
Karasszon István:

Igézés

Illegitim vallásos beszéd és tett tiltása az Ószövetségben¹

Abstract: Correct and Incorrect Speech in the Old Testament

By forming the canon of sacred writings, religions control the correct way of speech among their adherents. In the age of secularisation, however, correct speech and the freedom of speech seem to be a complicated issue – that is why an inquiry into the language of the Old Testament is important for our project of research. The present study contains a semantic panorama of the terms which are condemned by the Deuteronomistic reform at the end of the 7th century BCE: lahash, 'ob, 'onen, kashaph, qosem are the religious speech or activity which are punished severely in the code of Deuteronomy. The second half of the study tries to explain why just these terms are decried by the late-preexilic period of Israelite religion. It seems that the national revival refused all kind of foreign influence upon the national religion, and many of the above terms were regarded as remnants of Canaanite religion. Second, the Deuteronomistic reform esteemed prophecy above all kind of mantic manipulations of the transcendence. Third, the Deuteronomistic law (given by Moses) had to decide in speech as well as in behaviour.

Keywords: biblical vocabulary, religious discourse, Old Testament, invocation

Ha egy vallás kánont hoz létre, az nyilván azt jelenti már, hogy kontrollálja a beszédnek azt a formáját, ahogyan tagjai kifejezhetik gondolataikat – bármilyen gondolatot, a *sacrilegium*, szentségtörés

¹ A tanulmány a VEGA 1/0246/21. sz. projekt keretében készült. A projekt megnevezése: Hodnoverná reč v spoločnosti. Skúmanie pojmu prisahy v cirkvi a v spoločnosti. Hitelképes beszéd a társadalomban. Az eskü fogalmának vizsgálata egyházban és társadalomban.

veszélye nélkül.² Talán belátható, hogy keresztyén nyelvezettel is elmondható minden – még a bűnös, vagy csúnya dolgok is –, amennyiben nem közönséges szavakat használunk, hanem az egyházi hagyományban megszokott szavakkal fejezzük ki a dolgokat, amelyek természetesen lehetnek olyanok is, amelyekkel nem értünk egyet, vagy amelyek minket magunkat is felháborít, vagy akár el is riaszt. Maga a keresztyénség is, amit talán nevezzünk egy nagy nyelvnek, különböző nyelvjárásokban, ti. a felekezetekben él, és talán nem keresztyén ember számára meghökkentő, hogy ezek az apró finomságok is jelentőséggel bírnak a mi éltünkben. Talán mindez még egy példát! Hosszú évek után tanulmányaim városába visszatértem, s nagyon élveztem, hogy végre a baseli nyelvjárásban beszélhetek németül. Boldog voltam, amikor bevásárlásnál mindenki igazi baselinak tartott – el egészen addig, amíg egy hibát el nem követtem. A fizetésnél kértem egy nylon-tasakot, amit az ottani nyelvjárásban „säckeli”-nek mondanak; én viszont az északnémet „tüte” szót használtam. Leírhatatlan az a furcsa pillantás, amiben részem volt, jóllehet természetesen ezt a szót is megértette az eladó. – Ugyanígy többen felhördültek, amikor a kilencvenes években a televízió bemondója azt a hírt közölte, hogy a pápa valahol misét celebrált; a

² A kánon kérdésével bőséges szakirodalom foglalkozik, de talán ez a szempont, mint ha kevésbé érvényesülne a mai kutatásban: inkább a történeti szempontok jutnak szerephez. Lásd itt magyarul: Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története*, Budapest: L'Harmattan/Kálvin Kiadó, 2014. A nemzetközi szakirodalomban való eligazodáshoz legjobb a M. L. McDonald és J. A. Sanders által szerkesztett kötetet ajánlanunk: *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson, 2002.

Hogy milyen jelentősége volt a kánonképzésnek az Istenről szóló helyes beszéd kialakításában, azt akkor látjuk leginkább, ha az ószövetségi teológia kijelentéseit összevetjük a kor ismert vallástörténeti emlékeivel. Beszédes példa lehet a Zsolt 91, ahol az 5. és 6. vers például régi démonokat említ: a *paḥad lajlá*, a *héc jār'áf*, a *deber* és *qeteb* éjjeli rémséggé, suhanó nyíllá, dögvésszé és ragállyá „szelídült” – azaz az igazán transzcendens isteni oltalom mellett immanens jelenségekké lettek. Ezek még mindig veszélyesek és fenyegetik az embert, de nincs akkora hatalmuk, mint az Isten által garantált védelemnek! Jól írja K. Seybold: amiről itt már szó van, az „Bedrohung durch unsichtbare Krankheiten” (*Die Psalmen*, Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1996, 363)

katolikus felekezetűek felszisszentek, hogy csak a pap celebrál misét: a pápa pontifikálja a misét. Minket, reformátusokat ez azért annyira nem zavart... Az viszont nagyon zavart, amikor az egyik végzős hallgatónk azt mondta, hogy a püspök kanonika vizitációban járt egy gyülekezetben, hiszen illetl volna tudni, hogy ezt generális vizitációnak hívjuk, miként azt se illik eltéveszteni, hogy nálunk nincs rangidős lelkész, csak szolgálati ideje szerint legidősebb...

Rigolyás emberek a vallásos emberek? Puristák a nyelvészek? Úgy gondolom: nem; közéleti, politikai értelemben is jelentősége szokott lenni mindennek. Régebben talán a különböző rangok számítottak fontosnak, a megszólításnak óriási jelentősége volt, ma pedig talán inkább a PC, a politikailag korrekt beszéd vette át ennek helyét – akár egyetértünk vele, akár nem. Ismét egy példát hadd említek magyar nyelvhasználatunkból: nem illő a román embereket „oláh”-nak nevezni. Voltaképpen nem érthető, hogy miért: az „oláh” szavunk a „vlach” magyarításaként jött létre, ugyanúgy, mint az „olasz” szavunk. Miért csúfszó az oláh, ha az olasz nem az? Ugyanakkor pedig magyarul a „talján” szót nem illik használni, pedig az „italian” szóból származik – és szlovákul minden további nélkül használható a tali-ansky melléknév. Szó sincs itt fölösleges pontoskodásról: az egyes szavak használatával bizonyos érzelmek is kifejezésre jutnak, s ráadásul nem csak az egyénben, hanem a nyelvet használók közösségében is; társadalmi viszonyulást fejeznek ki a szavak, amelyek a maguk részéről befolyásolják is az emberek egymás közötti viszonyát. Ismét rövid példát idézve: ha egy eljárás során egy ügyvédet prókátornak nevezek, abban nyilván benne van a lebecsülés is, hogy úgy mondjuk: a nyelvi erőszak. Abszolút korrektnek tűnik, ha ezeket a jelenségeket (nyelvileg éppúgy, mint társadalmilag) kontrolláljuk. Nyomatékosan hangsúlyozom, hogy nem kiiktatásukról beszélek, hanem kontrollálásukról (a PC képviselői sajnos sokszor szívesen inkább kiiktatják ezeket, s ezzel színtelenné teszik a kommunikációt). Legyenek ezek a folyamatok világosak a nyelvhasználói előtt, s a társadalom döntsön afelől, mi szabad és mi nem szabad – nyelvileg is!

Az Őszövetség vonatkozásában természetesen kétfajta kérdés merül fel: milyen szavak (és természetesen az általuk jelzett dolgok) tiltot-

tak a vallás gyakorlásában, illetve a tiltás okára is fényt kell derítenünk. Ez utóbbi kapcsán főként a deuteronomiumi reformra kell gondoljunk, amely meglehetősen világos elvi alapokon nyugodott, így vizsgálatunk jó eredménnyel kecsegtet. Köztudott, hogy a deuteronomiumi reform standardizálni kívánta a Kr.e. 7. században Izrael vallását, s ennek során sok mindent tiltott.³ A tiltás kategóriájába az alábbiak kerültek:

1) Először említsük itt a *lahas* főnevet, ami egy illegitim kultusz gyakorlására utal. Viszonylag könnyű a szó értelmezése, mert hangutánzó szóról beszélhetünk, ráadásul bizonyosan rokon szó ez a *náhas* = kígyó szóval; a sémi nyelvekben gyakran felcserélhető az *l* és *n* hangzó (éppen úgy, mint a szláv nyelvekben a *g* és *h*). Valami susogást akar visszaadni a szó hangzása, amit a kígyóbűvöléshez hasonló effektusként értelmezhetünk. Konkrétan le is írja ezt a Zsolt 58,6 – a gonosz embereket süket viperákhoz hasonlítja, akik nem hallják a varázslásban jártas kígyóbűvölőt.⁴ Ugyan itt negatív értelemben szerepel a szó, de ha a Kr.e. 8. századból származó Ézs 3,3 versre tekintünk, ott inkább pozitív értelemben szerepel: Isten büntetése az lesz, hogy az elegáns embereket kiirtja Izraelben.⁵ Itt a katona, a nemes, a

³ Arra itt nem kell különösebben kitérnünk, hogy a deuteronomiumi reform mibenléte vitatott a szakirodalomban. Elég, ha egy újabb munkát idézünk: M. Pietsch, *Die Kulturreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, azzal a szójátékkal él, hogy a jósiási reform célja a „Kultreinheit” és a „Kulteinheit” volt – tehát a kultusz tisztasága és egységes volta lehetett az eredeti célkitűzés.

⁴ A legérdekesebb – és egyben legtanulságosabb – szóhasználat mindazáltal a Préd 10,11 versében található. Itt, mintha egy rosszul sikerült kígyóbűvölést feltételezne a szerző: a mutatvány oda vezet, hogy a kígyó megmarja (*násak* = harapni) a kígyóbűvölőt. „Ha megmar a kígyó, mielőtt megbűvölték, semmit sem ér aztán a kígyóbűvölő tudománya.” – A Prédikátor szövege ugyan késői keltezésű, viszont a Prédikátor gyakorta folytat párbeszédet a régebbi bölcsességgel. A 10,8-11 versekben éppen egy olyan sor áll előttünk, ahol a régebbi bölcsességet idézi a szerző: minden foglalkozásnak megvannak a veszélyei. A kígyóbűvölés is egyfajta „foglalkozás” ezek szerint.

⁵ H. Wildberger, *Jesaja. I. Teilband*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972, 122-123. lapjain nem tartja valószínűnek, hogy külön hivataluk lett volna a kígyóbűvölőknek a Kr.e. 8. század Izraelében, de mindenképpen olyan emberekről lehetett szó, akik jelentős befolyással bírtak a társadalomban.

tanácsos mögött ott áll a mesterember, majd a sor végén a varázsláshoz értő ember – tehát ő is a felső tízezer tagja! Nem hallgathatjuk el, hogy az Ézs 3,20 is említi a szót (nem ézsaiási, késői szöveg!), ám ott nem emberre, hanem valamilyen tárgyra, segédeszközzre vonatkozik, ami lehet akár amulett is. Bármennyire hitetlenkedünk, úgy tűnik, a dolog „működött”! Az ellenségeket úgy írja le a Zsolt 41,8, mint „akik gyűlölködnek, egymás közt sugdolóznak”, bizonynyal cselszövésükbe valami varázslást is belekevernek.

2) Ugyanezt mondhatjuk az *'ób* = halottidéző szóról.⁶ Az 1Sám 28,3 szerint „Saul eltávolította a halottidézőket és jövőmondókat”, s mégis, később maga is hozzájuk fordul – az éndóri boszorkányhoz. Az 1Sám 28,7 szerint mégis egy *ba^{ca}lat-'ób*, halottidéző asszonyhoz fordul. A szó jelentése talán leginkább: elhunytak szelleme; a 3. vers tartalmazza is a *jidd^{ec}óním méhá'árec* = földből jóslók pontosítást, egy olyan kifejezést, amit a 3Móz 20,27 (Szenségtörvény, közvetlen fogság utáni) halálbüntetéssel sújt. Bármennyire is elítélt praktikáról van szó, s bármennyire nem hinne nekik az európai ember: Saul és az éndóri asszony esete éppen azt írja le, hogy működött a praktika, hiszen az *'lóhím* = hatalmas szellem, Sámuel szelleme megjelenik, sőt valóban meg is mondja a jövődőt. A 2Kir 21,6 úgy tudja, hogy Manassé király is igénybe vette szolgáltatásukat – egy késő deuteronomisztikus szöveg ez, amely a királyt gyermekáldozattal is vá-

⁶ Csábító kapcsolat lenne az ősök istenként való tiszteletére utalni, ami mind a babiloni, mind a kánaáni vallásban dokumentált. Az ugariti istenek listájában szerepel *'il'ibu* – ami akkád írással *DINGIR-a-bi*, tehát az atya istenét jelenti. Héberül az *'ób* = *'áb* hangzováltáshoz jó párhuzamot nyújt Jób neve (*'ijjób* = *ajjabu*). Csakhogy itt nagy különbség az, ha Saul nem Kís szellemét idézi meg, hanem Sámuelét – szó sincs tehát az elhunyt apa istenként való tiszteletéről! Jobb tehát átlagos halottidézésre gondolnunk, amit (ahogy látni is fogjuk) az Ószövetség egyébként sehol nem ismert el, hanem mindig is tiltott. Lásd döntésünkhöz: R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 66. – Ezzel szemben J. Tropper kitart amellett, hogy az *'ób*-kultusz eredetileg ugyan az ősök tiszteletét jelentette, ám ez már az Ószövetségben tiltott dolog volt. Lásd a „Spirit of the Dead” címszót in: K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, 1528-1529.

dolja. A mondandónk szempontjából az a fontos, hogy az 1Sám 28 fejezet szerint valóban lehet szellemet idézni, s működő technikáról van szó – ámde éppen ehhez a technikához folyamodni tiltott dolog Izraelben. Nyilván azt akarja ábrázolni a szöveg, hogy Saul mennyire meghasonlott önmagával, saját hitével és vallásos gyakorlatával, hiszen korábban ő maga is elítélte azt, amit most tett. Igaz ugyan, hogy az 1Sám 28 sem korai, hanem inkább késői szöveg!

3) A 2Kir 21,6 már idézett szövege tartalmazza az *‘ónén* szót. Nyilván valamilyen varázslásról van szó, de a jelentés bizonytalan. Talán annyi biztos, hogy nem az *‘ánán* = felhő szavunkkal áll rokonságban, hanem valami enyhe, zizegő hang kiadását utánzó szót láthatunk eredetüül.⁷ A Bír 9,27 egy fához köti a varázslást: az ÚF a „Jóslás Tölgye” (*‘élón m^{ec}ón^aním*) felől jön egy csapat – mi pedig tudjuk, hogy hosszú évszázadokig megmaradt a Sikem melletti nagy tölgyfa numinózus tradíciója; még Sikem arab neve (*tell baláta*) is ezt őrzi. Az bizonyos, hogy ezt a zizegő, mormogó varázslást, esetleg jövendőmondást szintén elítéli mind a deuteronomiumi, mind pedig a papi törvény (5Móz 18,10; 3Móz 19,26). Viszont egy Kr.e. 8. századi előfordulás dokumentálja, hogy ilyen létezett. Az Ézs 2,6 megértemli, hogy idézzük: „Eltaszítottad népedet, Jákób házát, mert tele vannak keleti szokásokkal, jelmagyarázókkal, mint a filiszteusok.” Nos, nincs tudomásunk arról, hogy a filiszteusok körében több varázsló lett volna, mint bárhol másutt az ókori Keleten; igaz ugyan, hogy ismeretünk igen töredékes ebből az időből. Mindenesetre ez az egyetlen hely, ahol indokolja a próféta, hogy miért illegitim kultusz a jövendőlés, varázslás: idegen gyakorlat, Izraelnek pedig egyedül Istenben kell bízni! A következő vers, Ézs 2,7 kifejezetten azt mondja, hogy se gazdagságban, se katonai erőben nem szabad bízni – és persze transzcendentális praktikákban sem. A hit prófétája elítéli tehát ezt a szokást, bár

⁷ Talán nem túl nagy merészség, ha a szubjektivizmus vádját is fölállalva gyanítjuk, hogy az arab etimológia a legvalószínűbb: *ganna* = zúgni, zümmögni (rovarról, de emberről is). Változatlanul kérdés azonban, hogy az 1Móz 9,14-ben, amikor a szivárvány megjelenik az égbolton, az *‘ánan* ige piélje mennyiben rokon a mi igénkkel, ami természetesen nem piélt, hanem pólélt képez. Azért nehéz eldönteni, mert az 1Móz 9,14 szóhasználatában ebben a formában és értelemben hapax!

tudjuk, hogy a hit hangsúlyozásával Ézsaiás eléggé egyedül álló a próféták között!

4) Ezzel szemben úgy tűnik, Ézsaiásnál is pozitív személy a *qószém*, hiszen együtt szerepel a varázslóval az Ézs 3,2-ben, s ismét olyan személyről beszélhetünk, aki a felső tízezer tagja – őket távolítja el Izraelből Isten a nép büntetéseként. Itt a jelentés már világosabb, s úgy tűnik, nem is szóbeli varázslásról van szó, hanem inkább sorsvetésről, így áttekintésünknek inkább csak a perifériáján jelenik meg. Ilyen értelemben használatos a Péld 16,10-ben a *qeszem* a *mispát* = ítélettel párhuzamban.⁸ Érdekes szóhasználat mindazáltal a 4Móz 22,7 – itt a „varázslás díja” a helyes fordítás, és itt nyilván szóban kell Bálámnak megátkoznia Izraelt.⁹ Valószínű, hogy általános értelemben is használták a *qószém* szót, hiszen az Ézs 44,25-ben arról beszél Deutero-Ézsaiás, hogy Isten a varázslókat bolondokká teszi, s itt általában a babiloni varázslókról beszél, anélkül, hogy pontosítaná: milyen praktikákkal végzik munkájukat? Legjobb talán azt feltételeznünk, hogy a *qeszem* általánosságban jelöli meg a jövőmondást, s magának a mediumnak a kérdésében nyitott, s tág spektrumú jelentéssel bír.

5) Utoljára említem azt a szót, ami talán a legvilágosabb: a *kásaf* pi. egyértelműen akkád jövevényszó. A *kussupu* varázslást jelent, s ennek megfelelően például a Dán 2,2-ben a babiloni varázslókat jelenti, de a 2Móz 7,11-ben az egyiptomi varázslókat, akik megpróbálják – részleges sikerrel – utánozni Mózes csodáit.¹⁰ Szintén idegen

⁸ M. V. Fox, *Proverbs 10–31*, New Haven/London: Yale University Press, 2009, a 615. lapon meg is jegyzi, hogy a *qeszem* szót itt nem szabad szó szerint érteni, hiszen egyebütt illegitim kultuszra utal. Persze, azt minden további nélkül feltételezhetjük, hogy a Péld 16,10 egy korábbi szóhasználatot őrzött meg, hiszen a bölcs mondások meglehetősen szívesen ellenállnak az időnek.

⁹ Így dönt B. A. Levine is: *Numbers 21–36*, New York et al.: Doubleday, 2000, 150–151. lap, jóllehet megjegyzi, hogy némelyek a jóslás eszközt értik rajta. Szerinte viszont aligha gondolható, hogy egy professzionális jósnak ne saját eszközei lettek volna.

¹⁰ K. Koch, *Daniel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994, 143. lapon úgy gondolja, hogy a Dán 2,2-ben szereplő *m^ckass^cfím* az exodusz tipológiájaként került a szövegbe. Annyi bizonyos, hogy e helyütt egyáltalán nem valamilyen dehonesztáló dolgot akar említeni a szerző, hanem egyszerűen a szó megválasztásával is jelzi, hogy idegen emberekről és idegen gyakorlatról van szó.

praktikákra utal a 2Kir 9,22: Jezábelt vádolja varázslással Jéhú. Nem csak idegen varázslókat jelenthet azonban ez a szó, hiszen Jeremiás is a hamis orákulumtól félt az izraeli királyt és népet – a Jer 27,9-ben a *nábí*, a *qószém*, a *hⁿlómót*, az *ónén*, és a *kassáf* egymás mellett szerepel, s világos, hogy nem idegenekre, hanem izraeliekre vonatkozik. Jeremiás szövege meglehetősen deuteronomisztikus színezetű, s rokonságot mutat az 5Móz 18,10 már említett szakaszával, ahol a többi illegitim gyakorlattal együtt elítélésben részesül a *kesef* is. Magának a varázslási folyamatnak a mikéntje és hogyanja nem világos; már-már úgy tűnik, csúfszóvá vált ez a szakkifejezés!

Áttekintésünk nagyon rövid volt, s kizárólag a nyelvi jelenségekre koncentrált, jóllehet érdekes lett volna a tevékenységek mögött meghúzódó nézeteket is felkutatni. Számunkra azonban inkább más kérdés válik érdekessé: miért kellett elítélni ezeket a vallási praktikákat? A tevékenység maga sokszor még a későbbi zsidóságban is visszatért, de ott már elhatárolódik minden héber szöveg attól, hogy varázsláshoz folyamodna cselekvője. Viszont ha egy istenítélet történik az *'úrím* és *tummím* által, az miben különbözik, mondjuk, egy *qószém* sorsvetésétől?¹¹ Köztudott, hogy ha más módon nem tudták eldönteni, hogy vétkes-e egy vádlott, akkor a papi *hósen*ben tartott eszközök révén – hogy így mondjuk, vallásfenomenológiai nyelvezettel – mantikus módon hozták meg a döntést. Ami pedig a jövőmondást illeti: ha a pap az *'éfód* révén kérdezi meg Isten akaratát a jövő felől¹², akkor az, miben különbözik a jóskok tevékenységétől? Úgy tűnik azonban, a két említett példa kivételként élt tovább, s a cselekvő személy mindig kizárólag pap (esetleg maga a főpap) lehetett – ilyen te-

¹¹ Már G. von Rad is „Losorakel”-nek fordítja e két szót, s úgy véli, ezek a papi tekintély megtestesítői – egyfajta insigniumként is értelmezhetők: akinél van az *'úrím* és *tummím* eszköze, az a pap. Lásd G. von Rad, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 147-148.

¹² Az *'éfód* a 2Móz 28 szerint az áronita papok öltözetének része; igaz, nem áronita papsággal kapcsolatban is történik említés róla. (pl. Éli családja esetében 1Sám 14,3). Hogy jövőmondásra használták, lásd 1Sám 23,9: Dávid Ebjártártól az *'éfód* segítségével tudakolja meg a jövőt. Természetesen Isten jelenti meg a jövőt az *'éfód* által – de akkor is mantikus jövőmondásról van szó!

vékenységgel foglalkozó személy azonban nem maradhatott meg Izraelben. Miért?

A) Az első lehetséges magyarázatot már említettük az Ézs 2 által: idegen befolyástól való óvás, ha tiltjuk azokat a szóbeli praktikákat, amelyek az emberek tetteit döntő módon befolyásolják. A deuteronomiumi reform nyilván ezt az érvet is ismerte, hiszen a híres 5Móz 18,9-14 felsorolja az összes fent említett kifejezést: *qószém*, *m^{ec}ónén*, *m^enahés*, *'ób*, *jidd^{ec}óní* (és ezekhez hozzá is fűzi magyarázatul: *dórés 'el hammétím*). Az érvelés szerint ez azoknak a népeknek a szokása, akiké korábban az a föld volt, amelyet Isten Izraelnek adott – az ő szokásukat nem szabad átvenni. Az 5Móz 13 azonban a tényleges érvet kellőképpen elibénk tárja: Isten kizárólagosságát, szuverenitását sérti, ha valaki valamilyen varázslót követ.¹³ Meghökkentő módon még a legszűkebb családi körre is vonatkozik a tilalom, s ha valakinek testvére, fia, leánya, felesége, esetleg jó barátja akarja e praktikák által idegen istenekhez csábítani Izrael, akkor sem szabad kímélni az illetőt: halálbüntetés jár már csak a kísérletért is. Úgy tűnik, a Deuteronomium az egyetlen Isten tiszteletét összekapcsolta az istentisztelet egyetlen módjának előírásával, s nyilván az állhatott a háttérben, hogy ha nem tudjuk ellenőrizni a transzcendens kommunikáció

¹³ Itt most talán figyelmen kívül is hagyhatjuk, amit T. Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 281-293. lapjain hangsúlyoz, hogy ti. a fejezetet glosszák is tarkítják. A mondanivaló már a 12. fejezettől kezdve világos: az idegen istenek kultuszhelyeit el kell pusztítani, s bár az idegen istenségeknek megvan a maguk kisugárzása, csábításuknak nem szabad engedni.

A rétegek irodalomkritikai analíziséhez vö. E. Otto, *Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1999, 34-57. Szerinte az alapszöveg a 13,2a.3aßbα.4a.6a.7bα.9abß.10aa volt – de afelől nem lehet kétség, hogy a szöveg háttérében az Aszerhaddón-féle vazallusi szövetségekötés állt (*adê*-szerződés): ahogy az idegen király tisztelete lázadás az asszír nagykirály ellen – és nyilván azonnal halállal kell megtorolni – úgy az idegen isten követésére csábítás és lázadás Isten ellen. Ezen a háttéren érthető az 5Móz 13 szokatlanul erőteljes hangvétele, ami egyébként a Deuteronomium teológiai mondanivalójával – európai szemmel nézve – nehezen egyeztethető össze, hiszen a Deuteronomium egyébként Isten szeretetére és kegyelmére épít.

módját, akkor a tartalom is eltérhet attól, ami fontos a törvény számára: az egyetlen Isten tiszteletét.

B) A deuteronomiumi tiltás másik motivációja: a prófécia szembeállítás a mantikus praktikákkal. Az 5Móz 18,15-19 határozottan ígéri, hogy Isten fog prófétát állítani mindig, s a próféták prototípusa az, ahogy Mózeset adta a Hóreb hegyén Isten.¹⁴ Mózeset ugyan nem nevezi néven ez a szakasz, mint ahogy a Hós 12 sem, ahol a tudomásunk szerint legrégibb említése történik Mózesnek, de csak „prófétának” nevezve.¹⁵ A lényeg: transzcendens kommunikáció csak próféta által történhet, aki viszont nem csak elmondta Isten akaratát a népnek, hanem vezette is a népet – tehát a kivonulás és a pusztai vándorlás során történt vezetés is prototípusa annak, ahogy a történelem viszontagságai között Izrael vándorol. Érdekes az az érvelés, hogy az igaz próféta jövődölése valóra válik; ezen eldöntheti mindenki, aki hallja őt, hogy igazi próféta-e. Azért érdekes, mert az 5Móz 13 éppen azzal érvelt, hogy amennyiben valaki csodás jelet tesz, s még az valóra is válik – nos, ha idegen istenek tiszteletére buzdított vele, akkor is meg kell ölni! Hogy úgy mondjuk: nem siker-orientáció áll az igaz próféta mibenlétének megítélésére, az 5Móz 18 inkább egyfajta ígéretként érthető, ti. hogy az igaz próféta által hirdetett ígék ténylegesen meg is fognak történni. Valami más dönti el, ki az igaz próféta!

C) Az nyilvánvaló, hogy a különböző vallási tevékenységek között a Deuteronomium számára a prófétaság kiemelkedő fontosságú,

¹⁴ M. G. Kline, *Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans már 1963-ban hangsúlyozta (101. lap) egyrészt, hogy a prófétai hivatal definiálása az 5Móz 18 szerint nem csak individuális, hanem kollektív vetülettel is rendelkezik: egyrészt Mózeshez mérjük a többi prófétát is, másrészt pedig a prófétának vezetnie is kell a népet. Másrészt pedig a kánaáni jóskok és jövődömondók elleni polémia félreismerhetetlen.

¹⁵ Ez még akkor is igaz, ha M. Schott érvelését elfogadjuk: *Die Jakobpassagen in Hosea 12, ZThK 112* (2015), 1-26, aki szerint a Jákóbról szóló megjegyzések későbbiek a Hós 12. fejezetében. Kételyeit mindenesetre nehezen tudjuk elfogadni: ugyan mi értelme lett volna egy későbbi stádiumban negatív fényben feltüntetni Izrael ősatyját? Ennek csak abban az összefüggésben van értelme, hogy nem a két személy (Jákób és Mózes), hanem a két eredet-történet (tehát a mezopotámiai, ill. egyiptomi eredet) konkurál egymással.

mintegy meghatározója Izrael történetének és vallásos életének is. Más transzcendentális kommunikáció nem is létezhet, csak a próféta-ság! Viszont ez esetben a Deuteronomium újra definiálja a próféta-ság fogalmát is. Ugyan a próféta próféciája mindig valóra válik (és ez esetben a sikertelenség nyilván mutatja, ha egy próféta nem volt igazi próféta), mégis a kritérium nem az, hogy bekövetkezett-e a próféta által megjövendölt tény. Az 1Kir 13 esetében nyilván arról van szó, hogy az „Isten embere” (nem is nevezi prófétának a szöveg) ugyan valóban korrektül hirdette meg Isten ígését a bételi oltár pusztulásáról, de azzal, hogy elfogadta az „öreg próféta” által felkínált vendégbarátságot, megszegte názír-fogadalmát; nem a törvény szerint élt!¹⁶ A helyzetet kissé bonyolítja, hogy az „öreg prófétát” viszont prófétának nevezi a szöveg – de itt nyilván hangsúlyos az „öreg” szó is: a korábbi gyakorlat szerint prófétának tartott személyről van szó, aki csak inspirációjára hivatkozik. Ezúttal azonban csak az lehet próféta, aki törvény szerint él – még akkor is, ha egyébként az általa meghirdetett ige valósággá válik! A próféta-ság a törvény alá van rendelve – egyáltalán nem véletlen, hogy a deuteronomiumi ihletésű szövegek Mózeset hol prófétának nevezik, hol pedig a törvénnyel hozzák kapcsolatba: ő a *prophetes sui generis*!¹⁷

Nehéz következtetéseket levonni egy ókori szöveg mai tanulságaként! Az bizonyos, hogy Európában a szólásszabadság hangsúlyozása bizonyos eltérésekhez vezetett az elmúlt évtizedekben: szabad volt először csak antiszemita dolgokat mondani, de hamar lett ebből gyilkosság. S az is világos, hogy mára sokszor ennek ellentétjét

¹⁶ W. Brueggemann magyarázatában azt hangsúlyozza, hogy a szakasz az engedetlenség–büntetés modelljével dolgozik. Nyilván nem csak a királyt, hanem magát „Isten emberét” is eléri a büntetés, ha nem követi a törvényt! Érdekes észrevétel, hogy a szöveg sehol nem mondja, hogy az „öreg próféta” ténylegesen יהוה prófétája lenne – csak annyit mond, hogy kijelentést kapott egy angyaltól. Összességében „a human ploy triggers Yahwistic engagement” – lásd W. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, Macon: Smyth & Helwys, 2000, 170–171. Az természetesen nyilvánvaló, hogy az 1Kir 13–14. fejezeteknek elég erős polémiaja van az északi királysággal szemben. Nincs kizárva, hogy ebbe még az északi próféta-ság is beletartozik!

¹⁷ Mózes prófétai ábrázolásáról lásd összefoglalómat: Karasszon István, *Az Ószövetség teológiai üzenete*, Budapest: KRE/L'Harmattan, 2021, 66–67.

láthatjuk: megdöbbenő, hogy 2021 végére már az is rasszizmusnak számít, ha valaki karácsonyról beszél! A legriasztóbb az, hogy a két véglét szépen megtalálható egyidejűleg: egy futballmeccsen már hahogni se szabad, mert a FIFA, vagy az UEFA büntet rasszizmusért, de a parlamentben ordítani és trágár szavakat használni szabad. Ideje lenne a kontrollált, reflektált szóhasználat mellett szót emelni! Nyilván a beszédnek is valamilyen regulákat kell követnie, de ezekről még nem folyik elvi párbeszéd, csak homályos sloganek szintjén vagyunk. Egy mondatban szabadjon mégis kísérletet tenni ilyen szabályokra: ha valaki olyan módon juttatja bárminemű mondanivalóját kifejezésre, hogy eközben vagy a szavak mögött meghúzódó érzelmeikkel, vagy a szavakkal kifejezett társadalmi erőszakkal, megalázással vagy leuralással operál, úgy a kritika jogos. Ez azonban a mindenkori társadalom, a nyelv használói számára meglehetősen világos szabályoknak megfelelően történik; ellenkező esetben azonban egész nyilvánvalóan cenzúráról, a vélemény és beszéd szabadságának korlátozásáról van szó.