
Isten haragja The wrath of god

Karasszon István¹

Beérkezett/Received: 2025.03.31.

Lektorálva/Reviewed: 2025.04.25 / 2025.05.11.

Elfogadva/Accepted: 2025.05.20.

DOI: 10.36007/teofor2025.1.005-017

Abstract: The study tackles the issue of the anger of God as is spoken of in 2Kings 3. The war of Israelite kings against Mesha, king of Moab, is mentioned in the inscription of the Moabite king also, with the exception of the participation of the king of Edom which occurs in the biblical narrative. Since the inscription of Mesha refers to the anger of Chemos, God of Moab, there is a good basis of comparison of the concept of the perception of transcendence. The study concludes that the anger of God in Israel was a communicative tool: the biblical narrative expresses by this way that the behaviour of the people of God was incorrect. In the Moabite inscription it is rather the expression of a historical fact: the foreign yoke meant simply the anger of Chemosh.

Keywords: anger, grace, Israel, Moab, Mesha, Chemosh

A nemrégiben elhunyt nagy 20. századi tudós, Jürgen Moltmann (1926–2024) egyik jelentős teológiai üzenete az volt, hogy a filozofikus Isten-képtől el kell távolodnunk, s az apatikus Isten bibliátlan tanítását el kell vetnünk, mert az nem felel meg a keresztyén hit tar-

¹ Prof. ThDr. KARASSZON István, PhD.; Selye János Egyetem Református Teológiai Kara Ó- és Újszövetségi Tudományok Tanszéke; karasszoni@ujs.sk

talmának. Valóban, ha „Isten szeretet” (1Ján 4,8), akkor aligha alakíthatunk ki egy olyan Isten-képet, amely szerint egy érzéketlen, az immanens világ fölött trónoló és az evilági dolgokban teljesen érdektelen személyről szól. Moltmann teológiáját a velünk együtt szenvedő Istenre alapozza² – nem vitás, hogy ebben széles bibliai alapokra építhet! A minket szerető Isten együtt szenved a bűnös emberrel, s ez látható a passió-történetben a legjobban.

Világos azonban, hogy ha Isten személyétől az érzelmeket sem vonatkoztatjuk el, akkor nem csak a szeretet, hanem a harag is szóhoz kell jusson. Ez azonban a korabeli teológiában kevésbé jut érvényre, jóllehet bibliai alapja ennek is bőségesen lenne! A hallgatás oka mindazáltal érthető: a keresztyén teológia Krisztus kereszthalálában összegzi mindazt a büntetést, ami a bűn zsoldja, tehát ami Isten haragjának következménye lenne: a nekünk tulajdonított igazság után lehet ugyan még beszélni Isten haragjáról, de annak következményét semmissé tette számunkra Isten Fiának helyettes elégtétele. – Másik oka is van, hogy nem szeretünk hosszan beszélni Isten haragjáról: a zsidó–keresztyén tradíció meglehetősen egyedülálló abban, hogy Isten alapvető tulajdonságáról beszél, és pedig úgy, hogy Isten lényege az irgalom és a könyörület (az Iszlám nyilván átvette, bár elég gyakran nem alkalmazza ezt a tanítást). Pontosítsunk: az istenség irgalmáról más vallások is tudnak; de nem abban a formában, hogy ez lenne az illető isten alaptulajdonsága, inkább csak egyes esetekben nyilvánul meg így az istenség.³ Ezzel szemben Isten így jelenti ki magát Mózesnek a Sínai-hegyen: „Az ÚR, az ÚR irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy!” (2Móz

² Legvilágosabban talán lásd J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1972 c. könyvét.

³ Már korábban megpróbáltam kimutatni, hogy az Ároni áldás az ókori keleti szófordulatokat alkalmazza Isten kegyelmének kifejezésére: gyakorlatilag ezekből köt szép, költői csokrot. Lásd: Tekintély vagy erőszak? Az ároni áldás és Ketef Hinnóm, in: Karasszon István, *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest: KRE/L'Harmattan, 2020, 21–32.

34,6).⁴ A *rahúm* és *hannún* mellett igaz ugyan, hogy Isten ’él *qanná* is – a „féltőn szerető” ugyan finom fordítás, lehetne „féltékeny” is a Tízparancsolat szövegében (2Móz 20,5). Ez utóbbi kijelentés nyilván a radikális monteizmusra utal: Isten igaz tisztelete nem tűri el, hogy más istent, vagy akár csak istenpótlékot imádjunk! Ám ugyanez a parancsolat szól az ezerízíg tartó (=örök) kegyelemről is (2Móz 20,6), tehát a hűtlenség megbüntetése és az irgalom gyakorlása messze nincs egyensúlyban: a *heszed* (fordíthatjuk ezt irgalomnak, szeretetnek, hűségnek is⁵) túlrad!

Világos, hogy a fény csak akkor érzékelhető igazán, ha ott van mögötte az árnyék is! Szólnunk kell Isten haragjáról tehát, s az alábbiak ennek csupán vékony szeletére vállalkoznak. Abban a szerencsés

⁴ A legszebb tanulmány e teológiai kijelentéshez: H. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr”, in: uő., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, FAT 33, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 3–19.

⁵ A *heszed* visszaadása modern európai nyelven meglehetősen nehéz: absztrakt fogalomról van szó, ami erősen kötődik a sémi kultúrához. Emberekre történő alkalmazása esetén olyan interperszonális kapcsolatra (s főként: cselekvésekre) kell gondolnunk, amelyek a korrekt viszonyuláson túlmutatnak, s a másik fél javát szolgálják. Ugyanakkor főként az **met* szóval együtt történő használata az ilyen kapcsolat, viszonyulás tartósságára is utal. Gyakorlatilag a fenti fordítási javaslataink nem csupán annyit jelentenek, hogy válogathatunk a stílárisan megfelelő magyar szó között, hanem mindegyiknek együttesen is kifejezésre kellene jutnia.

Istenre alkalmazva az egyik legfontosabb teológiai fogalom a *heszed*. Kifejezi Isten *condescendentiáját*, irgalmas aláhajlását az emberhez, megmentő és megváltó szándékát, tetteit – s örökké tart *heszed*-je (Zsolt 136). Nem csoda, hogy a deuteronomiumi szövetség-teológiában is központi szerepe van e fogalomnak.

Természetesen több tanulmány is foglalkozik a jelentéstani vizsgálattal. Klasszikusnak számít N. Glueck könyve: *Das Wort heszed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise*, BZAW 47, Berlin: A. Töpelmann, 1961. Tanárom, H.-J. Stoebe doktori disszertációját foglalta össze a *THAT I*, 600–621. hasábjain (1971). Újabban lásd Kathrine D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Enquiry*, HSM 17, Missoula: Scholars Press, 1971. Lexikográfiaiilag tökéletes G. R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOTS 157, Sheffield: Academic Press, 1993.

helyzetben vagyunk, hogy van összehasonlítási alapunk korabeli fennmaradt feliratból, így az Ószövetség elképzelését Isten haragjáról tudjuk mivel összehasonlítani – így a kezdetekhez juthatunk vissza. Mésa móábi király ui. nem csak az Ószövetségben szerepel; bibliatudósok körében híres az a felirat, amit még a 19. században találtak meg, s tudtunkra adja, hogy Mésa mennyire büszke volt arra, hogy lerázta magáról Izrael igáját. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a szöveget közli magyarul Hodossy-Takács Előd és Egeresi László Sándor is⁶, így magával a felirattal nem kell foglalkoznunk. Az említett szerzők utalnak arra, hogy mivel maga a bazalt sztélé megsemmisült 1869-ben, így csak egy másolat alapján tudunk dolgozni, amit a francia konzul, S. Clairmont-Ganneau készíttetett, s újabban bizony kételyek merültek fel bizonyos részletek olvasásánál. Az általunk idézett részt azonban mindez nem érinti. A felirat 5. sora szerint:

mlk jszr'l wj'nw 't m'b jmn rbn kj j'np kms b'rch

„(Omri) Izrael királya elnyomta Móábot hosszú ideig, mert Kemós haragudott országára.”

Természetesen érdekes, hogy egy Biblián kívüli irat megerősíti az Ószövetség állítását, miszerint hosszú ideig képes volt Izrael a szomszédos Móáb vazallusi státuszban tartására, de arról is beszámol a Biblia, hogy Kr.e. 800 körül Mésa vezetésével Móáb képes volt visszanyerni önállóságát. Meglepő, hogy a Bibliában oly kevésbé hangsúlyozott Omri neve elő is fordul a feliratban – úgy tűnik, jelentős uralkodó lehetett az északi királyság dinasztia alapító királya, ha az asszír források mellett a korabeli szomszéd is megemlékezik róla! Mindez, amint mondtuk, érdekes; forduljunk azonban Mésa szóhasználata felé: azt az időt, amikor izraeli iga alatt élt Móáb, Mésa úgy adja vissza, hogy Kemós – a móábiak nemzeti istene – *haragudott* a földjére/országára. Kemós haragja tehát abban nyilvánult meg, hogy idegenek kezére adta az országot. A szófordulat tökéletesen tükrözi az ókori

⁶ Hodossy-Takács Előd, *Móáb*, Kréné 9, Budapest: L'Harmattan, 2008, 123 sköv, ill. Egeresi László Sándor, A Mésa-sztélé, in: *Isten háza küszöbén. Tanulmányok a Bibliamúzeum állandó kiállításához*, Budapest: Bibliamúzeum, é.n. (2015), 64 sköv lapjain.

keleti képzetet az istenség és a történelem kapcsán: először is az istenség egy területtel, egy országgal áll kapcsolatban, tehát Móábban Kemós az úr; Edómban éppúgy lehet Kósz. Izraelben azonban más volt a helyzet, hiszen JHWH nem Izrael országának az Istene, hanem Izrael népének! Az ország pedig nem más, mint JHWH ajándéka népe számára, amit még az ősatyáknak ígért meg Isten – a szemléleti különbség szembeötlő.

Mindettől függetlenül Isten haragjáról tud a móábi felirat is. A kép viszonylag egyszerűnek tűnik: az istenség haragja kifejezi a történelem viszontagságait: ha az istenség jóindulatú, az szabadságot, építkezést és jólétet hoz, viszont ha haragszik, az szegénységet és szolgaságot jelent az ország lakosai számára. Hogy közben az ország lakosai hogyan viselkednek, az a feliratban nem jut szóhoz. Itt viszont radikális az eltérés az Ószövetségben található értelmezéshez képest. Az Ószövetség úgy tudja, hogy a történelmi viszontagságok ugyan Isten haragját, sőt büntetését jelentik – mindez azonban összefügg azzal, hogy mennyire volt hűséges Istenhez Izrael királya és népe. A próféták működése úgy áll előttünk a Héber Bibliában, mint óriási figyelmeztetés: még elkerülhető a büntetés, ha Izrael megtér Istenhez!⁷ Talán legszebben ez a Jer 26 fejezetében látható, ahol Jeremiást bűnbánatra hívó igehirdetése miatt meg akarják ölni a „papok és próféták”, de sokan kiállnak mellette az „ország vénei közül”. Mintegy történeti analógiaként utalnak arra, hogy durván száz évvel korábban már Mikeás is hasonló dolgokat hirdetett, de Ezékiás király nem ölette meg őt.⁸ Nem; azért nem, „mert félték az Urat, és esedeztek az Úrhoz. Az Úr pedig megbánta, hogy veszedelemmel fenyegette őket.” (Jer 26,19) Kulcsszavak fordulnak itt elő: *járé* = félni Istent az

⁷ Legszebben talán a Jer 26,3 fogalmazza meg ezt. Lásd itt J. R. Lundbom magyarázatát (*Jeremiah 21–36*, New York et al.: The Anchor Bible, 2004, 287): „Yahweh made it clear that if the people repented of evil, it would be a corresponding change in his plans to do evil”.

⁸ J. C. de Moor kommentálása rövid, de frappáns: aligha képzelhető el, hogy a teljes Mikeás-tekeret ismerték volna már ekkor az említett vének, inkább az a valószínű, hogy fejből idézték ezt az esetet száz évvel később. Mikeás próféciája ennyire megragadt a hallgatóság emlékezetében! Lásd J. C. de Moor, *Micah*, Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2020, 41.

ember részéről, ill. Isten részéről: *wajjinnáhem* = megbánta, megváltoztatta szándékát.⁹ – Rövid összefoglalásként csak annyit jegyezzünk most meg, hogy a történelem értelmezése az Ószövetségben lényegesen komplexebb, mint Mésa fölíratában: Mésa esetében az istenség haragja (vagy jótetszése) dönti el, hogy az ország sorsa rosszra, vagy jóra fordul. Az ember önmaga jószerivel kiszolgáltatottan várja, hogy hogyan dönt az istenség; egyetlen lehetősége, hogy áldozattal, esetleg könyörgéssel megpróbálja az istenséget jobb belátásra bírni. Ezzel szemben az ószövetségi kép egészen más, hiszen Isten döntése egy kommunikáció, egy interakció összefüggésében áll: ha elhanyaglik Izrael Istentől, úgy Isten haragját és büntetését váltja ki; ám ebben az esetben is fennáll a bűnbánat és az Istenhez fordulás lehetősége. Ez a gondolat legtisztábban a papi történetírásban jelentkezik, hiszen az „örök szövetség” (*b^erít ^cólám*) eleve számol¹⁰ azzal, hogy az ember bűnbe esik, de a megtérés lehetősége mindig fennmarad. A papi író (Kr.e. 5. század) tökéletességre viszi, ami már a deuteronomiumi teológiában (Kr.e. 7. század) jelen volt: Isten irgalma örök!

Ismételten szerencsésnek mondhatjuk magunkat: Móáb önállósága bibliai elbeszélésben is jelentkezik, ami szinte öngától kínálja fel

⁹ A megfogalmazás talán sok tradicionális hívő számára meghökkentő: túl emberinek tűnik, hogy Isten meggondolja magát, ill. megbánja korábbi szándékát. J.-D. Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HBS 61, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008, 288. lapján azonban nagyon frappánsan fogalmaz (és ebben kapcsolódik Jörg Jeremias korábbi tanulmányához: *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Biblisch-theologische Studien 31, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997): nem egyszerűen arról van szó, hogy Istent érzelmileg ilyen könnyen meg lehetne változtatni, hanem az egész népnek teljes fordulatot kell vennie, hogy Isten büntetését elfordítsa a néptől.

¹⁰ A kifejezés jelen van az 1Móz 9,16 versében, az özönvíz-történet papi lezáró részében, amikor Isten a szivárvány jelével ígéri, hogy nem pusztítja el többé a földet – jöllehet az előzőekben nyilvánvalóvá vált, hogy az egész föld megromlott, s méltó a büntetésre, pusztulásra. Hangsúlyoznunk kell, hogy a szövetség-teológiájának ezen mozzanata a deuteronomisztikus felfogásnál is radikálisabb nézetet képvisel, hiszen ott a szövetség szintén kegyelmi szövetség, de fennállásának feltétele van: a szövetség törvényeinek megtartása.

magát az összehasonlításra. A különbség feltűnő; nem csak azért, mert az elnyomó és az elnyomott szempontjai nyilván különböznek egymástól, hanem (és elsősorban) azért, mert a 2Kir 3 szövege meglehetősen vitatott és összetett irodalmi elbeszélés, aminek jóval több mondanivalója van annál, mint hogy egyszerűen egy történetet mondjon el.¹¹ A hadjárat leírása eleve többet tartalmaz annál, mint amit elvárnánk a meglévő ismereteink alapján: Jórám, Aháb utóda¹² nem csak megpróbálja visszafoglalni az elszakadt területet Mésától, hanem még szövetkezik is, először Jósáfát júdai királyt nyeri meg ügyének, majd pedig ketten együtt Edóm királyával kiegészülve vonulnak Móáb ellen – feltételezhetőleg déli irányból. Hogy eközben a sereg bajba jut, mert a vízhiány fenyegeti a hadjárat sikerét, ismét új információ, de jól elképzelhető az ókori keleti viszonyokat ismerve. Ekkor jelentkezik a prófétai közbeavatkozás: a vízhiánytól Elizeus menti meg az egyesült sereget, vizet támaszt, s a hadjárat folytatódhat, amelynek során Izráel megveri Móábot. Mésa ugyan vereséget szenved, mégis az utolsó pillanatban gyermekáldozattal menti meg önmagát: saját fiát áldozza fel, amitől az izraeliek elborzadnak, s visszafordulnak. Feltűnő viszont, hogy a hadjárat lezárásánál a próféta már nincs jelen...

Arra azonban mégsem gondolhatunk, hogy két történet lenne itt egybedolgozva! Ha valaki ugyanis az Elizeus-motívumra figyel a 2Kir 3 összefüggésében, akkor láthatja, hogy mennyire eltérő képet fest ez a fejezet a prófétáról, mint amit megszoktunk korábbi tev-

¹¹ Tökéletes a tudományos összegzés R. Gilmour, *Juxtaposition in the Elisha Cycle*, LHB 594, London et al.: Bloomsbury, 2014, 109.lapján: „The shifts between political and prophetic concerns in the story have led scholars to suggest that an originally political story was expanded to incorporate a prophetic legend about Elisha.”

¹² Talán némelyeket zavar, hogy Izrael és Júda együtt lép fel Móáb ellen, amiről Mésa nem is tud. A történészek azt feltételezik, hogy e korban Júda mintegy vazallusa lehetett Izraelnek, s így mindkét szöveg a szerző szemszögéből ítélve helyes lehet. Lásd M. Liverani, *Israel's History and the History of Israel*, London/Oakville: Equinox, 2005, 113: „In this outline of regional hegemony, while Israel could aspire a prominent role, it is clear that the tiny kingdom of Judah was nothing but a sort of Israelite vassal.”

kenysége során. A 2Kir 3,15 szerint a prófétának itt egy zenészre van szüksége ahhoz, hogy révületbe jusson, s ekkor kap kijelentést Istentől.¹³ Kétségkívül ismert jelenség ez az ókori keleten, csak Elizeus csodáit nem ilyen körülmények között tette egyebütt: a legrégebb prófétai legendák azt mutatják róla, hogy mindig valamilyen szükséghelyzetben nyújtott segítséget, azaz hogy közvetítette Isten segítő szándékát. A 2Kir 3,14-ben Elizeus Jósáfát személyére nézve vállalkozik a kért közbenjárásra, ami szintén meglepő, hiszen Elizeus nem déli próféta volt: miért jobb Jósáfát Jórámnál? Talán a déli hagyományozás kezét láthatjuk ebben a mozzanatban. A legerősebb érv viszont: Elizeust onnan ismerik, hogy „Illés kezére szokott vizet önteni” (2Kir 3,11). Magyarul: Elizeust azért hívják meg, mert Illés utóda – s tudjuk, hogy a két próféta kronológiai rendbe állítása nem a legrégebbi mozzanata a róluk szóló elbeszéléseknek, hanem csak szekunder módon hozták kapcsolatba őket oly módon, hogy Elizeust Illés tanítványának–utódjának mutatták be. S valóban: az a csoda, amit itt végrehajt, nagyban hasonlít a Karmel-hegyi istenítéltre, hiszen a szárazság közepette vizet fakaszt. Nem két önálló elbeszélés csúsztott hát egybe, hanem a prófétai elbeszélés maga is redakcionális.¹⁴

¹³ K. Bodner úgy magyarázza ezt a mozzanatot, hogy szerinte az elbeszélés egyrészt közelíteni akarta egymáshoz a két különböző prófétát: Illést és Elizeust, ugyanakkor azonban Elizeus önállóságát is hangsúlyozni kívánta. Elizeus nem egyszerűen Illés epigonja! Utal arra, hogy a zene és a prófétai révület másutt is szerepet játszik (pl. Saul esetében), de itt talán inkább retrográd mozzanat. Lásd: *Elisha's Profile in the Book of Kings*, Oxford: OUP, 2013, 64 sköv lapjait.

¹⁴ A kutatók egyértelmű jelét látják az Illés–Elizeus ciklusok egymáshoz közelítésének abban is, hogy Elizeus is izraeli (sőt nem csak izraeli) királyokkal áll kapcsolatban. Míg Illés egészen nyilvánvalóan kritizálta a király valláspolitikáját, s ezért főként Ahábbal, ill. Jezábellel került összetűzésbe, addig ez igen valószínűtlen az eredeti Elizeus-legendák kapcsán. Elizeus nyilván egy próféta-csoport élén állt, annak vezetője volt – szemben a magányos, és talán vándorló Illéssel –, s bár nem zárható ki, hogy a királlyal is találkozhatott, mégis nem ez volt rá a jellemző. Sokkal jellemzőbb pl. a 2Kir 2,23–24 meglehetősen sokkoló legendája: a csúfolódó fiatalok bűnhődése. Ebből az derül ki, hogy a prófétai csoport nem tartozott a kor társadalmának tiszteletet parancsoló rétegéhez: a fiatal fiúk büntetése úgy érthető, hogy a szegény, de szent emberek kicsúfolása nemtelen dolog, s az Isten büntetését vonja maga után.

Az így előállt kép mindenesetre zavarba ejtő. A 2Kir 3 diachron olvasása ugyanis azt az értelmet teszi lehetővé (sőt azt sugallja), hogy Mésa ugyan először vereséget szenved a három király koalíciójától, és reménytelen helyzetbe kerül. A reménytelen helyzetben azonban a végső megoldáshoz folyamodik: az emberáldozathoz, s fel is áldozza elsőszülöttét (*b^ekór*). Ez azonban annyira megdöbbeníti az ostromlót, hogy fel is hagynak a további támadással, s így Móáb és Mésa megmenekül; röviden: az a látszat keletkezik, hogy a móábi pogány áldozat sikeres volt, s a móábi király elérte, amit akart! Hangsúlyozzuk itt: erről Mésa felirata mit sem tud: ezt az izraeli forrás mondja számunkra. Jelen összefüggésünkben nyilván az a legérdekesebb, hogy éppen ezen a ponton hangzik el a számunkra érdekes szó: *waj^hí qecef gádól^c al-jiszrá^cél*, szó szerinti fordításban „nagy harag lett Izrael ellen” (2Kir 3,27). Ámde ez aligha érthető így egymagában: ki haragudott meg, és miért? Nem véletlen, ha a protestáns új fordítás megpróbál értelmezni: „nagy felháborodás támadt Izraelben”, ti. az emberáldozat miatt, és ezért hagyták ott Móábot. Ez az értelmezés azt feltételezi, hogy Izrael haragudott meg Móábra, vagy legalábbis az emberáldozatot bemutató Mésára; ez esetben persze az lenne a logikus, ha befejezik az ostromot, s a bűnöst megbüntetik! Azonban a *qecef az^c al* előljárással valószínűtlenné teszi, hogy Izrael haragját akarná mondani a szöveg, bárki (király vagy ország) ellen, inkább valakinek a haragját Izrael ellen. Némelyek még azt is feltételezik, hogy esetleg Kemós (a móábi istenség) haragját említené a szöveg; ez igen valószínűtlen, hiszen Kemós az egész fejezetben nem fordul elő. Sem a nyelvtan, sem a szótár nem igazán segít az értelem megtalálásában!

Ilyenkor keresünk máshol olyan pontot, ahol meg lehet kapaszkodni az értelem megtalálásában, s itt úgy tűnik, fenti irodalomkritikai megjegyzéseink segítenek. Arra kell emlékeztetnünk, hogy a hadi tudósítás és a prófétai elbeszélés csak szekunder módon lett egybekapcsolva, s talán akkor találhatjuk meg a szerző által szándékolt értelmet, ha eltekintünk Elizeus történetétől a 2Kir 3 egységében. Mit akar mondani itt Elizeus története? Nyilván azt, hogy egy hadjárat során a három király valamilyen bajba került, a prófétát hívták, aki először ugyan az északi királyok elleni kifogásának hangot ad, mégis

enged a kérésnek. Nem csak vizet fakaszt, hanem kifejezetten elhangzik szájából az ún. „átadási formula”, tehát hogy Isten a három király kezébe adja Móábot. S éppen az életet mentő víz az, ami Móábot félrevezeti: az „Edóm” felől jövő víz (jegyezzük meg: *’edóm* anynyit tesz, hogy vörös) piros színét vérnek tartják a móábiak, s azt gondolják, a már megvert ellenséget kizsákmányolhatják. Az izraeliek ezért tudták legyőzni a móábiakat. Jegyezzük meg: a prófétai elbeszélés csak *izraeli* közös hadjáratról tud, Edóm csak a vörös víz révén kerül az elbeszélésbe. Egy bizonyos: a prófétai beavatkozás *sikeres*, hiszen Móábot megverik.

Ha azonban eltekintünk a prófétai elbeszéléstől, akkor más a helyzet: a fejezet elejére kell visszautalnunk, ahol Jórám kiértékelését olvashatjuk.¹⁵ Ugyan valamivel jobb uralkodónak tekinti őt a Biblia, mint Ahábot, de alapjában véve mégis rossz a megítélése, hiszen „Jerroboám bűnéhez”, a hamis istenek tiszteléséhez ragaszkodott, s bűnbe vitte Izraelt. A büntetés már Aháb korában bekövetkezett: ez konkrét politikai formát öltött, amikor Móáb elszakadt Izraeltől. Jórám most ezt akarja visszamenőlegessé tenni a Jósáfáttal együtt tervezett hadjárat révén. A 2Kir 3,8–10 intermezzója, úgy tűnik, átvezetés az Elizeus-történethez, de utána rögtön olvashatjuk magát a csatát, amin úgy látszik, hogy az izraeliek az erősebbek, mégis valamilyen transzcendens erő beavatkozása megfordítja a hadi szerencsét. Ebben Mésa emberáldozata érthető mozzanat, de mi lehet az a harag, ami Izrael ellen fordul? – Nos, az összefüggés egyértelművé teszi, hogy ez csak JHWH haragja lehet: annak ellenére, hogy sikeres

¹⁵ Itt azért meg kell jegyeznünk, hogy a 2Kir 3,1 is csatlakozik, és függ a 2Kir 1,1-től. Ez óvatosságra int bennünket a hadjárat elbeszélésének datálásában is: felmerül a gyanú, hogy ez se korai keltezésű. Abban viszont bizonynyal igaza van R. Sauerwein vizsgálatának, hogy a 2Kir 3,9a („Elment tehát Izráel királya, Júda királya és Edóm királya”) szépen csatlakozik a 2Kir 3,20 verséhez („Történt másnap reggel, az ételáldozat idején, hogy egyszerre csak víz áradt Edóm felől...”) – ezzel a vízhiány okozta veszély, amit a próféta hárít el, teljesen kimaradna, de semmilyen törést nem okozna az elbeszélésben. – Lásd R. Sauerwein, *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*, BZAW 465, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, 41.

lehetne a hadjárat, a rossz uralkodóra „haragszik” Isten¹⁶, s ezért vissza kell fordulnia! A király negatív megítélése érvényre jut hadjárata sikertelenségében is. Ezt az összefüggést kendőzte el a redakció, az Elizeus-történet beiktatása a szövegbe.

Tanulmányunknak ezzel elérkeztünk a céljához. Mésa móábi király felirata, valamint a 2Kir 3 ugyanarról az eseményről számol be, legalábbis részben: Móáb Izraeltől történt elszakadásáról. Világos, hogy két teljesen különböző szempont szerint történik mindez: ami Móáb számára öröm és felszabadulás, az Izrael számára veszteség. Számunkra viszont az volt az érdekes, hogy mindkét szöveg beszél az istenség haragjáról¹⁷ – de mennyire másként! Mésa számára az izraeli iga azt jelentette, hogy Kemós (Móáb istene¹⁸) haragszik az országa-

¹⁶ S. L. McKenzie, *1 Könige 16 – 2 Könige 16*, Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 309. lap összegzi, hogy milyen magyarázatok voltak eddig Isten haragjára. Némelyek Kemós isten haragját föltételezik, másik JHWH haragját az emberáldozat miatt, s ismét mások valamilyen numinózus erőt látnak a harag okaként. McKenzie hangsúlyozza, hogy a diachron olvasat valóban szinte értelmezhetetlenül nehéz, de ha valaki a szöveg keletkezésére figyel, akkor világos értelemhez juthat – és ez csak azt jelentheti, hogy JHWH haragudott Izraelre, ill. Izrael királyára. A 310. lapon a kommentátor így ír: „Ein großer Zorn göttlichen Ursprungs verhinderte, dass es (=Israel) Kir-Heres eroberte und zwang es zur Rückkehr, weshalb Moab nicht mehr unter dem Joch Israels stand. Moabs erfolgreicher Aufstand war wohl ein Glücksfall – ein unerklärlicher ‘Akt höherer Gewalt’, durch den Israel ein Verlust beschert wurde, dessen es sich nicht schämen musste, und durch den Moab die Unabhängigkeit geschenkt wurde, die es nicht verdient hatte.”

¹⁷ Héberül több szó is van a haragra az *’af* (*’ána*f gyökér), a *qecēf*, *hémá*, *hárá*, *’ebrá* szavak azonban szinonimák, s inkább stiláris, mint jelentésbeli különbség van közöttük. Lásd G. Sauer szócikkét az E. Jenni/C. Westermann által kiadott *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München/Zürich: Chr. Kaiser/TVZ, 1976, II. kötetében a *qecēf*-ről: 663-66.

¹⁸ Mésa sztéléje egyértelművé teszi, hogy Kemós Móáb nemzeti istene volt, ugyanakkor azonban ez az istennév egyáltalán nem ismeretlen az ókori Keleten. Bizonyos Karkemis város nevében ez az istennév szerepel, de Eblában és Ugaritban is ismert volt Kemós isten. Mésa apjának neve is tartalmazta az istenség nevét: Kemósjat. A név etimológiája vitatott, de talán a *kms/kns* ige D-törzsben (piélben), ami egy istenség előtti kultikus meghajlást jelenti, valószínű. Az említett 2Kir 3 mellett nyilvánvalóan a Jer 48,7 is ezt az istenséget említi, az asszír hangzású *k’mis* formában. Vö. H.-P. Müller „Chemosh” címszavát a K. van der Toorn/B. Becking/P. W. van der Horst által szerkesztett *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, 356-362. hasábjain.

ra; jól értsük: nem a népre, nem a királyra, hanem az országra! A felirat számára tehát az ország sorsa nem más, mint az istenség érzésének lenyomata. Ezzel szemben a 2Kir 3 nem JHWH és az ország kapcsolatáról, hanem kifejezetten a király és Izrael Istene kapcsolatáról beszél. A történelem nem Isten érzelmeit tükrözik, hanem azt, hogy a király (másutt a nép) mennyire hűséges Istenhez, avagy elhanyagolt az igaz Isten tiszteletétől. Ha az Isten iránti engedetlenségről van szó – így a 2Kir 3 –, akkor még a sikeres hadjárat esetén se könyvelhet el magának nyereséget Izrael: bár legyőzik Móábot, Móáb mégis önálló lesz! Az „Isten haragja” fogalom tehát nem a sors fintora Izrael számára, hanem kifejezetten erkölcsi és vallásos fogalom, s ennyiben radikálisan eltér Méša szteléjének a szóhasználatától. A 2Kir 3 szóhasználat a tehát nem azonos a móábi felirattal; viszont hasonlóságot mutat más bibliai helyekkel, amelyek közül talán a Bírak könyvének ún. deuteronomisztikus kereteit kell kiemelnünk. A Bír 2,14; 2,20; 3,8; 10,7 ritmikus ismétlődéssel említi: *wajjiħar af-jhwh* = föllángolt az Úr haragja. Természetesen nem ok nélkül, hiszen ez mindig akkor történik meg, amikor Izrael elpártol az egyetlen, igaz Úrtól, s más isteneket tisztel! Nem az önkényes istenség, hanem a bűnt gyűlölő, de még a bűnös embert is szerető Isten képe rajzolódik ki előttünk, ha a Bírak könyvének teológiai tartalmát vizsgáljuk. Isten haragja nem a fátum kifejezője, hanem kifejezette erkölcsi kategória, amit az emberi bűn kapcsán ma is hangsúlyozhatunk – sőt az antropomorf megfogalmazás ódiumát is vállalhatjuk, amennyiben a teljes teológiai képet vázoljuk fel.

Keresztyén magyarázatban aligha tekinthetünk el attól, hogy az Újszövetség az erkölcsi értelem meghagyása mellett erősen átértelmezi Isten haragjának fogalmát, és pedig üdvtörténeti alapon: az egész bűnös világ ugyan Isten haragjának (a végső pusztulásnak) van kitéve, de Krisztus megváltása által a megmenekvés mindenki számára lehetséges. Legerősebben a páli teológia mutatja ezt: akiket Krisztus megigazított, megmenekülnek a végső haragtól (Róm 5,9).

M. Wolter kommentárja¹⁹ jól mutatja, hogy ez a megfogalmazás milyen mélyen gyökerezik a páli teológiában, s utal mind a Róm 1,18, valamint az 1Thessz 1,10 versekre is. A Krisztus-esemény ugyan nem érvényteleníti az erkölcsi szabályokat, s nem másik etikát hirdet meg, mégis fölülírja az ember történetét Istennel, amelyben a végső szó semmiként sem az ítélet, hanem a kegyelem.²⁰

¹⁹ M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1–8, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014, 333: „Auch hier umschreibt er (=Paulus) mit *orgē* in metonymischer Weise das endzeitliche Vernichtungsgericht, mit dem Gott alles ihm Widerstrebende ausschalten wird.” „Paulus nimmt die christliche Gegenwart also erst von der Vergangenheit her in den Blick (V. 8b), und dann blickt er vom ‘Jetzt’ aus in die Zukunft (V. 9b).”

²⁰ Bár írásunk szándéka nem rendszeres teológiába illő, jegyezzük meg, hogy Kálvin az *Institúció* III. kötetének 4. fejezetében beszél Isten haragjáról. Ő azonban Isten nevelő szándékát látja Isten büntetésében, s a *iudicium castigationis* számos példáját hozza fel az Ószövetségből, így Ninive megmenekvését a Jónás könyvében, vagy Ezékiás bűnbánatát.