukat.<sup>274/</sup> Az azonban jellemző rájuk, hogyha ezek valamiben nem egyeztek meg a hivatalos felfogással, maguknak a prófétáknak a tekintélyét sem kimélték: "Rabba mondta: Mindazt, amit látott, látta Izajás is; Ezekiel azonban egy falusihoz hasonló, aki látta a királyt, Izajás viszont egy nagyvárosi polgárhoz /Iz 6,1/". /Chagiga 13b/.

A Talmudban /Chagiga 12b-13a/ a következő összképet találjuk erről a titokzatos, félve megközelített mennyei világról: "Res Lakis szerint hét ég van az Irás szerint: az első a függöny /Ő terítette ki, mint valami leplet az eget, s kifeszítette, mint a sátorfüdelet. Iz 40,22/, a második a boltozat /Isten az égboltra helyezte őket, hogy világítsanak a földnek, uralkodjanak a nappal és az éjszaka fölött. Ter 1,17/, a harmadik a párafelhők /De ott fenn parancsot adott a felhőknek, s megnyitotta az eget kapuit. Zsolt 78,23/, a negyedik a lakás /Tekints le az égből és figyelj ránk, szent és dicsőséges lakóhelyedről. Iz 63,15/, az ötödik a vár /Tekints le hát szent váradból, az égből, és áldd meg népedet. MTörv 26,15/, a hatodik a hely /Hallgass meg az égben, a helyen, ahol trónodon ülsz. 1Kir 8,38/, a hetedik a felhőzet /...készítsetek neki utat, aki a felhőkön lovagol, Jah az ő neve... Zsolt 68,5 - hogy a felhő azonos az éggel, az a "lovagol"-ból következik, mert másutt azt mondja: ...meglovagolja az eget, hogy segítsen rajtad... MTörv 33,26/. Ebben a hetedik égben található a jog és az igazságosság /Zsolt 89,15/, a szabadság /Iz 59,17/, az élet kincsei /Zsolt 36,10/, a béke kincsei /Bir 6,24/, az áldás kincsei /Zsolt 24,5/, az igazak lelkei /1Sám 25,29/, a születendőők lelkei /Iz 57,16/, a harmat /Zsolt 68,10/, és itt vannak távolabb a szolgáló angyalok, a szeráfok, a szent élőlények, a szolgáló angyal és a dicsőség trónja, és mindenekfelett trónol a magasztos Király /Ez 1,26; Zsolt 68,5; MTörv 33,26/. Sötétség, homály és felhő veszi körül: "Köntöse sötétség, amely körül fogja, öltözéke sötét viz, sűrű felhő" /zsolt 18,12/. "Kinyilatkoztatja a mélységes és elrejtett titkokat, tudja, mi van a sötétben, s nála lakik a világosság..." /Dán 2,22/. A kettő azonban nem ellentmondás, mert a sötétség a külsőre, a világosság viszont a belsőre vonatkozik.

A hetedik, legfelső eget tehát koncentrikusan képzelek el, aminek a legbensejében, mindenek fölött van Jahve lakása, amit sötétség, felhő és homály választ el mennyei környezetétől /Chagiga 12b.16a; Berakhoth 186/.<sup>275/</sup> A felhőn belül áll

a dicsőség trónja, ami a világ teremtése előtt lett /Pessachim 54a/. A trónból ragyogás árad ki, amit soha, senki nem láthat. A TargJer I szerint Izsák vak volt /Ter 27,1/, mert amikor atyja fel akarta áldozni, megpillantotta a dicsőség trónját.<sup>276/</sup> Ezen székel Jahve dicsősége, ami a bonyolult rabbinikus szóhasználatban magát Jahvét jelöli /TargOnk Kiv 3,1; TargJer I Ter 28,13; Kiv 20,2; 33,11; lKir 22,19/. Ez a dicsőség még maguknak az öt hordozó angyaloknak sem látható /Sifr Lev 1,1/, nem-hogy az embernek: "A császár azt mondta rabbi Jehósuah ben Hanjának: Szeretném látni Isteneteket. Az így válaszolt: Nem láthatod őt. De az ellenkezett: Mégis szeretném őt látni. A Tammuz évszakában /jún-júl közepe/ aztán szembe állította a nappal és azt mondta neki: Nézz rá! Nem tudok - válaszolta. Akkor ezt mondta neki: Ha te, ahogy mondod, egyszer sem tudsz ránézni a napra, aki csak egy azok közül a szolgálók közül, akik a Szent előtt, legyen áldott, állnak, mennyivel kevésbé tudnál az istenségre magára nézni" /Chulin 60a/. Ha világban akar megjeleni, akkor felhőbe burkolózik /TargJer I Kiv 40,36/. A TargJer I Kiv 34,29 szerint Mózes arcának a ragyogása, ami a népet elvakította, Jahve jelenléte dicsőségének a ragyogása volt.<sup>277/</sup> Ez a kifejezés iskolapéldája a rabbi bonyolult, óvatoss beszédmódjának. Az ember érzi belőlük, hogy nem megismertetni, hanem inkább elrejtteni akarják Jahvét. Amitől azonban ők félnek, azt az Ószövetség - Ez 1,26; Ter 1,26; Dán 7,9; Hén 14,20; 46,1-ben már kimondta, hogy Jahve kinézetre emberformájú. Ezt akarják a kimondhatatlanság homályába veszíteni a "jelenlét dicsősége ragyogásával", ami megvakítja az embert. Ennek a tekintéllyel és félelemmel fenntartott félmegoldásnak kitűnő példája a következő hely: "Rabbi Acha, Jákob fia mondta: Van még egy ég, amelyik az élőlények feje fölött található, mert mondja: Ami az élőlények feje fölött volt, az égbolthoz hasonlít, ragyogott, mint a kristály.../Ez 1,22/. Eddig szabad neked beszélni, tovább nem szabad, mert Sirák fia könyvében ezt mondja: Amit előírtak neked, azzal törődj, ami el van rejtve, azért ne bajlódj. /Sir 3,22/" /Chagiga 13a/.



A rabbinikus teológia tehát Jahvét Ez 1. és Hén 14. fejezete alapján, soha ki nem mondva, egy abszolút rejtett, elviselhetetlen ragyogású, fényttestű királyként írja le. Jahve fénytteste helyett a jelenlét dicsőségét használja, amiből fény, ragyogás árad. Ez a dicsőség Jahve fedőneve, kimondhatatlan, mindenkitől örökre elrejtett arca.

Jahve abszolút megközelíthetetlen dicsősége és a világ közötti távolságot a Messiás fogja áthidalni. Azonban a jelenlét dicsőségéből következően nem a dicsőséget fogja hozni, mert az maga Jahve, hanem csak a dicsőség fényét, ragyogását. A Messiásról szóló talmudi és midrásbeli helyek szinte kivétel nélkül Iz 60. fejezetére épülnek /Pesikta Rabbati XXII 149a; XXVII 163a; HohzeitRabb 1,3.15.; 4,1/.<sup>278/</sup> "Kelj föl, ragyogj föl, mert érkezett világosságod, és az Ur dicsősége felragyogott fölötted. Mert még sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az Ur, és dicsősége meg nyilvánul rajtad /Iz 60,1-2/. Ez az, amit Izrael királya által a szent lélekben mondott a Zsolt 36,3: Mert nálad van az élet forrása, és a te világosságodban látjuk meg a világosságot. Kire vonatkozik Dávidnak ez a mondása? Ez csak Izrael közösségére vonatkozik. Az izraeliták így beszéltek Isten előtt: Világ Ura! a törvényért, amit nekem adtál, aminek az élet forrása a neve, fogok-e én egyszer a te fényed fölött örvendezni? Mit jelent az, hogy "a te fényedben látjuk meg a világosságot?" ~~Melyik~~ az a fény, amit Izrael olyan epedve vár? Ez a Messiás fénye, ahogy a Ter 1,4 mondja: Isten látta a fényt, és az jó volt. Ebből világos, hogy Isten a Messiást és tetteit már a világ teremtése előtt ismerte, és a Messiásnak és az ő nemzedékének dicsősége trónja alá rejtette..." /Pesikta Rabbati 36/.

Arra azonban igen következetesen vigyáztak, hogy magáról a Messiásról se mondják, hogy részesedik Jahve dicsőségében. A NumRabb 10,2-ben azt olvassuk, hogy Jahve a Messiást beöltöztette az ő /Jahve/ öltözetébe, ahogy a Zsolt 21,6 mondja: "Méltóságot és pompát tettél rá". Tehát a 21,6b-t alkalmazzák a Messiásra, nem a 21,6a-t, mert abban szerepel a kabód, ami a rabbi szerint Jahve kizárólagos sajátja, mert azonos vele.<sup>279/</sup>

Ez a kizárással megkülönböztető gondolkodás nagyon élesen megnyilvánul az Iz 60. fejezetére épülő messianisztikus reményekben, a nemzetekkel kapcsolatban. Arról soha, sehol nem beszélnek, hogy ez a szabadító fény eljön a pogányoknak is.<sup>280/</sup> Azt viszont egyre aprólékosabban, és egyre nagyobb nemzeti gőggel színezik ki, hogy a nemzetek csak szolgaként részesedhetnek a megváltás fényében. "Rabbiaink tanították: Amikor a Messiás megjelenik, a templom tetejére fog állni, és kihirdeti az izraelitáknak: Szenvedők! Eljött szabadulástok ideje, és ha nekem nem hisztek, nézzetek fényemre, feljött fölöttetek /Iz 60,2/. Egyedül fölöttetek jött föl, és nem a világ népei fölött, ahogy mondja: Nézd, sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, fölötted azonban megjelent az Örökkévaló, és dicsősége megnyilvánult rajtad /Iz 60,2/. Isten azonnal felragyogtatja a Messiás Király és Izrael fényét, és a népek mély sötétségben lesznek; aztán mindnyájan a Messiás és Izrael fényéhez zarándokolnak /Iz 60,3/, jönnek és nyalják a port a Messiás Király lábai előtt /Iz 49,23/, jönnek és arcukra esnek a Messiás és Izrael előtt, és így beszélnek hozzájuk: Mi alávetjük magunkat nektek! - és minden izraelitának 2800 szolgája lesz /Zak 8,23/" /Pesikta Rabbati 36/.

Ahogy maga a Messiás sem Jahve dicsőségében részesül, és Jeruzsálemnek is csak a dicsőség fényét hozza, úgy a rabbik az üdvözültek megdicsőüléséről is igen óvatosan beszélnek.<sup>281/</sup> Az apokaliptikában általános remény, hogy az üdvözültek a dicsőség Ura és a Messiás dicsőségében fognak részesedni: "A lelkek Ura felettük fog lakni, ők pedig együtt fognak enni az Emberfiával, lefekszenek és fölkelnek az örökkévalóság egészében. Az igazak és választottak...a dicsőség ruhájával fognak felöltöztetni. ...ruhátok nem avul el, és dicsőségetek nem múlik el a lelkek Ura előtt" /Hén 62,14-16/. Annál feltűnőbb a különbség, mert egyébként a rabbinikus magyarázatok függnék az apokaliptikától: "Ez jelmondat volt Rabh szájában: Az eljövendő világban nem lesz evés, ivás, növekedés, szaporodás, kereskedés, törekvés, gyűlölködés, civódás, hanem az igazak koronájával a fejükön fognak ülni,

és gyönyörködnek a jelenlét ragyogásában, mert azt mondja /az Irás/: Látták Istent, és ettek és ittak /Kiv 24,11/" /Berakhoth 17a/. A rabbik mindenhez hasonlítják az üdvözülteket /nap - Bir 5,31; hajnal, telihold - ÉnÉn 6,10; csillag - Dán 12,3; tűz, vil-  
lám - Neh 2,5; lilium - Zsolt 45,1; olajfa - Zak 4,3/, csak a Jahve dicsősége fényében való részesülést elkerülik, nehogy az az isteni természetben való részesedésként hasson /S Deut 1,10 § 10; Pesikta Rabbati XXVIII 179b/.<sup>282/</sup>

Jahve dicsőségének abszolút transzcendens voltán tehát az üdvösség nem változtat. Amit e mellett mondani lehetett a Messiás fényéről, az inkább kárpótlás volt, nem üdvösség. Izajás 60. fejezetéből kiindulva, a mindig meglevő nacionalista eszkatológia kibontakoztatásával és szentesítésével próbálták kitölteni azt a végtelen távolságot, amivel Istent és az embert elválasztották egymástól.

A judaizmusnak ez a végletesen elvont, óvatos teológiája a Krisztus utáni 9. századig alakult ki végleges formájában, és az Ószövetség maszoréta szövegének a rögzítésével zárult le. Az apokaliptikával és a hellénista judaizmussal egybevetve nyilvánvaló, hogy a rabbinikus judaizmus megtagadta az ószövetségi hit szerves fejlődését, és a terjedő kereszténységgel szemben elvont, fogalmi teológiát alakított ki. Ennek alátámasztására megalkották és egyben lezárták nyilvánították az ószövetségi kánont, és emberfeletti munkával teológiai felfogásuknak megfelelő héber és görög szentírási szöveget állítottak elő /TM, Aquilla, Symmachus, Theodotion/. Hogy világos legyen előttünk a rabbinikus judaizmusnak ez az üdvtörténeti kisiklása, és az Ószövetség, az apokaliptika, a hellénista judaizmus és a kereszténység közötti gondviselészerű átmenet, befejezésként vizsgáljuk meg nagyvonalakban az Ujszövetség kezdeteit.



## VII. Befejezés

### Isten dicsősége az Ujszövetségben

Nem túlzás azt állítani, hogy a zsidóság leginkább Alexandriában volt kész a megváltás fogadására, sőt a korabeli hellén világ megtérítésére is fel volt készülve. A philói vallásbölcselet statikus logosztanát jól kiegészítette Hénok apokalipszise görög fordításának időszerűen eszkatológikus Emberfia képe. Mindkettőnek megvolt a kapcsolata a bölcsességgel /Bölcs 7,25-26; 18,15-16; Hén 49,1/, az Emberfián keresztül pedig a Messiással /Hén 48,10; 52,4/. Az ószövetségi prófétai eszkatológia földi Messiás királyából mennyei közvetítő lett /Emberfia, bölcsesség, logosz/, aki Isten képmása /De somn II /45/ 664; Leg allag III /96/106/, elsőszülöttje /De somn I /215/653; De conf ling /61-62/414/, a teremtésnek és a szövetség nagy tetteinek a részese /Bölcs 7,21.27; 18,15-16; Quis rer div heres I /501/203; De conf ling /61-62/414/. Bár ezek a legnemesebb törekvések, amelyeket a Gondviselés a megváltás előkészítésére használt föl, kapcsolatban álltak egymással, mégis emberi korlátaik /statikus elvontság vagy végletes nacionalizmus/ annyira erősek voltak, hogy azokat csak Isten személyes közeledése volt képes ledönteni, és önmagában mindeneket egyesíteni: "Ő a mi békességünk, a kettőt egygyé forrasztotta, és a közójük emelt válaszfalat ledöntötte..." /Ef 2,14/. "Ugy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség, s hogy általa békítsen ki magával mindent a mennyben és a földön..." /Kol 1,20/.

Amikor a rabbik Sirák fia szavaival zárkóztak el az Istenről való beszédetől: "Ami túl nehéz neked, azt ne kutasd, és ami erődön felül van, azt ne vizsgálj. Amit előirtak neked, azzal törődj, ami el van rejtve, azért ne bajlódj" /Sir 3,21-22 vö. Chagiga 13a/, akkor "Isten, aki azt mondotta: A sötétségből támadjon világosság, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete felragyogjon nekünk Jézus Krisztus arcán" /2Kor 4,6/.

Az evangéliumok megőrizték Krisztus Urunk tanuságát arról, <sup>az</sup> ~~hog~~ Istenről, aki egyre elérhetetlenebb távolságra került az emberektől. Ő visszahozta az Ószövetség kezéből kicsúszott, végtelenbe távolódott Istent az emberek közé, és ~~vett~~ hatalma, hogy újra megtöltse élettel az elszemélytelenedett, kiüresedett szavakat, sőt hogy új szavakra tanítsa meg az embereket. Ő nem Jahve jelenléte dicsőségének a ragyogásáról beszél, hanem az Ószövetségben nagyon ritka /Jer 3,4; Iz 63,16; 64,7; Tób 13,4/, régen elfelejtett szavakra tanított meg minket: "Mi Atyánk, ki a mennyekben vagy..." /Mt 6,9; lásd még: 6,6.8.18.32; 7,11; Luk 15,11-32/.

Saját magát az apokaliptika, a korabeli zsidó hit nyelvén Emberfiának nevezte, de ebben is újat hozott, ami botrány volt az emberek szemében, és még tanítványai sem értették meg. Ők a Dániel és a Hénok könyvében megígért dicsőséges, mindenkinek megfizető Emberfiát várták, Krisztus Urunk pedig szenvedésről beszélt nekik /Mk 8,31; 9,31; 10,33-34/. Az utolsó időkről mondott szavait viszont már nem árnyékolta be az értetlenség, mert arra jól ráillettek a Hénok könyvéből közismert kifejezések: "Amikor pedig az Emberfia eljön dicsőségében angyalaival, dicsősége trónján foglal helyet" /Mt 25,31 vö. Hén 55,4; 61,8; 69,26-29/. Ez a kapcsolat nem egyszeri vagy véletlen, hanem átszövi az evangéliumokat /Lk 29,29 vö. Hén 62,14; Jn 5,22 vö. Hén 55,4; 61,8; 68,27/.

Működése végén a következő szavakkal adja meg működése summáját: "Én megdicsőítettelek téged a földön, befejeztem a munkát, amelynek elvégzését rám bízta. Most tehát, Atyám, dicsőíts meg engem magadnál azzal a dicsőséggel, amelyik az enyém volt nálad, mielőtt a világ lett" /Jn 17,4-5/. Ezzel azonban nem fejeződött be Isten dicsőségének a megnyilvánulása: "Amikor azonban eljön az Igazság Lelke, rávezet titeket a teljes igazságra ... Ő majd megdicsőít engem, mert az enyémből kapja, amit hirdet nektek" /Jn 16,13-14/.

Ezek az Isten dicsőségéről szóló kinyilatkoztatás súlyos szavai. Az a krisztusi alap, amire minden tanítás felépül,

de ami egyben minden tanításnak a próbaköve is, mert ezek a szavak magukban hordják Isten dicsőségének olyan jellemzőit, amit semmilyen róla szóló beszéd nem nélkülözhet: Isten dicsősége üdvtörténeti megnyilvánulásában szentháromságos szerkezetű, és érettünk, emberekért történt.

Krisztus Urunk volt az egyetlen, aki mikor Isten dolgairól beszélt tudta, hogy kiről beszél, és azt is tudta, hogy mit mond. Az apostolokban és az egyházban a hármnapú fénynek a ragyogása már közvetett szavakban, az emberi tudáson keresztül tükröződik. Ők, hogy elmondják az elmondhatatlant, az Igazság Lelkének a szolgálatába állították mindazt a legnemesebb értéket, amivel az emberiség előkészítette a megváltást az Ószövetségben; az apokaliptika és az alexandrinizmus kincseit. Az Újszövetség első könyveiben, a szinoptikus evangéliumokban, ahol az igehirdetés még erősen történeti jellegű és túlnyomórészt a zsidó-keresztényeknek szólnak, az apokaliptika hatása érezhető jobban /Hének - Emberfia/. Szent Pálnál azonban, akinél a történeti elemek eltörpülnek e teologizálás mellett, az apokaliptikus elemek mellett /Ef 1,20-21/ egyre erősebb és sokrétűbb lesz Philónak a hatása /Kol 1,15-17/. Ez összefügg azzal is, hogy a kereszténység egyre inkább a pogány, hellénista világ felé fordul.

Szent Pálnál találjuk meg a János evangéliumában ránk hagyott krisztusi alapra felépített Isten dicsőségéről szóló apostoli tanítás teljességét. Nem mentségül mondom, de tőle vettem a bátorságot ahhoz, hogy dolgozatomban sehol nem törekedtem arra, hogy Isten dicsőségéről az Ószövetség szintjén kimerítő részletességgel beszéljek. "...a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek, amelynek kinyilatkoztatása a jövőre várt. Így a törvény nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hitben megigazuljunk. A hit eljövételével azonban kikerültünk a nevelő keze alól" /Gal 3,23-25/. Végig következetesen arra igyekeztem törekedni, hogy Isten dicsőségét ebben az egyértelműen és kizárólagosan az Újszövetségre irányuló folyamatban: a megőrzésben, a nevelésben és a kikerülésben kövessem nyomon. Először ugyanis arra kell tudni választ adni, ~~(válaszolni)~~ hogy kicsoda Isten? Most már tudjuk: Ő Atya, Fiú, Szentlélek. Ahhoz azonban, hogy tovább tudjunk kérdez-



ni, meg kell hallgatnunk Szt Pált: "Isten ugyanis...a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete felragyogjon nekünk Jézus Krisztus arcán" /2Kor 4,6/; "Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsősülöttje" /Kol 1,15/; "Ő, mint Isten, az Istennel való egyenlőséget nem tartotta zsákmánynak, amihez feltétlenül kell, hogy ragaszkodjon, hanem szolgálai alakot öltött, kiüresítette magát, és hasonló lett az emberhez... Megalázta magát, engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. Ezért Isten fölmagasztalta..." /Fil 2,6-9/. Mindez Isten dicsőségének a fölragyogása volt Jézus Krisztus arcán. A dicsőségben a kiüresítés, a szenvedés, a halál és a föltámadás csak a szeretet által érthető: "Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy elküldte a világba egyszülött Fiát, hogy általa éljünk" /1Jn 4,9/. Isten <sup>dicsősége</sup> dicsősége és ember-szeretete elválaszthatatlan egymástól, mert <sup>dicsősége</sup> szeretetében mutatkozott meg, és ~~sz~~által szerezte meg nekünk: "A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből föltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk" /Róm 6,4; Kol 2,12/. Ennek az új életnek a pecsétje és táplálója a Szentlélek: "Mi pedig mindnyájan, akik földetlen arccal tükrözzük vissza az Ur dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Ur Lelke által" /2Kor 3,18/.

Szent Pálnál Isten dicsősége az üdvtörténet szerkezetében az Atya dicsősége Krisztus Urunk által a Szentlélekben! Az Ő beszédében még az emberi tudásnál több és erősebb a kinyilatkoztatás.

Az Ujszövetség hozzá képest későbbi irataiban azonban a kereszténység és a világ találkozása vetületeként egyre nagyobb szerep jut az emberi értelem törekvéseinek. A krisztusi hit egyre jobban átjárja a világot, fokozatosan megszenteli és önmagával egyesíti mindazt az értéket, amivel az emberiség fölkészült a megváltásra. Sokat emlegetjük, hogy az Ujszövetségben nem egyes jövendölések teljeseztek be, hanem az Ószövetség egésze. Ezt az egészet azonban sokszor nagyon szűkre szabjuk. A

Jeruzsálemi Biblia jegyzeteivel megjelent német szentírásfordítás Jn 1,1-hez az Ószövetségből párhuzamos helyek a Ter 1,1-5-öt hozza, ami kitűnő gondolat, csak éppen semmi kapcsolata nincs János evangéliuma logosztanával. Ez teljes bizonyossággal a láb-jegyzetből derül ki, ahol a héber kánon könyvein kívül csak Sírák fia és a Bölcsesség könyvét emlegeti, és végül még egy zárójeles megjegyzéssel azt sugallja, hogy ez a logosz azért tulajdonképpen a bölcsesség. Pedig ha ez a szemérmes hallgatás nem ködösitené el a dolgokat, akkor kiderülne, hogy a Ter 1,1-5 és Jn 1,1-3 között az a kapcsolat, hogy János evangéliuma bevilágít az ószövetségi kezdet mögé a Szentháromság titkaiba. A két hely tehát nem párhuzamos egymással, még kevésbé következik az Ószövetségből, hanem megelőzi azt. Ehhez azonban legalább jelezni kellene azt a fejlődést, ami túlmutatott az Ószövetségen, és előkészítette János szavait. Ugyanerről a helyről /Jn 1,1/ a megújabb magyar szentírásfordítás a jegyzetekben a következőt mondja: "De ez a valaki nem a görög pogány vagy zsidó bölcselkedés hamis és ködös alakja, nem valami különleges isteni kisugárzás, láthatatlan és érthetetlen eszme, vagy Istennek valamilyen magasabbrendű teremtménye, hanem az örökkévaló Istennek egyszülött Fia, a második isteni Személy, aki végtelen szeretetében lehajolt az ember~~ek~~ekhez."<sup>283/</sup> Végkövetkeztetésében ez mind igaz, de az a másik, előkészítő Valaki sem a "görög pogány vagy zsidó bölcselkedés hamis és ködös alakja". Érdekes módon az a hamis és ködös alak Krisztus Urunkat nem hamisította meg és nem is ködösítette el, hanem a kereszténység első, legtermékenyebb századai-ban a hit terjesztésének, a teológiai alapjai lerakásának a legnagyobb szolgálatot tette.

Hogy az elfogultságnak még a látszatát is elkerüljem, legyen szabad idézn<sup>m</sup> egy zsidó nemzetiségű, kitűnő munkából: "...a logosz...az egész zsidóságra a legrettenetesebb következményeket hozta az elkövetkező két évezredben".<sup>284/</sup> Vizsgálódásai eredményeként a következő tanulságot szüri le: "Nagyon kérdéses, hogy a kereszténység valaha is ilyen sikereket ért volna el, ha az alexandriai logosztan nem lett volna olyan népszerű a hellén-

ista zsidóságban".<sup>285/</sup> A mondottak érzékeltetésére nem Jn 1,1-et idézi, hanem Jn 17,5-öt és 2Kor 4,4-6-ot. Talán nem járunk messze az igazságtól, amikor úgy véljük, hogy a Gondviselés ezt a "hamis és ködös alakot" is a megváltás előkészítésére szánta, és Szent János ezt az isteni vezetést fogadta el, amikor Krisztus Urunkra alkalmazta a logosztant, megadva annak igazi tartalmát. Ezért ha az Ószövetség egészének a beteljesüléséről beszélünk, akkor ebbe a teljességbe a philói logoszta is beletartozik, mint a megváltásra való pozitív üdvtörténeti előkészület. Legfényesebb tanúsága ennek a Zsidókhöz irt levél, amelynek legelső versei a summáját adják mindannak, amit a bölcsességi irodalom és Philó előjeleztek /Zsid 1,1-2/.<sup>286/</sup> De a Krisztus Urunk főpapságáról mondottak is nehezen érthetők pusztán a TM idevonatkozó helyeiből, márcsak azért is, mert mindazt a LXX-ből idézi a levélíró /Zsid 8,1-5; 9,11-28 vö. De semn I /215/653; Leg alleg III /96/106/.

Az egész Ujszövetségben pedig szinte lehetetlen mind sorra venni azokat a helyeket, ahol csak szavak, kifejezések vagy a szavak mögötti gondolkodásmód áruklódik az apokaliptikával és az alexandrinizmussal való rokonságról /pl. Zsid 9,23-24; 1Pt 1, 20-21; 3,22; Ef 1,20-21; Jel 1,14/. Ha kíváncsiságból megnézzük a Jeruzsálemi Biblia jegyzeteivel kiadott német szentírásfordítást, akkor azt látjuk, hogy a Zsid 9,23-24-hez vonatkozásként hozza a Lev 17,11; 8,5; 4,14; 9,11; ApCsel 7,48; 1Kor 10,6; 7, 25-öt. Ebből pedig az derül ki, hogy a katolikus ószövetségi kánon és az Ujszövetség könyvei között megállt az üdvtörténet, semmi említésre méltó nem történik. A Zsidókhöz irt levél idézett helye az Ószövezséggel csak a Leviták könyvéből való négy utalás által van kapcsolatban. Ezt a hallgatólagos tévhitet a jegyzet sem oszlatja el. Legalább ilyen tanulságos a Jel 1,14 esete: "Feje és haja fehér volt, mint a hófehér gyapjú...". Ezzel az arám Dán 7,9 nincs közvetlen vonatkozásban, mert ott ezt az Ósöregről mondja a próféta. A Jn 1,14 és Dán 7,9 között feltétlenül meg kell említeni a LXX Dán 7,13-at, ahol azt olvassuk: hogy az Emberfia "olyan, mint az Ósöreg". Ez után érthető, hogy a Je-



lenések könyvének írója, amikor Dániel, Ezekiel és Hénok látomásainak elemeivel leírta a magáét, akkor a keresztényeknél közismert LXX szövegben gondolkodott, és az Emberfiát olyannak írta le, mint az Ősöreget. Erről azért érdemes beszélni, mert a Jel 1,14 az apokaliptika nyelvén hitvallás az Emberfia istensége mellett, és nem mindegy, hogy ez az igaz hitvallás a hagyományban is megalapozott-e vagy nem, és a jegyzetből pont ez nem derül ki.

Mindezek csak kiragadott példák, de <sup>komolyan</sup> ~~(nagyszerű)~~ figyelmeztetések arra, hogy az apokaliptika és az alexandrinizmus tudatlanba vételével mi magunk vágjuk el azokat az utakat, amelyek a Gondviselés nyitott az Őszövetségben, hogy segítsenek elvezetni Krisztus Urunkhoz.

Az első századok nagy tanítói és püspökei, amikor a kinyilatkoztatás alapján az emberi bölcsesség szavaival megfogalmazták az egyház tanítását, akkor a teológiai magyarázatnak a Szentírásban adott módszerét vitték tovább töretlenül. Az Őszövetséget, mint Krisztus Urunkra való nevelőnket tekintették, beleértve ebbe a maga helyén mindazt, ami előkészítette a megváltást. A keresztény hit igazságait a Philótól örökölt allegorikus módszerrel vezették le a Szentírásból.<sup>287/</sup> A bölcsességi irodalom gyöngyszeme /Bölcs 7,25-26/ és a philói logosz-fény teológia töretlenül továbbélt és fejlődött a kereszténységben, alkalmas kifejezésformájává lévén a krisztológiai és szentháromságtani hitigazságoknak. Az Atya és a Fiú azonosságát, a Fiú születését, a Szentlélek származását, az egy lényeg és a három személy titkát egyaránt a nap-fény vagy a tűz-fény szimbolumrendszerben fejezték ki, amelyik az újplatonikus filozófia idején teljesedett ki. Ennek a szintézisnek a gyümölcsei a krisztológiai, pneumatológiai és szentháromságtani dogmákban, és a Nikea-konstantinápolyi hitvallásban értek be.<sup>288/</sup> Kiragadott illusztrációként a mondottakhoz álljon itt néhány idézet az Atyáktól, amikor a Fiúról beszélnek:<sup>289/</sup>

"...ugyanis jóságának képmása, nem Istennek, hanem az ő dicsőségének a kisugárzása, az ő örök fénye..., és mindenható, tisz-

ta dicsőségének a túlcsondulása..." /Origenész Jn 13,25; M14, 444a/.

"...az isteni logosz az értelem valódi fia, a fény ősképe a fénye..." /Alex. Kelemen M8,212c/.

"...a Mindenható tiszta dicsőségének a túlcsondulása..." /Eus. M22,256d/.

"...a Logosz Isten fénye..." /Taciánusz M6,833b/.

"...kiapadhatatlan Logosz, felmérhetetlen örökkévalóság, örökkévaló fény..." /Alex. Kelemen M6,833b/.

"...a Fiú az Atyában van, mint a képmás szépsége az ősképi formában..., akkor viszont nem választhatod el egyiket a másiktól ...sem a dicsőséget a kisugárzástól, mert a dicsőségből van a kisugárzás..." /Nissz. Gergely M45,448ab/.

"...a Fiú az Atyában van, mint saját Logosza és kisugárzása..." /Athenagórasz M26,273b/.

A kinyilatkoztatás alapján kifejlődött patrisztikus tanítás a liturgiában életté, mindennapi kenyérré vált.

Ennek a nap-fény teológiának az ölében született meg a Bölcs 7,25-26-ot idéző őskeresztény himnusz: "Enyhe /derűs, szelíd/ fénye...a mennyei Atya isteni dicsőségének, Jézus Krisztus ..."<sup>290</sup>/ Ez az a pont, ahol számomra és minden keleti keresztény számára mindennapi valóság az, hogy az Ószövetség nevelőnk az Atya, Fiú és a Szentlélek dicsőségére. Ettől kezdve minden idézet, jól ismert ének, atyáink hitének eleven darabja. Ugyanaz a szentháromságos üdvtörténeti szerkezet tükröződik bennük, mint a kinyilatkoztatásban. √ - "Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsősülötte... Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fönn" /Kol 1,15.17/.

Márc 25-én - "... Üdvözlégy, foganván fiat, Ádámnál öregebbet, az örökkévalóság teremőjét..." /Énekeskönyv 733.o./.

"... hogy Isten dicsőségének ismerete fölragyogjon nekünk Jézus Krisztus arcán" /2Kor 4,6/. Különösen kedvelik a liturgikus szövegek az ujplatonizmusban végtelenül meggazdagodott philói logosz-fény párhuzamot.

√ Az üdvtörténeti szerkezet érzékeltetésére, - párhuzamként a liturgikus szövegekhez - , álljanak itt mindenütt Szt. Pál szavai;

Dec 25-én - "Mert a te eljöveteled világosság a világosságtól, az Atyától való kisugárzás, mellyel mindenkit fölvilágosítottál" /Énekeskönyv 530.o./.

Szinte minden ünnep szövegeiben megtalálható Philónak az a gondolata, hogy az üdvtörténet és a szövetség nagy tetteit a Logosz hajtotta végre /Quis rer div heres I /501/203; De vit Mos II, M91; De dcalogo II, M187; De somn V, Ps202/, <sup>ez a fölismerés a liturgiá-</sup> <sup>ban</sup> de <sup>v</sup>nem önállóan fordul elő, hanem a szentpáli "kiüresítés"-hez kapcsolódik: "Ő, mint Isten, az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez feltétlenül ragaszkodnia kell, hanem szolgálai alakot öltött, kiüresítette magát..." /Fil 2,6/.

Jan 1-én - "A jóságos Isten nem szégyelte a testi körülmetélést..., mert a törvény alkotója betölti a törvényt..." /Énekeskönyv 648.o./.

Jan 6-án - "Ki a világossággal, mint köntössel körül van öltve, a mi üdvünkért, miattunk szállott le a földre, és ma a Jordán habjaiba merül alá..." /Énekeskönyv 681.o./.

Febr 2-án - "A korára nézve végtelen öreg, ki hajdan a Sinai hegyen Mózesnek törvényeket adott, ma mint csecsemő jelent meg a földön, s mint a törvény szerzője, törvény szerint a templomba hozatik..." /Énekeskönyv 725.o./.

Aug 6-án - "Változhatatlan fénye a születetlen Atyának, Ige, ma a Táboron a te megmutatkozó fényességében az Atya tündöklését és a Szentlélek kisugárzását láttuk meg, melyek az egész teremtett világot megvilágosítják". /u.a. 803.o./.

Virágvasárnap - "Kinek széke az ég és lába zsámolya a föld, az Atyaisten Igéje és egy örökkévalóságú Fia, az Okatlan vemhére ült föl..." /u.a. 305.o./.

Nagypénteken - "Ma a fára függesztetik az, ki a földet a vizekre függeszté..., vörös ruhába öltöztetik az, ki az eget felhőkkel ruházta..." /u.a. 334.o./.



"...A tüzes oszlopért a keresztre szegeztek, a világító felhőért a sir sötétségébe zártak, a mannáért epével kínáltak, a fakasztott vizért ecetet adtak nekem..." /u.a. 355.o./.

Húsvétkor - "Föltámadás napja a Pászká /kivonulás, átmenet/, az Urnak Pászkája, világosodjunk fel népek, mert a halálból az életre, és a földről az égbe átvitt minket Krisztus Istenünk, kik az ő győzelmét énekeljük" /u.a. 371.o. vö. Iz 42,17-20; 43,16-21; 62,11-12; Kiv 15/.

"Emeld fel köröskörül szemeidet Sion, és lássad, mert ime egybegyültek hozzád fiaid, mint isteni fényű világítók, nyugat, észak, dél és keletről, és tebenned áldják Krisztust örökké". /u.a. 377.o. vö. Iz 49,17-18; 60,4/.

"Tündökölj, tündökölj új Jeruzsálem, mert az Ur dicsősége fölötted fölvirradt, örvendj mostan és vigadozz új Sion hegy, és te gyönyörködjél tiszta Istenszülő Fiad föltámadásán!" /u.a. 378.o. vö. Iz 60,1/.

A Pesikta Rabbati 34-35-ben található, a Zak 2,4 és 9,9-hez fűzött messiási reményekre virágvasárnap ad feleletet az egyház, amikor ezeket a jövendöléseket Krisztus Urunkban látja beteljesedni, <sup>Húsvétkor</sup> pedig a Kiv 15.; Deutero és Trito Izajás reményeinek a beteljesülését énekli meg. Ez felelet a rabbini-kus judaizmus kisiklott messianizmusára /Pesikta Rabbati 36/.

Mennybemenetelkor - "Látvány a szent hegyről való fölemelkedésedet, Krisztus, ki az Atya dicsőségének kisugárzása vagy... Könyörülj rajtunk!" /u.a. 445.o./.

"Mi pedig mindnyájan, akik födetlen arccal tükrözzük vissza az Ur dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Ur Lelke által" /2Kor 3,18/.

Pünkösdkor - "Láttuk az igazi világosságot, vettük a mennyei Szentlelket, megtaláltuk az igaz hitet, imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez üdvözített minket" /u.a. 471.o./.

Ezek után tudjuk immár helyesen kérdezni: Ki Isten dicsősége? A kinyilatkoztatás alapján, az Atyák tanításából és a liturgia élő szavaiból szűrhetjük le a választ: Az Ezekiel /43,2/, Deutero /40,5/ és Trito Izajás /60,1-2/ által meghirdetett Isten dicsősége Krisztus Urunkban jelent meg köztünk. Dicsősége születésében, életében, tanításában, szenvedésében, halálában és föltámadásában bontakozott ki. Mindez érettünk, emberekért történt, hogy fölmenvén a mennybe, önmagában már az Atya jobbjára ültethessen minket az Ő dicsőségében. A nekünk ajándékozott Szentlélek által úgy munkálja bennünk ezt az örökséget, hogy a Vigasztaló által napról-napra hozzá válunk hasonlóvá a dicsőségben a teljes megismerésig.

"Krisztus Istenünk, ki magad vagy a törvény és a próféták teljessége, ki betöltötted Atyád egész üdv gondozását, töltsd be örömmel és vigszággal a mi szivünket is, mindig, most és mindenkor, és örökkön örökké! Amen!" /Aranysz. Szt János lit./.



## Jegyzetek

A dolgozatban előforduló idézetek az új magyar Szentírás fordításból/Biblia Oszövetség Ujszövetség, Budapest 1974/valók. Az eltérő szövegváltozatokat minden alkalommal külön jelöljük. A talmud- és midrásrészletekben szereplő idézeteket viszont minden külön jelölés nélkül, ottani formájukban adjuk vissza.

1 A New Catholic Commentary..1969,635.o.

Robert-Feuillet 1963,I. 535.o.

2 Jubileumi Kommentár 1973,739.o.

3 Sellin-Fohrer 1965,447.o.

4 J.Schreiner 1969,398-99.o.

5 W.Eichrodt 1966,1-2.o.

6 J.Schreiner 1969,232.o.

7 Biblia 1974,1023.o.

8 Ez 1,13 - The Holy Bible,RSV,New York,1953

Jerusalemer Bibel,Leipzig,1969

Biblia Sacra,Roma 1965

Septuaginta,Stuttgart 1952

Magyar Értelmező Kéziszótár, Budapest 1972,353.o.

9 A.Jeremias 1930,42.o.

10 u.a. 1929,20-63,171-193.o.

G.Lisowsky 1953,1356-57.o.

A יָרֵךְ kivétel nélkül a sémi mitológiával rokon helyeken fordul elő az Oszövetségben, elsősorban a babiloni fogság alatt keletkezett részekben.

11 Aistleitner, Theologia 1935,295-98.o.

12 S.Aalen 1951,79.o.

13 A.Jeremias 1929,180-83.o.

14 G.v.Rad 1966,I. 158.o.

S.Aalen 1951,74.o.

Jenni-Westermann 1971,469-470.o.

15 G.v.Rad 1966,I. 158.o.

16 u.a. 159.o.

17 A.Jeremias 1929,179-180.o.

18 Jenni-Westermann 1971,452.o.

19 G.v.Rad 1966,I. 159.o.

19a Ez 1,26 - emberformához hasonló alak



- 20 Cremers-Kögel 1923, 389-390, 736, 793-94.o.
- 21 S.Aalen 1951, 75-76.o.
- 22 Fohrer-Galling 1955, 9.o.  
Jenni-Westermann 1971, 89-90.o.
- 23 S.Aalen 1951, 75-76.o.
- 24 Biblisch-Historisches Handwörterbuch 1964, II. 1082.o.  
Jenni-Westermann 1971, 89-90.o.
- 25 H.Kittel 1934, 144-49.o.
- 26 u.a. 135.o.
- 27 u.a. 148-49.o.
- 28 B.Stein 1939, 269.o.  
Jenni-Westermann 1971, 812.o.  
S.Aalen 1951, 75-76, 79.o.
- 29 Jenni-Westermann 1971, 811.o.
- 30 Biblisch-Historisches Handwörterbuch 1964, II. 707.o.
- 31 Cremers-Kögel 1923, 347-48.o.
- 32 u.a. 349.o.
- 33 W.Eichrodt 1966, 5.o.
- 34 H.Kittel 1934, 149.o.
- 35 Fohrer-Galling 1955, 14-16.o.
- 36 B.Stein 1939, 275.o.
- 37 M.Buber 1932, 82-85.o.  
M.Buber- Rosenzweig: Die Schrift/II.15/
- 38 J.Schreiner 1969, 259.o.
- 39 u.a. 256.o.
- 40 u.a. 257-59.o.
- 41 A.Menes, ZAW 1932, 268-276.o.  
J.Schreiner 1969, 230.o.
- 42 A New Catholic Commentary..1969, 641.o.  
Robert-Heuillet 1963, I. 534-35.o.
- 43 u.a. 535.o.  
Sellin-Fohrer 1965, 448.o.  
Jerusalemener Bibel 1969; 1237, 1223.o.
- 44 J.Schreiner 1969, 243.o.
- 45 A.Menes, ZAW 1932, 275.o.  
J.Schreiner 1969, 406.o.
- 46 u.a. 249.o.
- 47 A.Menes, ZAW 1932, 275.o.
- 48 H.Kittel 1934, 136-38.o.  
J.Schreiner 1969, 405-409.o.

- 49 H. Mittel 1934, 139.o.  
 50 Jenni-Westermann 1971, 812.o.  
 51 J. Schreiner 1969, 249.o.  
 52 Jenni-Westermann 1971, 809.o.  
 53 Bauer 1967, I. 708.o.  
     H. Mittel 1934, 42.o.  
 54 Fohrer-Galling 1955, 241.o.  
 55 S. Aalen 1951, 75.o.  
 56 H. Mittel 1934, 149.o.  
 57 u.a. 160.o.  
     B. Stein 1939, 291-92, 297-98.o.  
 58 u.a. 284-85.o.  
 59 H. D. Preuss, BWANT 1968, 213-14.o.  
 60 G. Lisowsky 1958, 1144.o.  
 61 Sellin-Fohrer 1965, 411.o.  
     Jerusalemener Bibel 1969, 8+.o.  
     Robert -Feuillet 1963, I. 543.o.  
     A New Catholic Commentary..1969, 461d, 462h.  
 62 Th. C. Vriezen 1956, 312.o.  
 63 u.a. 313.o.  
 64 H. J. Kraus , ZAW 1966, 320.o.  
     W. Zimmerli 1963a, 143.o.  
 65 ThW/2 , 245.o.  
     H. Mittel 1934, 41, 152.o.  
     H. J. Kraus 1972, 509-510, 665-666, 668, 697-98.o.  
     C. Westermann 1966, 85-86.o.  
     W. Zimmerli 1963a, 143.o.  
     B. Stein 1939, 229-230, 253, 293, 316.o.  
 66 H. J. Kraus 1972, 675.o.  
 67 C. Westermann 1966, 22.o.  
     H. J. Kraus 1972, XLIX.o.  
 68 C. Westermann 1966, 25.o.  
 69 W. Zimmerli 1963b, 30-32.o.  
 70 C. Westermann 1966, 34-35.o.  
 71 A New Catholic Commentary..1969, 480h.  
     Jerusalemener Bibel 1969; 1083.o.  
 72 F. Zorell 1940, 151.o.  
 73 A New Catholic Commentary..1969, 480h.  
 74 S. Aalen 1951, 92-93.o.

- 75 S.Aalen 1951, 88, 94-95, 195.o.  
 76 u.a. 92-93.o.  
 77 u.a. 93.o.  
 78 Biblia Hebraica 1966, 681.o.  
     Septuaginta 1952, 636.o.  
 79 S.Aalen 1951, 93.o.  
 80 u.a. 90.o.  
 81 Jenni-Westermann 1971, 88-89.o.  
 82 S.Aalen 1951, 94.o.  
 83 u.a. 93.o.  
 84 J.Schreiner 1969, 262.o.  
 85 C.Westermann 1966, 237, 245.o.  
     G.v.Rad 1965, 220.o.  
     K.Elliger, BWANT 1928, 116-17.o.  
 86 G.Fohrer, ZAW 1954, 220.o.  
     A New Catholic Commentary..1969, 483p.  
     Robert -Feuillet 1963, I.562-63.o.  
 87 u.a. 563.o.  
     G.Fohrer, ZAW 1954, 220.o.  
     A.Weiser 1957, 168-69.o.  
 88 B.Stein 1939, 239.o.  
 89 C.Westermann 1966, 294.o.  
 90 u.a. 284.o.  
 91 Jenni-Westermann 1971, 87-88.o.  
     G.Lisowsky 1958, 455.o.  
 92 C.Westermann 1966, 284.o.  
     Jenni-Westermann 1971, 807.o.  
 93 u.a. 807.o.  
     C.Westermann 1966, 284.o.  
     B.Stein 1939, 240, 237.o.  
 94 ThW/9 , 311.o.  
 95 Jenni-Westermann 1971, 807.o.  
     C.Westermann 1966, 284-85.o.  
 96 S.Aalen 1951, 88-89.o.  
 97 u.a. 77-78.o.  
 98 u.a. 86-87, 88-89.o.  
 99 u.a. 88, 86-87, 89, 195.o.  
 100 u.a. 94-95, 218.o.  
 101 C.Westermann 1966, 284.o.  
 102 u.a. 285.o.



- 103 C.Westermann 1966, 245, 289-290.o.o.  
 O.Plöger, WMANT 1959, 67-68.o.o.  
 B.Stein 1939, 239.o.o.
- 104 S.Aalen 1951, 25.o.o.
- 105 H.J.Kraus 1972, XXXI.o.o.  
 Sik Sándor 1955, 8.o.o.
- 106 F.Weber 1897, 164-65.o.o.
- 107 Jenni-Westermann 1971, 807.o.o.  
 B.Stein 1939, 237.o.o.
- 108 C.Westermann 1966, 298.o.o.
- 109 H.J.Kraus ,ZAW 1966, 329.o.o.
- 110 Bibilia 1974, 900.o.o.
- 111 H.J.Kraus, ZAW 1966, 329.o.o.  
 C.Westermann 1966, 280.o.o.
- 112 u.a. 277.o.o.
- 113 u.a. 328.o.o.  
 S.Aalen 1951, 200.o.o.  
 H.J.Kraus, ZAW 1966, 324-25.o.o.
- 114 C.Westermann 1966, 269.o.o.
- 115 H.Donner, ZAW 1967, 337-38.o.o.
- 116 L.Köhler, ZAW 1926, 57-59.o.o.
- 117 Jenni-Westermann 1971, 86.o.o.  
 S.Aalen 1951, 33-35.o.o.
- 118 u.a. 77.o.o.
- 119 H.Donner, ZAW 1967, 203-207.o.o.
- 120 C.Westermann 1966, 332.o.o.  
 Jenni-Westermann 1971, 807.o.o.
- 121 J.H.Negenman 1969, 108.o.o.  
 Robert-Feuillet 1963, I. 556.o.o.  
 J.Schreiner 1969, 262.o.o.
- 122 J.H.Negenmann 1969, 108.o.o.  
 Robert -Feuillet 1963, I. 556.  
 Th.C.Vriezen 1956, 315.o.o.
- 123 K.Elliger 1956, 87.o.o.
- 124 H.Donner, ZAW 1967, 337.o.o.
- 125 Sellin-Fohrer 1965, 506.o.o.
- 126 K.Elliger 1956. 130.o.o.  
 Sellin-Fohrer 1965, 510.o.o.
- 127 J.H.Negenman 1969, 108.o.o.

- 128 F.Weber 1897,193,375-76.o.
- 129 H.J.Kraus,ZAW 1966,320.o.
- 130 K.Elliger 1956,188.o.  
K.Galling 1964,117.o.  
Th.C.Vriezen 1956,316.o.
- 131 K.Elliger 1956,195.o.
- 132 u.a. 205-216.o.
- 133 Jerusalemer Bibel 1969;1352.o.
- 134 Th.C.Vriezen 1956,316,138.o.
- 135 Biblia 1974;1104.o.  
Jerusalemer Bibel 1969;1341.o.  
K.Elliger 1956,129.o.  
A New Catholic Commentary..1969,578e,f,g.
- 136 K.Elliger 1956,131.o.
- 137 J.H.Negenman 1969,109.o.
- 138 A.Menes,ZAW 1932,275.o.  
J.Schreiner 1969,246-47.o.
- 139 u.a. 249-250.o.
- 140 O.Plöger,WMANT 1959,42.o.  
Jenai-Westermann 1971,809.o.
- 141 O.Plöger,WMANT 1959,43.o.
- 142 H.J.Kraus 1972,675.o.
- 143 O.Plöger,WMANT 1959,133.o.
- 144 u.a. 53.o.
- 145 u.a. 133.o.
- 146 u.a. 53.o.
- 147 u.a. 51.o.
- 148 u.a. 52,55.o.
- 149 F.Weber 1897,16,22.o.
- 150 O.Plöger,WMANT 1959,134-37.o.
- 151 J.H.Negenman 1969,112.o.
- 152 O.Plöger,WMANT 1959,67-68.o.
- 153 u.a. 40.o.
- 154 Sellin-Fohrer 1965,515.o.
- 155 O.Plöger,WMANT 1959,140.o.  
Jerusalemer Bibel 1969,9<sup>+</sup>.o.
- 156 H.Donner,ZAW 1967,337-38.o.  
O.Plöger,WMANT 1959,85.o.
- 157 u.a. 140.o.  
J.H.Negenman 1969,112.o.



- 158 J.H. Negenman 1969, 114-115.o.  
 159 u.a. 113-114.o.  
 Haag 1969, 848, 1402, 1626.o.  
 A. Weiser 1957, 236.240.250.o.
- 160 M. Friedländer 1904, 204-205.o.  
 161 u.a. 124-25.o.
- 162 O. Plöger, WMANT 1959, 414.o.  
 163 u.a. 39.o.  
 164 u.a. 64.o.  
 J.H. Negenman 1969, 112-113.o.
- 165 O. Plöger, WMANT 1959, 62.65.o.  
 Th. C. Vriezen 1956, 319-320.o.  
 J. Schreiner 1969, 178-184.o.
- 166 Aistleitner, Theologia 1935, 296.o.
- 167 W. Baldensperger 1903, 131-132.o.  
 H. J. Kraus 1972, 70.o.  
 Haag 1969, 1128 I/A; 1129 I/B2  
 G. v. Rad 1966, II. 334.o.
- 168 F. Zorell 1940, 326.o.
- 169 ThW/2 , 248.o.
- 170 E. Sellin 1933a, 121.126.o.  
 u.a. 1933b, 129-130.o.
- 171 ThW/8, ~~425.o.~~ 423.o.  
 Haag 1969, 1129 I/B2
- 172 ThW/8 , 425.o.  
 O. Plöger, WMANT 1959, 32.o.
- 173 J.H. Negenman 1969, 129-131.o.
- 174 u.a. 139-140.o.
- 175 W. Bousset 1906, 366-67.o.  
 176 u.a. 366.o.  
 177 u.a. 367.o.
- 178 Baldensperger 1903, 19.24.o.  
 E. Kautzsch 1900, II. 232.o.
- 179 Jerusalemer Bibel 1969, 10<sup>+</sup>.o.  
 A. Weiser 1957, 340.o.  
 E. Kautzsch 1900, II. 232.o.
- 180 u.a. 217-220.o.  
 N. I. Weinstein 1901, 55.250.o.
- 181 H. Kittel 1934, 168.o.



## VIII

- 182 Haag 1969;1130 II/A2  
P.Volz 1934,189.o.
- 183 u.a. 189.o.
- 184 E.Hühn 1899,89.o.
- 185 Baldensperger 1903,138.o.
- 186 P.Volz 1934,276.o.
- 187 E.Kautzsch 1900,II. 263.o.
- 188 u.a. 262.o.
- 189 G.v.Rad 1966,I. 461.o.
- 190 P.Volz 1934,167.366-67.o.  
H.Kittel 1934,170.o.
- 191 Baldensperger 1903,34.o.  
E.Kautzsch 1900,II. 128.o.  
H.Kittel 1934,171.o.
- 192 P.Volz 1934,167-68.369.372-73.397.o.
- 193 S.Aalen 1951,204-205.o.
- 194 u.a. 202-203.228.o.  
P.Volz 1934,372-73.o.
- 195 u.a. 397.o.  
S.Aalen 1951,198-201.o.
- 196 P.Volz 1934,362.o.
- 197 Jerusalemer Bibel 1969,9<sup>+</sup>.o.  
Haag 1969;1577/I
- 198 A.Geiger 1928,161.o.
- 199 J.Fischer 1930,5-6.o.
- 200 u.a. 9-11.o.  
Brockington,ZAW 1954,34.o.
- 201 E.Schürer 1909,II. 19.o. + ThW/5,895-96.o.
- 202 J.Fischer 1930,11.o.  
Brockington,ZAW 1954,84-85.o./Iz 4,2;17,4/
- 203 J.Fischer 1930,77.89.o.  
Haag 1969;1579/II
- 204 P.Wendland 1912,406.o.
- 205 P.Volz 1934,398.o.
- 206 Cremers-Kögel 1923,346.o.  
Bauer 1967,1. 706.o.
- 207 Cremers-Kögel 1923,347.o.
- 208 u.a. 347.o.
- 209 J.Ziegler 1934,40.o.  
Brockington,VT 1951,26.o.

- 210 Brockington, VT 1951, 23.o.  
u.a. ZAW 1954, 84.o.
- 211 u.a. 80.o.
- 212 J.Ziegler 1934, 66.72.135.171.o.  
A.Zillesen, ZAW 1902, 240-241.o.
- 213 Brockington, VT 1951, 31.o.
- 214, u.a. 27-31.o.
- 215 u.a. 28-29.o.  
u.a. ZAW 1954, 84.o.  
J.Ziegler 1934, 107-108.150.o.
- 216 Brockington, ZAW 1954, 80.o.
- 217 u.a. 80-82.o.
- 218 u.a. VT 1951, 30-32.o.
- 219 u.a. 23-25.o.  
J.Ziegler 1934, 103.135.o.
- 220 Brockington, VT 1951, 24-25.o.
- 221 P.Wendland 1912, 406-407.o.
- 222 Robert-Feuillet 1963, 1. 750.o.  
J.Schreiner 1969, 283-84.o.
- 223 M.Friedländer 1904, 187.o.
- 224 u.a. 77.80.o.
- 225 u.a. 193.o.
- 226 J.Schreiner 1969, 284.o.  
J.Fichter 1938, 33.o.
- 227 u.a. 33.o.
- 228 ThW/3 , 913-914.o.  
Varga Zsigmond 1942, 21.o.
- 229 P.Heinisch 1908, 123.o.
- 230 u.a. 15.o.
- 231 u.a. 5.o.
- 232 u.a. 13.o.
- 233 u.a. 17.24-25.o.  
Haag 1969, 106.o.
- 234 L.Baeck 1927, 33.o.
- 235 ThW/4 , 91.o. ← 234a u.a. 34.o.  
N.I.Weinstein 1904; 10.30.o.
- 236 u.a. 90-91.o.
- 237 M.Friedländer 1904, 195-196.o.
- 238 u.a. 196.o.  
N.I.Weinstein 1901, 215.o.

- 239 E.Schürer 1909,III. 710.o.  
 N.I.Weinstein 1901,13.37.o.  
 M.Friedländer 1904,82.196.o.
- 240 u.a. 194.o.
- 240a Die Werke Philos von Alexandria, I-VI/Breslau 1909-1938/
- 241 F.J.Dölger 1929,273.o.
- 242 P.Heinisch 1908,135-318.o.
- 243 M.Friedländer 1904,199.o.
- 244 N.I.Weinstein 1901,43.o.
- 245 u.a.43.o.  
 ThW/4, 88.o.
- 246 P.Volz 1934,183.o.  
 N.I.Weinstein 1901,86-87.o.
- 247 u.a. 74.o.
- 248 Haag 1969;1708.o.  
 F.Weber 1897,91.105-109.o.
- 249 u.a. 178.o.  
 E.Kautzsch 1900,II. 277.o.
- 250 N.I.Weinstein 1901,17.o.
- 251 u.a. 75.o.
- 252 u.a. 74.o.
- 253 F.Weber 1897,180.o.
- 254 u.a. 83-84.o.  
 W.Bousset 1906,399.o.
- 255 u.a. 399.o.
- 256 N.I.Weinstein 1901,44.95-96.o.
- 257 u.a. 90.o.  
 A.Geoger 1928,419-420.o.
- 258 N.I.Weinstein 1901,157-165.203-204.o.
- 259 u.a. 10.30.o.
- 260 L.Baeck 1927,34.o.
- 261 S.Aalen 1951,196.o.
- 262 A.Weiser 1957,304-305.o.  
 F.Weber 1897,16-22.o.  
 A.Geiger 1928,452-455.o.
- 263 W.Bousset 1906,398.o.
- 264 A.Geiger 1928,316.o.
- 265 u.a. 317.o.
- 266 u.a. 318-319.o.



- 267 W.Bousset 1906, 364.o.  
 268 F.Weber 1897, 187-188.o.  
 269 u.a. 185.o.  
 270 u.a. 187-188.o.  
 271 u.a. 165.186.o.  
     W.Bousset 1906, 362.o.  
     S.Aalen 1951, 315.o.  
 272 F.Weber 1897, 188.o.  
 273 u.a. 189.o.  
 274 Der babylonische Talmud I-XII/Berlin 1929-1936/  
     A.Jeremias 1929, 42.o.  
     u.a. 1930, 65.o.  
 275 F.Weber 1897, 163-165.o.  
 276 u.a. 164.o.  
 277 u.a. 164-165.o.  
 278 S.Aalen 1951, 299-300.304-305.o.  
 279 P.Volz 1934, 398.o.  
 280 S.Aalen 1951, 301.o.  
 281 P.Volz 1934, 398.o.  
     F.Weber 1897, 402.o.  
 282 S.Aalen 1951, 320.o.  
 283 Biblia 1974; 1249.o.  
 284 N.I.Weinstein 1901, 10.o.  
 285 u.a. 81.o.  
 286 F.J.Dölger 1929, I. 274-290.o.  
 287 P.Heinisch 1908, 30.124.o.  
 288 F.J.Dölger 1929, I. 274-290.o.  
 289 G.W.H.Lampe 1968, 380.1427.1504.o.  
     ThW/1 , 505.o.  
 290 F.J.Dölger 1929, I. 274.o.  
 291 N.I.Weinstein 1901, 215-218.o.  
     P.Heinisch 1908, 135-136.o.

Forrás és irodalom jegyzék

- AALEN S.  
1951: Dei Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus /Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo/
- A NEW CATHOLIC COMMENTARY on Holy Scripture  
1969
- BAECK L.  
1927: Entwicklungsstufen der jüdischen Religion/Giessen/
- BALDENSPERGER W.  
1903: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums/Strassburg/
- BAUER  
1967: Bibeltheologisches Wörterbuch/Graz/
- BERLINER A.  
1884: Targum Onkelos/Berlin/
- BIBLIA HEBRAICA/Stuttgart/  
1966
- BIBLISCH-HISTORISCHES Handwörterbuch/Göttingen/  
1964
- BOUSSET W.  
1906: Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter/Berlin/
- BROCKINGTON L.H.  
VT 1951: The Greek translator of Isaiah and his interest in DOXA  
ZAW 1954: Septuagint and Targum
- BUBER M.  
1932: Königtum Gottes/Berlin/
- BUBER/ROSENZWEIG  
1936: Die Schrift und ihre Verdeutschung/Berlin/
- CREMERS-KÖGEL  
1923: Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch/Stuttgart/
- DICSÉRJÉTEK AZ UR NEVÉT/Görögkatolikus énekeskönyv, Budapest/  
1960
- DONNER H.  
ZAW 1967: Ugaritismen in der Psalmenforschung
- DÖLGER F.J.  
1929: Antike und Christentum/Münster/

- EICHRODT W.  
1966: Der Prophet Hesekiel/ATD 22,1-2 Göttingen/
- ELLIGER K.  
1928: Die Einheit des Tritojesaja/BWANT 45, Stuttgart/  
1933: Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja  
/BWANT 11, Stuttgart/  
1956: Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II/ATD 24, Göttingen/
- FICHTER J.  
1938: Weisheit Salomos/Tübingen/
- FISCHER J.  
1930: In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LX vor?  
/BWANT Giessen/
- FOHRER G.  
ZAW 1954: Über den Kurzvers
- FOHRER-GALLING  
1955: Ezechiel/Tübingen/
- FRIEDLÄNDER M.  
1904: Griechische Philosophie im Alten Testament/Berlin/
- GALLING K.  
1964: Studien zur Geschichte Israels im persischen  
Zeitalter/Tübingen/
- GEIGER A.  
1928: Urschrift und Übersetzung der Bibel/Frankfurt a. Main/
- HEINISCH P.  
1908: Einfluss Philos auf die älteste christliche  
Exegese/Münster/
- HÜHN E.  
1899: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-  
jüdischen Volkes bis zu den Targumim/Freiburg/
- JENNI-WESTERMANN  
1971: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament  
/München-Zürich/
- JEREMIAS A.  
1929: Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur/Leipzig/  
1930: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients/u.o./
- JUBILEUMI KOMMENTAR<sup>IR</sup> Budapest/  
1973
- KAHLE P.  
1956: Opera Minora/Leiden/
- KAUTZSCH E.  
1900: Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten  
Testaments I-II/Tübingen/



- KITTEL H.  
1934: Die Herrlichkeit Gottes/Giessen/
- KÖHLER L.  
ZAW 1926: Die Morgenröte im Alten Testament
- KRAUS H.J.  
ZAW 1966: Die ausgebliebene Endtheophanie  
1972 : Die Psalmen I-II/Berlin/
- LAMPE G.W.H.  
1968: A Patristic Greek Lexicon/Oxford/
- LESCOW Th.  
ZAW 1967: Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen
- LISOWSKY G.  
1958: Konkordanz zum hebräischen Alten Testament/Stuttgart/
- MENES A.  
ZAW 1932: Tempel und Synagoge
- MEYERMAN J.H.  
1969: Grosser Bildatlas zur Bibel/Güttersloh/  
Die Werke PHILO von ALEXANDRIA I-VI/Breslau/  
1909-1938/L.Cohn, P.Wendland, I.Heinemann/
- PALACIOS L.  
1933: Grammatica aramaico-biblica/Roma/
- PLÖGER O.  
1959: Theokratie und Eschatologie  
/WMANT 2, Neukirchen Kreis Moers/
- PREUSS H.D.  
1968: Jahweglaube und Zukunftserwartung/BWANT 87, Stuttgart/
- RAD G.v.  
1965: Gesammelte Studien/München/  
1966: Theologie des Alten Testaments I-II/u.o./
- ROBERT -FEUILLET  
1963: Einleitung in die Heilige Schrift I-II/Wien/
- SCHREINER J.  
1969a: Wort und Botschaft des Alten Testaments/Würzburg/  
1969b: Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik/München/
- SCHÜRER E.  
1909: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter  
Jesu Christi I-III/Leipzig/
- SELLIN E.  
1933a: Theologie des Alten Testaments/Leipzig/  
1933b: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte/u.o./

- SELLIN-FOHRER  
1965: Einleitung in das Alte Testament/Heidelberg/  
SEPTUAGINTA/Stuttgart/  
1952
- SEYBOLD K.  
1974: Bilder zum Tempelbau/Stuttgart/
- SIK S.  
1955: Zsoltárok könyve/Budapest/
- STEIN B.  
1939: Der Begriff kevod Jahweh/Ebsdetten in Westf./  
Der babylonische TALMUD I-XII  
1929-1936/L. Goldschmidt, Berlin/
- VARGA Zs.  
1942: A hellénistikus papyrusok, feliratok, ostrakák világa  
és az Újtestamentum/Debrecen/
- VOLZ P.  
1934: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neu-  
testamentlichen Zeitalter/Tübingen/
- VRIEZEN Th.C.  
1956: Theologie des Alten Testaments im Grundzügen  
/Wageningen - Neukirchen Kreis Moers/
- WEINSTEIN N.I.  
1901: Zur Genesis der Agada/Frankfurt am Main/
- WEISER A.  
1957: Einleitung in das Alte Testament/Göttingen/
- WENDLAND P.  
1912: Die hellenistisch-römische Kultur/Tübingen/
- WESTERMANN C.  
1966: Das Buch Jesaja/ATD 19, Göttingen/
- ZIEGLER J.  
1934: Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias  
/Münster/
- ZILLESSEN A.  
ZAW 1902: Bemerkungen zur alexandrinischen Übersetzung  
des Jesaja/40-66/
- ZIMMERLI W;  
1963a: Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft  
der beiden Exilspropheten/Göttingen/  
1963b: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel/München/

ZORELL F.  
1940: Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti  
/Roma/

WUNSCH A;  
1882: Der Midrasch Schenot Rabba  
Debarin Rabba  
Auszüge aus Pesikta Rabbati  
Echa Rabba  
/Leipzig/

Rövidítések

- ATD - Das Alte Testament Deutsch  
 BWANT- Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen  
 Testament  
 ThW - Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament  
 VT - Vetus Testament  
 WMANT- Wissenschaftliche Monographien zum Alten und  
 Neuen Testament  
 ZAW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

