

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Ószövetségi Tanszék

Kustár Zoltán:

**A bibliai őstörténet (1Móz 1–11)
válogatott fejezeteinek magyarázata**

**1Móz 4,1–26; 6,1–8; 9,1–17;
9,18–29; 11,1–9**

Egyetemi jegyzet

Debrecen, 2025

Kustár Zoltán: A bibliai őstörténet (1Móz 1–11) válogatott fejezeteinek
magyarázata. 1Móz 4,1–26; 6,1–8; 9,1–17; 9,18–29; 11,1–9

Egyetemi jegyzet.

Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Debrecen, 2025.

Második, javított kiadás.

© Kustár Zoltán – minden jog fenntartva

ISBN 978-615-5853-75-3

online kiadvány

Kiadó: Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Felelős Kiadó: Baráth Béla Levente, rektor

Tartalomjegyzék:

1. A bibliai őstörténet. Bevezető.....	5
1.1. Tartalmi elhatárolás	5
1.2. Az őstörténet irodalmi elemei	6
1.3. Hol ér véget az őstörténet?	6
1.4. Az őstörténet forrásai	7
1.5. A P előtti őstörténet	12
1.6. A Papi őstörténet	13
1.7. Az egységesített tereméstörténet elrendezése és teológiája	14
1.8. A <i>tóledót</i> -formulák és a Genézis könyvének szerkezete	16
1.9. Az őstörténet műfaja és értelmezési nehézségei	16
2. Az Őstörténet válogatott szakaszainak magyarázata	21
2.1. Kain és Ábel története (1Móz 4,1–16)	21
2.2. Kain nemzetségtáblája (1Móz 4,17–24).....	29
2.3. Sét nemzetsége, Enós születése (1Móz 4,25–26).....	34
2.4. Az erőszakosság elterjed a földön (1Móz 6,1–8)	36
2.5. Isten szövetsége a világgal (1Móz 9,1–17)	44
<i>Exkursus: A vérevés tilalma az Ószövetségben</i>	<i>47</i>
2.6. Nőé áldása és átka (1Móz 9,18–29)	57
2.7. Bábel tornya (1Móz 11,1–9).....	63
Felhasznált irodalom:.....	77

1. A bibliai őstörténet. Bevezető

1.1. Tartalmi elhatárolás

A Pentateuchos első könyve, a Genézis Izráel történetének előzményeit beszéli el: a világ teremtését, az emberiség eredetét, Istentől való elszakadását és ennek életünket meghatározó következményeit, majd Izráel ősatyáinak elhívását és életét Kánaánban – egészen Egyiptomba költözésükig. Az előtörténet ezzel le is zárul: A Pentateuchos második könyvében, az Exodusban már nagy és erős népként látjuk Izráelt, és követhetjük nyomon történetét egészen a Pentateuchos, illetve az 1Móz–2Kir irodalmi egységének (*Enneateuchos*) a végéig.

Mózes első könyve is világosan két egységre bomlik. Az 1Móz 1–11 távlata egyetemes: A Teremtő itt az egész emberiség istene, és amit a történetek elmondanak, azt általában az emberiségről, és nem egyetlen nép tagjairól mondják. Tartalmában a fejezetek zöme az ókori Közel-Kelet mítoszaiból, illetve azok elemeiből építkezik, s a mítosz műfajának megfelelően nem beazonosítható helyen és időben játszódik, illetve, az özönvíz után, a népek és kultúrák eredetét beszélik el: ez lesz az a már Izráel számára is ismerősen berendezett színpad, amelyen majd színre léphetnek az ősatyák.

Az 1Móz 12-től aztán immár valós, az ókori olvasók által is ismert helyeken és körülmények között járunk. A történetek itt zömében Izráel saját hagyomány-anyaga, s a perspektíva is a világról – ősatyáin keresztül – egyetlen nemzetre, magára Izráelre és későbbi országának területére, valamint szomszédos népeire szűkül:

1–11: Őstörténet	12–50: Ősatyák (Ábrahám, Izsák, Jákób, József)
egyetemes távlat – az emberiségről szól →	← partikuláris távlat – Izráel eredetéről szól
zömében általános keleti mítoszok →	← Izráel saját eredetmondái
a történelem előtti/feletti tér és időszik →	← a történelmi térben és időben járunk

A két egység között azonban nem teljesen éles a tartalmi határ. Az idegen népek iránti érdeklődés az 1Móz 12–50-ben nem szűnik meg: Ábrahám „sok nép atyja” lesz: Edóm és az izmáéliek is az ő leszármazottai, a Holt-tenger környékének kialakulása (Sodoma) pedig még a történelmi realitás kialakulását beszéli el – igaz, már nem a mítosz, hanem a monda segítségével.

Ez a tartalmi felosztás jórészt megfelel a Genézisben feldolgozott hagyomány-anyagok határainak. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az őstörténet önmagában kerek egész világ-etiológia, teológiája és emberábrázolása pedig olyan sajátosságokat mutat, amelyekkel nem osztozik vele az 1Móz 12-től kezdődően az ősatya-történetek szűkebb perspektívája. A wellhausen-i forráselmélet ugyan e történeteket a nagy fogság előtti elbeszélő forrás (J, illetve JE), majd a fogság alatti/utáni Papi forrás részének tekintette, ám tradíciótörténeti önállóságát Gunkel, Noth és von Rad munkássága óta ez az iskola is vallotta. A forráselmélet módosított változataiban aztán – a '90-es évektől – az őstörténetet leválasztották a Jahvista/Jehovista forrásról és a fogság korába helyezték keletkezését. A forráselméletet felváltó fragmentum-elmélet a tradíciótörténeti vonalon

megy tovább, és az őstörténet önálló hagyományozásával számol, egészen a fogság/fogság utáni időig.

Ugyanakkor az őstörténetet és az ősatyák történetét a könyv szerkesztői igyekeztek utólag is egy egységbe kapcsolni. Ezt részben Ábrahám nemzetségtáblájával és a feszes kronológiai kerettel érik el, ami így az ősatyát beköti a népek világába („genealógikus kapcsolat”) és az ősatyák megjelenését az őstörténet szerves folytatásának, szükségszerű következményének mutatják be. Másrészt az ún. *tóledót*-formulák az egész könyvet egyetlen eseményláncolatná kapcsolják össze, az Exodusz könyve előtt Izráel „születés-történetében” egyesítve a világ és az ősatyák történetét (ehhez lásd lentebb, a VIII. fejezet).

1.2. Az őstörténet irodalmi elemei

Az őstörténet maga is egy szerkesztett egység, melyben jelenleg is felismerhetőek az eredetileg önálló hagyomány-egységek.

Ezek a hagyomány-egységek – Claus Westermann (1974, 1983) megkülönböztetésével élve – formai szempontból két csoportra: „elbeszélő” és „felsoroló” egységekre oszthatók. A lenti ábra az elbeszélő egységeket fekete ponttal, kintebb kezdve, míg a felsoroló egységeket dőlt betűvel szedve és bentebb kezdve különíti el:

- Teremtés (1–2,4a)
- Paradicsom és bűneset (2,4b–3,24)
- Kain és Ábel (4,1–16)
 - *Kain (és a kéniták) nemzetségtáblája Lámekig (4,17–24)*
 - *Töredék Sét nemzetségtáblájából (4,25–26), vö. 5,3–6*
 - *Ádám nemzetségtáblája: fia, Sét vonalán Nőéig (5,1–32)*
- Az istenfiak házassága az emberek leányaival (6,1–4)
- Vízözön, szövetségkötés Nőéval (6,5–9,17)
- Nőé fiai, Kánaán megátkozása (9,18–29)
 - *A „népek táblája”: Nőé leszármazottai, a népek eredete (10,1–32)*
- Bábel tornya (11,1–9)
 - *Sém nemzetségtáblája Abrámig/Ábrahámig (11,10–26)*
- Táré, Abrám/Ábrahám apja Háránba költözik (11,27–32)

Láthatjuk, hogy az elbeszélő egységeket a „felsoroló” egységek, azaz a nemzetségtáblák kapcsolják össze folyamatos elbeszéléssé: egyrészt áthidalják az elbeszélő anyaggal le nem fedett korszakokat, másrészt egy közös, lineáris üdvtörténeti vonalra fűzik és feszes kronológiai keretbe rendezik az egymástól eredetileg független anyagokat. S végül a nemzetségtáblák kapcsolják össze az őstörténetet az ősatyák történetével is, amennyiben egészen Ábrahámig és családjáig rajzolják meg az emberiség leszármazási vonalát.

1.3. Hol ér véget az őstörténet?

Az őstörténet végét hagyományosan a 11. fejezet végéig számítjuk, a lényeges tartalmi váltásnak Ábrahám elhívását tekintve a 12,1kk-ben. Ezt a felosztást tükrözi a keresztyén biblia fejezet-beosztása, de a zsidó hagyomány is, amennyiben mind a babiloni, mind a palesztinai heti felolvasás tagolásában a 12. fejezettel indul egy új egység.

Am ezzel az elhatárolással nem ért egyet minden kutató. A kérdés ugyanis az, hogyan definiáljuk az őstörténetet, illetve arra mennyiben alkalmazzuk az ókori mítosz

fogalmát. Ez utóbbtól függ ugyanis az, hogy a mitikus ősidőből mikor lépünk át Izráel világának valós viszonyai közé. Ez a megközelítés általában ahhoz vezet, hogy az őstörténet végét az özönvízzel összefüggésben határozzák meg.

Az egyik ilyen elképzelés szerint a történelem előtti ősidő már Nőé életében, a szövetségkötést követően véget ér (Gen 1,1–9,19). A világ eredeti rendjét (benne pl. a vegetáriánus étrendet és az emberek többszáz éves életkorát) eltörölte az özönvíz, a Nőével megkötött szövetségben pedig Isten felállította az új világ törvényeit. Az első jelenet, amely már az Izráel által ismert „való” világban játszódik, ezek szerint a 9,20-szal kezdődően a földművelés újraindulása (Nőé bortermelése) lenne (*J. L. Ska, 2000*).

Szintén az özönvízben látja a válaszvonalat a kutatók egy másik csoportja, ám ők Nőé halálánál, a 9. fejezet végén húzzák meg ennek a határát (Gen 1,1–9,29). Megítélésük szerint a 10–11. fejezetek, melyek a népek eredetét mondják el, már az ősatya-történetek bevezetője, és Ábrahám fellépésének előzményeit tárja az olvasók elé (*E. Zenger – K. Löning, 1997, N. C. Baumgart, 1999*).

S végül a kutatók egy harmadik csoportja a Babel tornyáról szóló elbeszélés mögött húzza meg az őstörténet határát (Gen 1,1–11,9). E logika szerint a 10. fejezet listája és a toronyépítés története a népek, nyelvek és kultúrák kialakulásáról tudósítva arról szól, hogyan alakultak ki az emberi élet alapvető struktúrái, azaz itt még a mitikus ősidőkben járunk, az ősatyák történetéhez pedig majd Sém nemzetségtáblája (11,10kk) jelenti az átmenetet (*J. M. Sasson, 1980, G. W. Coats, 1983*).

Ám ha nem a mítosz fogalma, hanem Izráel eredet-története szempontjából osztjuk fel az őstörténetet és az ősatyák korát, akkor a határt „Izráel őstörténetének” a kezdete, azaz az ősatyák megjelenése adja. A kutatók többsége ma ebbe a csoportba tartozik, bár a pontos körülhatárolás terén megoszlanak itt is a vélemények. Kérdéses ugyanis, hogy az ősatyák történetét a történelem színpadán való fellépésüktől, vagy a Kánaánba érkezésüktől kellene-e számítani.

A kutatók egy része az őstörténetet ott zárja le, ahol Sém nemzetségtáblája elérkezik Ábrámhoz, azaz Ábrahámhoz (Gen 1,1–11,26). Sém nemzetségtáblájában a mesés életkorok még az ősidők jellemzője (11,10–26) – és bár igaz, hogy Táré, Ábrahám apja még maga is 250 évig élt, átköltözése Háránba (Gen 11,27–32) már Ábrahám Kánaánba érkezéséhez tartozik (így pl. *C. Westermann, 1983, J. Blenkinsopp, 1992, L. Ruppert, 1992, H. Seebass, 1996, Rózsa H., 2011*).

A kutatók egy jelentős része ugyanakkor – megerősítve a hagyományos felosztást – ennél némileg kintebb, a 11. fejezet legvégén látja a határt (Gen 1,1 – 11,32), mert Táré történetét még az őstörténethez vonja, mondván: itt ugyan már Ábrahám őseiről, de nem magáról Ábrahámról olvasunk (*J. Scharbert, 1985, D. E. Gowan, 1988*). S végül a legtagábbra az őstörténet határát G. von Rad vonta, aki szerint még Ábrahám elhívása is az Őstörténet része, hiszen az igazi szakaszhatárt Ábrahám Kánaánba érkezése jelenti (Gen 1,1–12,9): Izráel – legalábbis az őt képviselő első ősatya – ekkor lép be a későbbi Izráel területére. (*G. von Rad, 1976*).

1.4. Az őstörténet forrásai

Az nyilvánvaló, hogy a jelenlegi kanonikus forma tudatos szerkesztői munka eredménye. Erre utalnak az egyes elemek formai/műfaji eltérései (lásd mindenekelőtt az elbeszélő és a felsoroló elemek kettősségét), a papi stílusjegyeket hordozó és nem hordozó egységek elkülönülése, a duplumok megléte (pl. két teremtetéstörténet, a népek

eredetének kettős levezetése), az özönvíz történetében két változat összefonásának a nyilvánvaló jelei, de az eltérő teológiai hangsúlyok jelenléte is. E lehetséges alkotóelemek jellegének meghatározása, valamint a jelenlegi kanonikus forma kialakulásának kérdése nem választható el a Pentateuchos-kutatás mindenkori eredményeitől.

a) A klasszikus (wellhauseni) forráselmélet

A 19–20. század gondolkodását döntően meghatározó forráselmélet a Pentateuchos előállítását négy önálló forrásmű fokozatos összedolgozásával magyarázta, s az őstörténet anyagát ebből két forrásműhöz: A Papi irathoz és a Jahvista forráshoz sorolta be. Az elmélet képviselői a Jahvista forrást Salamon korára, a Kr. e. 950 körülre datálták, amit Kr. e. 722 után, Júdában, de még a Deuteronomium publikálása előtt (5Móz 5–29*) összedolgoztak az északi eredetű Elohistá forrással, létrehozva így a Jehovista (JE) forrást. Az Elohistát e nézet képviselői az őstörténetben nem tartották kimutathatónak, így az 1Móz 1–11 nem papi anyagát mind a Jahvista forrásra vezették vissza.

Az elmélet a Pentateuchos legfiatalabb forrását a Papi iratban látta, melynek alaprétéget (PG) a babiloni fogság idejére, másodlagos kiegészítéseit pedig a fogság utáni időre, a második szentély időszakára datálták (PS). Az alaprétég részének tekintették a forrás elbeszélő részeinek zömét, míg a szekunder anyaghoz a törvényanyag jelentős hányadát; ez azt is jelenti, hogy az őstörténet papi anyagát teljes egészében a fogság korában keletkezett alapirathoz (PG) sorolták.

A forráselmélet képviselői abból indultak ki, hogy a Papi irat stílusa, szóhasználata és teológiája markánsan elkülönül minden más, nem papi hagyománytól, így a két forrás az őstörténetben is egyértelműen elkülöníthető egymástól. A Papi irathoz sorolták

- a hétnapos teremtestörténetet (1,1–2,4a),
- az özönvíz leírásában az elbeszélés egyik, eredetileg önálló szálát (6,9–22; 7,6.11.13–16a.18–21.24; 8,1–2a.3b–5.7.13a.14; 8,15–19),
- a Nóéval kötött szövetségről szóló tudósítást (9,1–17.28–29),
- valamint – néhány részlettől eltekintve – a nemzetségtáblákat (5,1–28.30–32; 10,1–7.20.22.31–32; 11,10–27), amelyek a Papi iratban ezt a két történetet kötötték össze egymással, illetve annak a végén
- Táré Háránba költözésének történetét (11,31–32).

A maradék anyag, azaz az elbeszélő részek zöme (2,4b–4,26; 5,29; 6,1–8; 9,18–27; 11,1–9; 11,28–30), az özönvíztörténet másik szála (7,1–5*.7.10.12.16b.17b.22–23*; 8,2b.3a.6a.8–12.13b.20–22), valamint néhány nemzetségtábla-töredék (4,35–26; 10,8–19*.21.25–30) a Jahvista forráshoz került besorolásra.

S végül a forráselmélet azzal számolt, hogy a Deuteronomiummal a fogságban kiegészített Jehovista forrást (JED) valamikor Kr. e. 450 körül dolgozták egybe egymással, kialakítva így a Pentateuchos/Hexateuchos – és ezzel együtt az őstörténet – végső, kanonikus formáját. Klasszikus formájában az iskola nem számolt azzal, hogy az egyesítés során a szerkesztő jelentősebb saját anyaggal egészítette volna ki a forrásait.

b) Az Őstörténet leválasztása a J-ről

A forráselmélet kései képviselői a fragmentum-elmélet hatására vetették fel annak a lehetőségét, hogy az őstörténet nem volt része a nagy elbeszélő forrásoknak (F. Crüsemann, 1981, O. Kaiser, 1992, N. C. Baumgart, 1999).

E kutatók az őstörténet zártságát és eredeti önállóságát hangsúlyozták, amelyet az eltérő szóhasználat ('*erec* / '*adámáh*') és istenkép (univerzális / partikulás, természeti/történeti) alapján is igazolhatónak vélték. Ezek és a Pentateuchos egyéb nagy témáival való kapcsolat hiánya alapján arra következtettek, hogy az őstörténet nem papi anyag nem lehet a Jahvista forrás része, s így nem is lehet olyan ősi eredetű. *Baumgart (1999)* szerint a kései királyság korában kialakult elbeszélés-koszorút (Gen 2,4b–8,22*) legkésőbb a fogság korában egészítették ki a további, nem papi anyagokkal, és illesztették a Jahvista forrás élére.

c) *Fragmentum-elméletek*

A klasszikus forráselmélethez versenyképes alternatívát *R. Rendtorff (1976)* teremtett a fragmentum-elméletével. Rendtorff szerint a klasszikus nagy források sohasem léteztek. Ezek helyett a szóbeli hagyományanyag először önálló elbeszélés-koszorúkká állt össze, melyek Izráel történetének csak egy-egy epizódját tartalmazták: ilyen volt az őstörténet, az ősatyák, a Mózes-legendák, a Sínai tradíció, Izráel a pusztában, valamint a honfoglalás.

Ezeket az elbeszélés-koszorúkat aztán még szintén önállóan írásba foglalták: ezek az írott dokumentumok kapták a „fragmentum” megnevezést. A fragmentumokat egy jó darabig még önállóan hagyományozták, folyamatosan bővítve, alakítva őket, s majd csak a fogság/fogság utáni időben kapcsolták össze egymással: ennek az első jele egy átfogó deuteronomista redakció. Rendtorff azzal számol, hogy az őstörténetet és az ősatyák történetét e folyamat egy korai lépéseként már korábban egybeszerkesztették egymással. A ciklusokra nagy belső koherencia és egymástól csaknem teljes függetlenség jellemző, pl. az őstörténet és az ősatyák között is csupán néhány vers az átmenet (1Móz 12,1–3). A több ciklust is érintő átdolgozások nyomai későiek, a ciklusok szövegállományát és eredeti intencióit pedig lényegében alig érintik.

Lényeges eleme Rendtorff elméletének az is, hogy a papi irat nem önálló forrás, hanem egy kései redakcionális átdolgozása a már összeszerkesztett Hexateuchosnak. Követi őt ebben tanítványa, *E. Blum (1984–2002)*, aki szerint Kr. e. 500 körül egy papi szerkesztő dolgozta át a Deuteronomista Történeti Mű bevezetőjének szánt 2–4Móz kompozíciót, beillesztve elé az ősatyák-fragmentumot és az őstörténetet (1Móz), a DTM-ről leválasztva az 5Móz anyagát és bedolgozva a 2–4Móz-be a papi jellegű anyagokat: így létrejön a „Papi kompozíció” (PK), a perzsa udvar elé szánt, kompromisszumos törvénykönyv, azaz a Pentateuchos.

A P mint szerkesztő elmélet azonban nem talált általános elfogadásra – nehézségei éppen az őstörténetben, pl. annak duplumaival kapcsolatban a leginkább nyilvánvalók (lásd *Zenger, 2016*).

Ugyancsak a fragmentum-elmélettel (és a P mint szerkesztővel) magyarázza a Pentateuchos előállítását *E. Otto (2000–2009)*. Otto szerint a fogság előtti korban csak fragmentumok léteztek: ezekből a fogság korában jön létre először – a deuteronomista körök korábbi anyagainak ellensúlyozására – a Papi irat. Az irat szerkesztője egyesíti az ősatyák-fragmentumot és a Mózes-elbeszélést, és ezek elé beilleszti az őstörténetet (teremtés- és a vízőzön-történetet). A mű célja bebizonyítani: Isten irgalmas, ígéreteihez hűséges, a történelem célja pedig az, hogy az ÚR a templomban (ismét) népe között lakjon.

A fogság után, a Kr. e. 5. században aztán összekapcsolják egymással a Deuteronomista Honfoglalás-történetet (5Móz + Józs) és a Papi irat anyagát, létrehozva ezzel a

Hexateuchost (1Móz–Bír 2,9). E modell szerint is tehát az őstörténetben elkülöníthető egy P előtti hagyományréteg, valamint a P saját anyag, ám a kettő egybeszerkesztője maga a P.

Végül a fragmentum-elméletek családjába sorolható R. G. Kratz (2000–2005) elmélete is. Kratz szerint a fogság előtt, a korai királyság korától különböző fragmentumok keletkeznek. Ezekből Izráel Kr. e. 722-es bukása után három, egymástól független irodalmi mű („eredet-legenda”) keletkezett, melyek az asszír fenyegetettség viszonyai között kínálnak reményt. Ezeket egészen a fogság utáni időig önállóan hagyományozták. Ezek az 1Sám–2Kir* (Dávid királysága), a 2Móz–Józs12* (Exodus/Honfoglalás), valamint a 1Móz 2–35*, amely az őstörténetet és az ősatyák történetének nem papi anyagát foglalja magában; ez utóbbit a fogság korában írják tovább József anyagával (1Móz 37–45*).

A korai fogság utáni korban ezt a hármat, több egymást követő lépésben összekapcsolták egymással, ezzel létrehozva az *Enneateuchos* nagy történeti elbeszélését (2Móz – 2Kir*).

Kr. e. 515, a második szentély fölszentelése után áll elő két lépésben a Papi irat (1–3Móz). Először ebben az iratban kapcsolódnak össze a Pentateuchos nagy témái: őstörténet, ősatyák, kivonulás, honfoglalás, így a Pentateuchos igazi megalkotója a P. Izráel eredetének az Exodus elé helyezésével (Gen P) a királyság bukásának súlyát relativizálja, a Sínai szövetség elé illeszti a Nőé- és az Ábrahám-szövetséget, s ezzel Isten örök szeretetét és hűségét hangsúlyozza, aki ugyan az egész világ ura, de a kultuszban elérhető Izráel számára.

Még a Papi irattal való egyesítés előtt, azaz a Kr. e. 5. században az *Enneateuchos* elejére kapcsolják az addig önálló, immár 1Móz 2–50* méretű *Őstörténet–Ősatyák fragmentumot*, s ezzel az *Enneateuchos* az 1Móz –2Kir* méretre nő. Ezzel a Pentateuchos nagy témái a nem papi hagyományban is összekapcsolódnak immár egymással.

Nem sokkal ezután a Papi iratot és az *Enneateuchos*-t összedolgozzák egymással, ezzel létrejön az 1Móz–2Kir történeti mű: ezzel az őstörténetben is egyesítésre kerülnek a P és a P előtti hagyomány-anyagok.

d) A münsteri iskola P. Weimar (1977), E. Zenger (1996), Chr. Frevel (2016)

A münsteri iskola a forrás- és a fragmentum-elmélet egy sajátos kombinációját alkotta meg. Az elmélet szerint előtörténetükben akár a Kr. e. 9/8. századig visszanyúló fragmentumokból Jósias uralkodásának kezdetén, az asszír nyomásra feleletként alkották meg a *Jeruzsálemi Történeti Művet* (JG) az 1Móz 2,4b–Józs 24,28* terjedelemben. E mű szövegállományában lényegében azonos a forráselmélet Jehovista (JE) Hexateuchosával: az eltérés annyi, hogy míg a Wellhausen-iskola szerint ez két korai forrásból, addig a münsteri iskola szerint ez különböző korú és eredetű fragmentumokból állt elő. A fogság korában ezt a művet összekapcsolták a Deuterónómiával, beleillesztették a Szövetség könyvét (2Móz 20–23*), illetve megtoldották a dtr. feldolgozású Bír és az 1Sám–2Kir* anyagával: így állt elő a *Fogság-korabeli Történeti Mű* (1Móz 2,4b–2Kir 25*).

Az iskola a Papi iratot önálló forrásműnek tartja, amely két lépésben, a korai fogság utáni időben jött létre. Végül azzal számolnak, hogy Kr. e. 450 után egyesítették a Papi iratot és a Fogság-korabeli Történeti Művet: ebből jött létre a *Nagy Fogság utáni Történeti Mű* (1Móz 1–2Kir 25), az „*Enneateuchos*” (’Kilenc könyv’).

e) *A nem papi őstörténet P utánra datálása*

M. Witte (1998) szerint a nem papi őstörténet sohasem lett a Jahvista forrás része: szerinte a fogság utáni kor elején keletkezett fragmentumot (Gen 2–8*) egy későbbi szerkesztő kapcsolta utólag a Papi irat őstörténete elé.

E vonalon tovább haladva E. Otto (1996) írásában egyenesen azt veti fel, hogy az 1Móz 2,4–3,24 már a Papi tereméstörténettel folytat teológiai párbeszédet, így ez csak egy P utáni tanítói elbeszélés lehet.

M. Arneth (2007) ehhez hasonlóan úgy véli, hogy az őstörténet vázát a papi anyag alkotja: ezeket a nem papi részek – szerkesztői kiegészítésként – utólag korrigálják; ez leghamarabb is a kora hellenisztikus időben történt. Önálló, nem papi őstörténet tehát szerinte soha nem létezett.

f) *Összefoglalás*

Áttekintve a kutatás történetét azt láthatjuk, hogy a kutatók többsége ma elveti a wellhauseni forráselméletet, és vagy a fragmentum-elméletet, vagy annak a forráselmélettel alkotott valamilyen kombinációját vallja. E modellekben közös, hogy az őstörténetet a Pentateuchos ősi, fogság előtti rétegeihez sorolják, s az esetek zömében azzal számolnak, hogy azok egy önálló, írott „fragmentummá” már a fogság előtti korban összeálltak. Ugyancsak közös ezekben az elméletekben, hogy a Pentateuchosban elkülönítenek egy papi hagyományréteget. A kérdés legfeljebb az, hogy a papi anyagot továbbra is önálló forrásműnek tekintik-e, vagy egy szerkesztő bővítményeinek tartják, illetve hogy ez utóbbi esetben e papi szerkesztő azonos-e a Pentateuchos összeállítójával, vagy egy már összeállított „Proto-Pentateuchoson” dolgozott. A többség kitart a papi anyag önálló forrás-jellege mellett, és valóban, a nyomósabb érvek is emellett szólnak.

Abban viszont, hogy a Pentateuchos nem papi anyagát ki és mikor egyesítette egymással, már élesen elkülönülnek a nézetek. Egy fogság előtti, igaz, kései forrás feltételezésével a münsteri iskola egyedül áll. A többség abból indul ki, hogy a nem papi anyag csak fragmentumok formájában létezett a fogság koráig, amikor is azt – a Deuteronomista Történeti Mű utólagos bevezetőjeként – egybeszerkesztették. Némely kutató a folyamatot még későbbre, a korai fogság utáni időre datálja. A kutatók többsége abban is egyetért, hogy ezt a nem papi hagyományanyagot csak utólag, a fogság utáni időben egyesítették az eredetileg önálló Papi forrással.

Akárhogy is magyarázzák tehát napjainkban a kutatók a Pentateuchos előállítását, abban egyetértenek a kutatók, hogy az két rétegre: a papi szerző/szerkesztő saját anyagára, illetve egy korábbi, fogság előtti szövegállományra kell felosztanunk. E két réteg anyagának elhatárolásában viszonylag nagy a konszenzus, aminek az alapjait lényegében még ma is a wellhauseni forráselmélet (J és P közötti) felosztása adja. Bizonyos részletekben természetesen az egyes kutatók között vannak eltérések, mint ahogy azt, hogy e két hagyomány anyagával szemben mi írható az egyesítést végző szerkesztő számlájára, szintén megoszlanak a vélemények (ide sorolják általában pl. az 5,28b.29; 6,3.7a; 7,7–9; 7,22–23a verseket):

P előtti hagyományanyag		Papi irat	
		1,1–2,4a	Teremtéstörténet I.
2,4b–21	Teremtéstörténet II.		
3,1–4,26	Éden, bűneset, Káin és Ábel Káin utódai		
5,29	Nóé származása	5,1–32*	Ádám utódai Nóéig
6,1–4.5–8	Istenfiak házassága, Isten „megbánása”		
		6,9–22	Nóé bárkát épít
7–8*	Nóé és az özönvíz: - a tiszta állatokból hetet, - az égből esik - 40 napig - galamb - Nóé áldozatot mutat be	7–8*	Nóé és az özönvíz: - minden állatból kettőt, - az ég és a föld csatornái, - 150 napig - holló ---
		9,1–17	A Nóé-szövetség
9,18–27	Nóé áldása és átka		
		9,28	Nóé halála
10,8–30*	Nóé és fiainak utódai	10,1–32*	Nóé és fiainak utódai
11,1–9	Bábel, a népek eredete		
		11,10–27	Sém utódai Ábrámig
11,28–30	Ábrám származása		
		11,31–32	Taré és Ábrám útra kel

1.5. A P előtti őstörténet

Az anyag zömét itt színes, eleven elbeszélések alkotják. Genealógiák ugyan ebben az anyagban is vannak, de ezek terjedelmében és jelentőségében messze az elbeszélő anyag háttérében maradnak. Ehhez a réteghez tartoznak a jól ismert őstörténet-elbeszélések, melyek vonalvezetése világos: A jóságos teremtető és gondviselő Isten megalkotja az embert, majd mindent úgy alakít körülötte, hogy az neki engedelmeskedve, boldogan élhessen. Az ember azonban szembefordul Teremtőjével és társaival, ami a teremtetési rend teljes felborulásához vezet. Az özönvíz elpusztítja ugyan az emberiséget, de Nóé és családja megmenekül, Isten pedig ígéretet tesz, hogy a jövőben minden nemzedéket megőriz. Nóé utódaitól szétágaznak a népek, melyek nyelvi és kulturális elkülönülésére ismét csak az első emberpár bűne, a „Legyünk olyanok, mint az Isten!” vágya és annak mindenkorai következménye áll. E negatív emberkép témájában ugyan előkészíti Ábrahám elhívásának történetét, mint akiben Isten megváltást és áldást készít majd a világnak, ám ez a kapcsolat – magába az őstörténetben – irodalmilag nem érhető tetten, és nem lehetetlen, hogy az 1Móz 12,1–3-ban is másodlagos. A nem papi őstörténet tehát irodalmilag egy önmagában kerek elbeszélés-ciklus, ami a folytatása nélkül is megáll.

E negatív emberképpel együtt is Isten irgalmának a motívuma azonban már a P előtti hagyományban is jelen van. Az ember mindig vétkezik, s ezzel nem csak ő maga szakad („költözik”) egyre messzebb Istentől, de a világban is visszafordíthatatlan változásokat idéz elő ezzel. Ám Isten irgalma a büntetésben is mindig megmutatkozik. Egyrészt Isten – akár saját szavával szemben is – enyhíti a büntetést (Ádám és Éva mégsem hal meg,

Nóé mégis irgalomra talál), másrészt Isten a büntetésben is az emberrel marad, védelmezve őt (Káin védő bélyege, a bárka), és enyhítve az emberi bűn következményeit (bőrruha az első emberpárnak, a kultúra kialakulása). Önmagában az özönvíz sem elsősorban a jogos ítéletről szól, hanem már a P előtti hagyományban is Istennek az özönvíz utáni elköteleződésében csúcsosodik ki: Isten vállalja, hogy az ember romlottsága ellenére sem ismétli meg többé ezt az ítéletet (8,20–22). A történet kérdése tehát nem az, hogy Isten „Miért tette meg?”, hanem sokkal inkább az, hogy „Miért nem teszi meg többé?”: így az özönvíz Isten haragja helyett a világot megtartó irgalmáról szól.

Ez az elbeszélés-ciklus sok, az ókori Közel-Keleten általánosan ismert mítoszt, illetve mítosz-töredéket dolgoz fel, sajátos izráeli perspektívában (ehhez lásd részletesen lentebb, a IX. fejezetben). *Claus Westermann (1983)* megállapítása mindenekelőtt ennek a hagyományanyagnak a vonatkozásában érvényes: valójában nem is „őstörténet” (*Urgeschichte*) a megfelelő megnevezés e fejezetekre, hanem az „őstörténés” (*Urgeschehen*). Azaz az 1Móz 1–11 valójában nem azt akarja elmondani, hogy *mi történt* egykor, hajdanán az emberiséggel, hanem azt, hogy milyen az ember, és miért olyan, amilyen: egyszerre szabad és „Istenhez hasonló”, ugyanakkor e szabadsága és nagyszerűsége a bűn, a szenvedés és a halál által korlátozott. Minden ember örök, egzisztenciális problémáiról, időtlenül érvényes adottságairól van itt szó, melyekre narratív bölcselkedés formában, Izráel nagy üdvtörténeti témáit mellőzve kapunk feleletet. Míg a papi hagyomány az őstörténetben alapvetően *theocentrikus*, addig tehát a P előtti hagyományanyag *antropocentrikusnak* tekinthető.

1.6. A Papi őstörténet

Az őstörténet papi hagyományrétege tulajdonképpen csak két elbeszélést tartalmaz: a teremtés és az özönvíz történetét, melyek között a keretbe fogott nemzetségtáblák teremtik meg a szerkesztői kapcsolatot.

A Papi teremtéstörténet az embert a teremtés csúcsaként mutatja be, aki Teremtőjének képmásaként a szombat megünneplésében partnere lehet. A folytatásban a bűnesetről vagy az emberiség elfajzásáról semmit nem olvasunk, így a másik történet, az özönvíz elején a megállapítás, miszerint „a föld megtelt erőszakossággal”, s emiatt Isten a világ elpusztítását határozta el, meglepetésként éri az olvasót. A két történet tudatosan egymás kontrasztját képezi: A teremtés a káoszból létrejött rend, a vizek szétválasztásával – a vízözön pedig a káoszhoz való visszahullás, amikor az Isten által elválasztott vizek ismét egyesülnek. Mindkét történetben háttérbe szorul az ember, s az események néma statisztájává válik. Minden figyelem Istenre, az irgalmas Teremtőre irányul: arra a tökéletes világra, melyet megalkotott, s arra az irgalomra, mellyel ennek fennmaradását – az emberi bűn miatti egyszeri veszélyeztetés ellenére is – örökre garantálja. Ahogy fentebb mondtuk: míg a P előtti hagyományanyag alapvetően *antropocentrikusnak* tekinthető, addig a P elbeszéléseire alapvetően *theocentrikus* beállítottság a jellemző.

A papi őstörténet csúcspontja az özönvíz után olvasható beszámoló Isten és Nóé szövetségekötéséről (Gen 9,1–17). E szövetségben Isten megígéri, hogy nem hoz többé özönvizet a világra, és megismétli a teremtéskor az emberre adott áldását. Cserébe, az új világ rendjeként, az emberölés mellőzését és a vérevés tilalmát rendeli el, s e szövetség jelévé a szivárványt teszi. Ám ez az örök és visszavonhatatlan ígélet sokkal

inkább egyoldalú ön-elköteleződés, mint valódi szövetség, hiszen az ember részéről az ígélet teljesítésének nincsenek feltételei. E szövetséget majd az Ábrahám-szövetség követi, melynek jele a körülmetélkedés: e második szövetség jegyében Izráel fogja az első követelményeit is – papi nemzetként – az egész emberiség üdvére megtartani.

E két történet közötti időbeli távolságot az 5. fejezet nemzetségtáblája hidalja át. A 10. fejezet nemzetségtáblája a népek eredetének elbeszélésével részben a P előtti Babel-torony megfelelője kíván lenni, részben pedig, együtt a 11. fejezet nemzetségtáblájával, már az Ábrahám-történetekhez képez átmenetet. E genealógiák csúcsán mindig ugyanaz a *tóledót*-formula áll (5,1; 20,1; 11,10), amely a teremtéstörténet záradékában, összefoglalóan is megjelenik (2,4a), de majd az ősatyák történetében is folytatódik: a Papi iratban tehát az őstörténet már az ősatyák anyagával összekapcsolódva, annak előkészítéseként van jelen. A nemzetségtábláknak azonban önálló teológiai üzenete is van, amennyiben a teremtéstörténetben adott (1,28), de az özönvíz után is megismételt (9,1.7) „*Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet!*” isteni áldás beteljesülését és Isten folyamatos gondviselését szemlélteti. A csökkenő életkorok itt nem kapnak magyarázatot, s végső soron az ősidők fokozatos kifutását érzékeltetik csupán.

1.7. Az egységesített teremtéstörténet elrendezése és teológiája

Az őstörténet kanonikus formája a P előtti és a P anyag összedolgozásával állt össze.

A szerkesztő a Papi *teremtéstörténet*tel indított, hogy a kozmosz felől szűkülő perspektívával érkezhessen el az emberhez, illetve, hogy az összefüggő P előtti anyag egységet, amely a teremtéstől a bűneseten és Ábel meggyilkolásán át egészen Káin leszármazottjaiig terjed (Gen 2,4b–4,26), ne kelljen megszakítania. Ezt az elrendezést diktálhatta az is, hogy a papi teremtéstörténet az ember megalkotását meglehetősen szűkszavúan beszéli el – a mögé illesztett P előtti hagyomány most ennek a kifejtésének, részletezésének tűnik. Az *özönvíz-történet* esetébe nem egymás mögé illesztette a szerkesztő a két változatot, hanem összedolgozta azokat egymással, a két történet azonos elbeszélés-elemeit illesztve aprólékosan egymás mögé. Minden más elbeszélés esetében nem papi hagyományanyagról van szó: ezek alkotják az egységesített elbeszélés fő vázát. A szerkesztő a P *nemzetséglistáit* a teremtés és az özönvíz között érintetlenül hagyta, az özönvíz után azonban Nóé és Sém nemzetségtábláját megszakította részben egy nem papi nemzetségtábla adataival (10,8–30*), részben pedig a Babel torony történetével: így a jelenlegi elrendezésben minden elbeszélés között szerepel átvezető szöveggént egy felsoroló egység.

Az őstörténet mai szerkezetét alapvetően az összekapcsolt papi nem papi elbeszélések, valamint a papi (és részben nem papi) nemzetséglisták szabályok változása rajzolja ki (a következő táblázatban a P a papi, az NP rövidítés a nem papi hagyományanyagot jelöli):

- 1,1–4,16: Teremtés, bűneset, Káin és Ábel (P és NP)
Káin utódai: 4,17–26 /a bűn kiteljesedése/ (NP)
- 4,19–24+25–26: Lámek története, Sét születése (NP)
Sét utódai: 5,1–32 /az igazak vonala/ (P)*
- 6–9: Nóé története (P és NP)
Nóé utódai: a népek eredete 10,1–32 (P és NP)
- 11,1–9: Babel torony története (NP)
Sém nemzetsége: 11,10–32 /átvezetés Ábrahámig/ (P és NP)

A kutatók jó része, részben a nemzetségtáblák kínálta tagolást követve, három nagy tartalmi egységet különít el az őstörténetben (így pl. *L. Ruppert, 1979, G. W. Coats, 1983, J. Scharbert, 1985, Rózsa H., 2011*):

- 1–5: A világ és a bűnös emberiség eredete (Coats: 1,1–4,25)
- 6,1–9,17: A világ fenyegettetése és megmentése (Coats: 15,1–9,29)
- 9,18–11,26/32: A népek eredete, az özönvíztől Ábrahámig (Coats: 10,1–11,9)

Természetesen mindazok, akik az özönvizet másként határolják körül, ettől eltérő egységekhez és egységhatárokhoz jutnak, ám ezek bemutatására itt most nem térünk ki.

A hatnapos teremtestörténet és a Nóéval kötött szövetség révén az őstörténet első két szakaszát a Papi irat látásmódja határozza meg: a nem papi hagyományanyag itt azt a folyamatot mutatja be, amit a P eredetileg nem részletezett: hogyan jutott az emberiség a Teremtő által jónak és tökéletesnek készített világból odáig, hogy az özönvízzel Isten e világ megsemmisítését határozza el. A P teremtestörténet a világ szépsége és a teremtő jóságának hangsúlyozásával kiemeli a nem papi anyag tudósítását az emberi természet romlottságáról, majd ezzel szemben, az özönvíz végén, a P anyag Isten irgalmát és a teremtett világ iránti örök elkötelezettségét tudja markánsabban megjeleníteni (9,1–17). Az őstörténet anyagának közepén ez egyfajta teológiai csúcspontnak is tekinthető: az a megfigyelés, hogy az őstörténet (nem papi hagyománya) a „bűn lavinaszerű kiteljesedését” illusztrálja, tehát csak részben igaz: a Nóé-szövetséggel az özönvíz után valami olyan új rend jön létre, melynek fennmaradását Isten örökre garantálja – függetlenül az emberi nemzet további történetétől (Coats és *D. J. Clines, 1997*).

A bűn kiteljesedésének témája ugyanakkor a P előtti hagyományanyagnak, mindenekelőtt a Bábel tornya történetének köszönhetően (11,1–9) valóban egy lineáris vonalat is kiad, amely az ősatyákon át egészen Izráel kiválasztásának témájához vezet. A Bábel tornya ugyanis – a P párhuzamos nemzetség-listájától eltérően – a népek, nyelvek és kultúrák előállítását ismét Ádám és Éva ősbűnének összefüggésében láttatja (11,4), jelezve, hogy az özönvíz utáni világból sem tűnt el a bűn, ami immár a P forrásban korábban már összekapcsolt őstörténet és ősatya-történetek összefüggésében Ábrahám színre lépését, a vele való második (és a P hagyományban egyben utolsó) szövetségekötést, valamint az Izráel–népek tematikát készíti elő.

A *P nemzetséglistái* az összedolgozott változatban is betöltik híd-szerepüket, de a P előtti hagyományanyagot is beemelik a P feszes kronológiai keretébe, és a mitikus jellegű ősi hagyományoknak történeti jelleget adnak. A P anyagba való beágyazás révén tehát a P előtti hagyományanyag mitikus jellege erősen háttérbe szorul. Ez megfelel a Papi irat alaptendenciájának, amely a fogság-korabeli helyzetéből adódóan igyekszik az ősi hagyományanyagokból minden mitikus elemet kiiktatni (demitizálás). A nemzetségtáblák ezen túl a teremtéskor adott (1,28), de az özönvíz után is megismételt (9,1.7) „*Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet!*” isteni áldás beteljesülését is szemléltetik: Isten – az emberiség minden bűne és gyengesége ellenére – a teremtett világ részeként megtartja az emberi nemzetet, és kiteljesedésre segíti. A nem papi anyag fényében azonban a csökkenő életkorok már a kiteljesedett emberi bűn következményeként jelennek meg.

1.8. A *tóledót*-formulák és a Genézis könyvének szerkezete

A Genézis könyvének lényeges szerkesztő eleme az ún. *tóledót*-formula. A Papi iratban ugyanis egy-egy elbeszélés vagy lista elején gyakran olvassuk: „ez a története/nemzetségtáblája (*’élle^h tól^edót*) XY-nak”. A formula minden esetben egy új egységet vezet be, s utána vagy egy új nemzetségtábla, vagy egy történet kezdődik. (Így P. Weimar, 1974, majd B. S. Childs, 1979, S. Tengström, 1981, J. Schreiner, 1995 és K. Koch, 1999.)

K. Koch mutatott rá arra, hogy a *tóledót*-formuláknak két fajtája van. Az egyik az ún. *korszak-tóledót*: ezek általában különböző műfajú elbeszéléseket vezetnek be, amelyeknek élén egy kiemelkedő személy áll. A másik típus az ún. *nemzetség-tóledót*: ez mindig egy nemzetségtáblát vezet be. A két *tóledót*-formula a Genézis könyvében csaknem szabályosan váltja egymást, és strukturálják, korszakokra osztják a történelmet. A dolog érdekessége, hogy e formula az őstörténetben is 5-ször áll, s az ősatyák történetében is 5-ször fordul elő.

Koch szerint a Genézis szerkesztői e formulák segítségével az alábbi szerkezeti egységekre osztották az őstörténetet és az ősatyák történeteit:

1.	2,4a:	Ég és föld	KT	A vízözön előtti kor (2,4–6,8)
2.	5,1:	Ádám	NT	
3.	6,9:	Nóé	KT	Nóé kora (6,9–11,26)
4.	10,1:	A népek	NT	
5.	11,10:	Sém	NT	
6.	11,27:	Táré	KT	Táré (és Ábrahám) kora (11,27–25,18)
7.	25,12:	Izmael	NT	
8.	25,19:	Izsák	KT	Izsák kora (25,19–37,1)
9.	36,1.9:	Ézsau	NT	
10.	37,2:	Jákób	KT	Jákób kora (37,2–50,26)

Láthatjuk, hogy minden korszak elején egy *korszak-tóledót* (KT) áll, s minden korszakot egy (esetenként két) *nemzetség-tóledót* (NT) zár. A *nemzetség-tóledót* (NT) néha egy mellékszereplő leszármazottait sorolja fel, ezzel „vezetve ki őt” az elbeszélésből (lásd Izmael és Ézsau leszármazottai), de ezek egy-egy főszereplő anyagának a végén (Ábrahám, Izsák) mégis fontos korszakhatárt jeleznek. Az utolsó egység, a Jákób és fiait bemutató szakasz végéről hiányzik a záró *nemzetség-tóledót* (NT) (talán a 2Móz 1,1–5 rövid listájára tölti be ezt a szerepet), illetve Ézsau *nemzetség-listájának* a kezdetén és a végén is találunk egy ilyet.

1.9. Az őstörténet műfaja és értelmezési nehézségei

Az őstörténet a Szentírás legvitatottabb fejezetei közé tartozik. A felvilágosodás óta folyamatosan problémát jelent, hogy az emberiség kezdeteiről rajzolt képe nem egyeztethető össze a tudományos világképpel, ami gyakran az egész Szentírás hitelességének „botrányköje” lett, s tette a Szentírás szó szerinti értelmezését gúnyolódás tárgyává. Ma a tudomány a világ előállítását az ősrobbanás elméletével magyarázza, ami szerint ez a világ nem párezer éves, hanem a kora évmilliárdokban

mérhető. A modern biológia szerint a fajok nem egyszerre jelentek meg, hanem a természeti környezetükhöz alkalmazkodva egymásból alakultak ki. A geológia tanulságai szerint az élettelen világ nem nyerte el már az élet előtt a mai formáját, hanem azt az élet maga is alakította, többek között a légkörben az oxigén és az ózonpajzs megjelenésével, az óceánok és tengerek fenekén felhalmozódott szerves üledékekből bizonyos kőzetek vagy a kontinentális lemezek határain feltorlódott hatalmas mészkő-hegységek kialakulásával. Ehhez járult még hozzá az őstörténet közel-keleti párhuzamainak a felfedezése, amely felvetette a kérdést: valóban isteni kijelentésről van-e szó ezekben a fejezetekben, vagy csupán a szomszédos népektől átvett kultúrkincsről beszélhetünk: ez utóbbi esetben ugyanis a szövegek normatív jellege eleve vitatható.

Mindezek felvetik a kérdést, hogyan is kell az őstörténetet értelmeznünk, és mennyit kell abból igaznak elfogadnunk.

Először is azt kell leszögeznünk, hogy az emberiség történetének az őstörténet által leírt korszaka olyan ősi, hogy annak senki nem lehetett tanúja. Sem az ókori népek, sem Izráel esetében nem számolhatunk tehát azzal, hogy ezek az elbeszélések hiteles történeti emlékeket őriznek: a szájhagyomány ugyanis nem képes ilyen hosszan érdemi történeti adatok vagy kollektív emlékek fenntartására.

Izráel ezért – saját forrásai híján – a saját üdvtörténeti tapasztalatai felől igyekezett e korról kapcsolatos kérdéseire választ találni. Általános felismerése az izráeli vallástörténetnek, hogy Izráel előbb tapasztalta és vallotta meg Istent szabadító urának, minthogy a teremtés kérdését központba állította volna. Izráel hitének alapélménye az exodusz, az egyiptomi szabadulás volt. Ezt a szabadító Isten vallotta urának, akiről azt tapasztalta, hogy mindennél és mindenkinél hatalmasabb, s hogy népe iránti elkötelezettségében jósága és irgalma kiapadhatatlan. Amikor tehát a teremtés és az ősidők kérdésén elgondolkodott, egyet tudott biztosan: a teremtő Isten sem lehet más, csak ugyanaz az ÚR, aki őt kihozta Egyiptomból, és neki hazát, királyokat és templomot adott.

Nyilvánvaló, hogy Izráel vallási vezető csoportjai a közel-keleti mítoszokat jól ismerték; erre a babiloni fogságban, a papi szerzőnek különösen is jó alkalma volt. Az sem kérdéses, hogy ezek hitelességét összességében nem kérdőjelezték meg, hanem igaznak elfogadták. A rendszeres teológia nyelvén ezt az isteni akkomodáció fogalmával írjuk körül: Isten alkalmazkodott népe tudásszintjéhez, belehelyezkedett abba, és a népe által igaznak elfogadott leírásokon keresztül, saját kifejezésmódját használva nyilatkozta ki a maga üzenetét.

Így válik érthetővé az, hogy Izráel az ókori Közel-Kelet számos mítoszáat, illetve mítosz-töredékét átvette. Az Ószövetségben gyakran találunk utalást egy legyőzött káosz-istenre, akit a szövegek Rahab néven emlegetnek, s aki nyilván egy tengeri kígyó vagy sárkány formájában képzeltek el (pl. Ézs 27,1; Jób 26,12–13; Zsolt 74,13–14). A vízőzön története (1Móz 7–9) jól ismert a mezopotámiai Atrahaszisz-eposzról, Utnapistim történetéből, amely a Gilgames-eposz egyik epizódjaként maradt fent, de sumér töredékekből is: a bibliai változatnak szinte minden eleme megtalálható a mezopotámiai verzióban is, egészen például a bárkából kiengedett madár motívumáig. Az eljátszott örök élet lehetősége a Gilgames-eposzban is szerepel, ráadásul itt is egy kígyó e kudarc okozója, de a rászédett Adapa mítosza is ezt a témát dolgozza fel. A politeista panteonnak is fellelhetők a maradványai az Ószövetségben, elsősorban az

istenek tanácsa képzetében (pl. 1Kir 22; Jób 1–2). Ugyanakkor az isteni lények és az emberek keveredéséből létrejövő hőszozok (félistenek) születésének története (1Móz 6) már a görög mitológiára emlékeztet bennünket, az égbe vágyó, de elbukott teremteny mítosza (Ézs 14; Ez 28,11–19) pedig szintén általánosan ismert volt mind Mezo-potámiában, mind a görög világban. De még a formai hasonlóság is nyilvánvaló például a P előtti teremtetéstörténet és mondjuk a mezopotámiai Enúma-elis teremtetésmítosz között, amennyiben mindkettő az „Amikor még nem volt...” kezdettel indít (lásd Gen 2,4b–5). E mítoszok zöme magyar nyelven is olvasható.

A bibliai őstörténet szerzői ugyanakkor ezt az anyagot nem kritikátlanul vették át, hanem saját hitük fényében értelmezték és hangsúlyozták át. Ez az „újra-elmesélés” (Nacherzählung) azonban teremtető teológiai tevékenység volt, melynek során Izráel kiiktatott e történetekből mindent, ami hitével ellenkezett, és kiemelt minden olyan elemet, amely az ő hittapasztalata alapján Istenéről hitelesen szólt. Itt, ebben az „újra-elbeszélésben” érhető tetten – ismét csak rendszeres teológiai fogalmakkal élve – az inspiráció, s töltődik meg a korhoz kötött, más népektől átvett anyag genuin izráeli szemléletmóddal. A katolikus teológia ezt a jelenséget a „múltba tekintő próféta beszéd” fogalmával írja körül (így pl. *Rózsa H., 2011*): ezt mi is elfogadhatjuk, amennyiben a próféta beszéd alatt az Isten által ihletett üzenet beépülését értjük az ókori anyagba.

Izráel ugyanakkor az átvétel során nem csak az egyes elbeszélés-elemek között válogatott, de – elsősorban a Papi irat szintjén – ezeknek az elbeszéléseknek a jellegét is jelentősen megváltoztatta: a történetek váza, bizonyos elemei maradtak, de az eredeti mítosz mítosz-jellege tudatosan a háttérbe szorult.

A *mítosz* az ókori Közel-Keleten olyan „Isten-történet”, amely bizonyos természeti vagy történeti jelenséget az istenek világában, a történelem előtti „ősidőben”, nem valós/azonosítható helyszínen lezajlott eseményekből vezet le. A mítoszokat különböző ünnepeken a kultuszban recitálták: felolvasták vagy egyenesen eljátszották, mintegy megismételve, illetve újra érvényesítve annak következményeit a résztvevők javára. E mögött egyrészt egy ciklikus világkép áll, amely a természet körforgására épül, s amelyben e körforgás fenntartása az emberi élet fennmaradásának a záloga. Másrészt a mítosz mögött egy mágikus világkép is áll: az a hit, hogy a földön, a kultusz eszközével a világ megalkotása, a káosz legyőzése és a természet újjáéledése biztosítható. A mítosz kultikus recitálása tehát valójában varázslat, amely megismétli az „ős-élményt”, és továbbra is biztosítja (az adott évre) annak hozadékát.

Izráelben azonban semmi nyoma sincs a mítoszok kultikus recitálásának. Bár a kutatás történetében számos, a Bibliában nem említett ünnep létét feltételezték (pl. újévi ünnep, a király trónra lépésének ünnepe), ám ezek létét ószövetségi beszámolók nem támasztják alá, s maga a szóba jövő, mitikus hátterű szövegek jelenlegi irodalmi megfogalmazása sem utal ilyen használatra (kivétel talán az asszony teremtetése, amely a házasság etiológiája, lásd 2,24).

Azt mondhatjuk tehát, hogy Izráel az ókori mítoszok elemeit úgy vette át, hogy az adott szövegek etiológiai (okadatoló) jellegét igen, de kultikus jellegét nem őrizte meg. Ez már a P előtti hagyományanyag esetében is megfigyelhető, ám a Papi irat szerzője esetében teljesen nyilvánvaló, hogy ez a (részleges) „*demitizálás*” tudatos, Izráel saját hagyományát óvni kívánó eljárás része volt.

Milyen eszközökkel érte el ezt a „demitizálást” az izráeli hagyomány?

Először is teljességgel *mellőzte a teogóniát*, azaz az isten/istenek születéséről szóló mítosz-anyagot: Izráel hite szerint a Teremtő Isten nem születik, hanem kezdettől fogva van (Gen 1,1).

Másodszor a hagyomány a mitikus anyagot Izráel monoteista szemléletéhez igazítja. Az őstörténet más istenek létét kifejezetten ugyan sehol nem tagadja, de a *politeizmus minden jelét kitörli* az átvett anyagból, vagy ahol ez nem lehetséges, teremtménnyé degradálja őket. Így sem a P előtti, sem a Papi teremtéstörténet nem tud a káosz-szörnyről, akit a teremtnök harcban kellett volna legyőznie; a Papi teremtéstörténetben ő bekerül a tengeri állatok felsorolásába (Gen 1,21, vö. Zsolt 104,6–7). Az égitegek nem istenek, mint Mezopotámiában, hanem élettelen „lámpások” csupán (1Móz 1), amik még csak nevet sem érdemelnek, s akik ugyan „uralkodnak”, de már csak abban az értelemben, hogy kijelölik a nappal és az éjszaka ritmusát, és az ÚR ünnepeinek kijelölésével Izráel istenét szolgálják. A panteon más isteneiből JHWH-t szolgáló angyalsereg lesz (vö. Zsolt 29,1; 103,19), akikkel a Teremtő ugyan látszólag megvitat kérdéseket (Gen 1,26; 3,22), ám ez aligha több, mint hangos gondolkodás.

Harmadszor az emberi kultúra és civilizáció az őstörténetben az emberi tevékenység eredménye, nem pedig isteni eredetű, és különösen nincs szó arról, hogy a kultúra vívmányait az embernek az irigy istenektől kellett volna elrabolnia. A P előtti hagyományanyag szerint a termőföld őrzése és művelése az ember teremtésben kapott feladata, ami nyilván feltételezi, hogy ehhez Isten a megfelelő képességeket is megadta neki (így Kain és Ábel története is), a művészetek és az akkori modern technológiát jelképező kovácmesterség pedig Kain utódainak korában alakult ki: az anyag jelenlegi elrendezése szerint Isten hallgatólagos jóváhagyásával, az elvesztett Édenkert kompenzálására. A Bábel tornya történetében ugyan a technikai fejlődés lesz a konfliktus forrása, de csak azért, mert az emberiség az új technikai lehetőségeket a megistenülés eszközévé akarja tenni.

S végül a Papi író a művébe beépített feszes kronológia, az Ábrahámig és a többi ősatyáig elvezető *tóledót*-formulák, valamint a Teremtő Isten YHWH-val való azonosítása révén megszünteti a mitikus „ősidő” időfelettségét, és azt *a történelmi idő részévé teszi*. Ugyanezt a célt szolgálja a teremtés hétnapos beosztása, amely azt érzékelteti, hogy a teremtéssel az Izráel által is megtapasztalt idő veszi a kezdetét, valamint a szóval való teremtés motívuma, amely a teremtés aktusát a törtételemben önmagát Igéjében kinyilvánító ÚR aktusává teszi. Természetesen a Papi irat, illetve az őstörténet egyesített változata is ismeri az Izráel valós környezetétől még eltérő világ korszakát, de ez a világtörténelem szerves része, egy időben behatárolható és behatárolt eseményláncolat csupán.

Hogy e demitizálás milyen jól sikerült, világosan mutatja, hogy a visszaszorított mitikus elemek hosszú időre ki is koptak Izráel hitvilágából, és majd csak a kései fogság utáni korban, a költői nyelvezet immár veszélytelen díszeként tértek a Zsoltárokban vagy Jób könyvében vissza.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk: a bibliai őstörténet esetében nem forrásokra támaszkodó történetírással, de még csak nem is az ősidőig visszanyúló, a szóbeli hagyomány szintjén megőrzött, valós történeti események mitikus feldolgozásával van dolgunk, hanem Izráelnek a saját egzisztenciális kérdéseire az emberiség kezdeteiről

szóló közös kultúrkincsben, addigi hittapasztalatainak a fényében végzett, *ihletett válaszkereséséről*.

Az őstörténet célja nem tudományos vagy történeti ismeretek közlése, hanem egzisztenciális kérdéseink megválaszolása, s ezen keresztül *felhívás a hitbeli döntésre*. E történetek az élet értelmét, tartalmát és célját tárják fel, miközben arról az Istenről szólnak, aki élettel ajándékozza meg Izráelt és az embert, minden helyen és időben oltalmával veszi azt körül, és hatalmával azt – minden, az emberi bűnből eredő korlátozottsága ellenére is – a kiteljesedésre és a vele való közösség megélésére segíti. A Szentírás ehhez mindet elmond a cselekvő Istenről. A „hogyan” kérdésre a szövegek válasza korhoz kötött és elavult – de a „ki” és „milyen céllal” kérdéseire adott feleletek a szövegben örök, ihletett válaszok, s mint ilyenek, a teljes Szentírás összefüggésébe állítva, a keresztyén hit számára csatkozhatatlanok.

2. Az Őstörténet válogatott szakaszainak magyarázata

2.1. Kain és Ábel története (1Móz 4,1–16)

A történet szorosan kapcsolódik az előtte álló perikópához, Ádám és Éva, valamint a bűneset történetéhez. A bűneset miatt megbüntetett férfi dacosan adott nevet a feleségének: Évának, minden élők anyjának nevezte el (1Móz 3,20) – Évának, aki képes szülni, új emberi lényt létrehozni, s így a halandóságot az emberi faj szintjén némileg kijátszani képes. Az édenből való kiűzetés után a Jahvista elbeszélő ehhez a ponthoz kanyarodik vissza, és számol be az első szülésről az emberiség történetében.

Az ember (névelővel áll a szó, tehát nem Ádám - tulajdonnév értelemben!) tehát megismerte feleségét, és az teherbe esett. A ידע 'tudni, ismerni' szó mindig a megismerés tárgyával való közvetlen érintkezésből, tapasztalati úton megszerzett tudást jelent – ezért állhat eufémizmusként a héberben 'közösülni' értelemben. Azt, hogy a férfi és a nő egy testté legyenek, már az édenkertben elrendelte Isten (1Móz 2,24). Érdekes módon azonban az első szexuális aktusról szóló tudósítást akkor olvassuk, amikor az emberpár már elhagyta az Édent. Valóban ez volt az első aktus – s így az elbeszélő szerint a szexualitásban van valami eleve bűnös dolog? Vagy itt ezt az aktust csak azért emeli ki, mert ez vezetett el az első terhességhez? A történet e részletnek nyilván nem tulajdonít jelentőséget, így szexuáletikai következtetéseket semmiképpen sem szabad levonni ebből.

A szülés után, mint annyi más esetben, itt is az anya, nem pedig az apa ad nevet a gyermeknek: Kainnak nevezi el (az anya ad neve a gyermeknek: Jákób feleségei: 1Móz 29–30; Benjámín: 1Móz 35,18; 1Sám 1,20; Fineás felesége: 1Sám 4,20k). A ילד szó 'lándzsát' jelent, vö. 2Sám 21,16, s a szó a korai arab nyelvből is ismert mint személynév. Éva azonban ezt a nevet a szüléssel hozza összefüggésbe, s ezért a קנה 'szerezni, beszerezni, megvásárolni, birtokba venni' igéből vezeti le. Ez szokatlan, hiszen a szó máshol sohasem áll a gyermekszüléssel összefüggésben. Az is meglepő, hogy az ige tárgyaként nem a ילד 'gyermek' szó szerepel, hanem az אָדָם: 'férfi, ember'. Éva tehát nem egyszerűen az újszülött kisgyermeknek örül, hanem annak, hogy egy embert, egy emberi lényt sikerült a világra hoznia – úgy, ahogy Ádám az Éva névvel az életet adó, a halál erejét megtörő erővel ruházta őt fel. A névmagyarázat első fele tehát egy eufórikus felkiáltás, az öröm, a gyermekszüléstől, az élet továbbadásának lehetőségétől megmámorosodott anya felkiáltása: Igen, sikerült, egy férfira, egy emberi lényre tettem szert! A mondat folytatása azonban JHWH-ra, e csoda szerzőjére irányítja a figyelmet. De hogyan kell érteni a JHWH szó előtt az אֶת prepozíciót? A tárgyeset jelének itt nem tekinthetjük, hiszen ez nem ad elfogadható értelmet. Az LXX olvasata: διὰ τοῦ θεοῦ, azaz 'Istentől, Isten által', hasonlóan a Vulgata (*per dominum*), a Targum Onkelos itt a מִן 'től, -től' összetett prepozíciót olvassa. Mindezek a nehézkes, s ezért eredeti masszoréta olvasatot igyekeznek könnyebbé tenni. Az אֶת prepozíció itt tehát nyilván '-val, -vel' értelemben áll, és a szerkezetben azt jelenti: „Embert szereztem –

együtt az Úrral”. Ez mutatja, hogy Éva tudatában van képességei korlátoltságának, tudatában van kiszolgáltatottságának, szülés során a sebezhetőségének – s bár ezt a történet nem mondja, a 3. fejezet után olvasva a történetet világos, hogy erre Isten büntetéseként a szülési fájdalom figyelmeztette. Igen, a bűneset ellenére, a bűneset után is képesek vagyunk bekapcsolódni Isten gondviselésének, teremtésének munkájába – de ez a munka nem vezethet sikerre – kizárólag Istennel.

Hamarosan Éva ismét fiút szül, akit Ábelnek neveznek el. A héberben az itt használt אָבֶל ige jelentheti azt is, hogy ’tovább csinálni valamit’, de egyben azt is, hogy ’valamit ismét csinálni, újra megtenni’. Emiatt nem világos, hogy Éva folytatta Kain szülését, azaz ikreknek adott világot, vagy ismét teherbe esve szülte meg Kain öccsét, Ábelt. A történet szempontjából nyilván nincs is jelentősége ennek a részletnek. Az eredeti héberben Ábel rendes neve Ebel, egészen pontosan Hebel. Ábel csak azért lett belőle, mert az első alkalommal a szó pauzában fordul elő, s a görög, majd a latin fordítás ezt a pauzális alakot tekintette alapesetnek. Kain öccsének a neve beszédes név, hiszen azt jelenti: ’pára, lehelet, semmiség, múlandóság’, s nyilván előre vetíti Ábel rövid életét, sorsának tragikus alakulását (*nomen est omen*).

A fiúk felnőnek, s mindegyik foglalkozást választ magának. A fizikai munka nem Isten büntetése, hiszen már az Édenkertben is az volt az ember dolga, hogy őrizze és művelje a kertet. A két testvérrel megkezdődik azonban a foglalkozások, illetve a későbbi alapvető két társadalmi csoport elkülönülése: Kain földművelő lesz, Ábel pedig pásztorember. Hogy ez miért következett így, nem mondja a szöveg: lehetnek volna mindketten földművesek vagy pásztorok, de nem így lett. Ahol két ember van, ott kétféle elképzelés, kétféle életút alakul ki, s a kettő szükségszerűen elválik egymástól. Ilyenek vagyunk, mondja a történet: mindenki egyedi, s ezért mindenki más. Szabad akaratából mindenkinek másképp és másképp alakul az élete.

A nagyon tömör beszámoló a 3. versben azzal folytatódik, hogy egy bizonyos idő elteltével mindkét testvér áldozatot mutat be Istennek. Ez a bizonyos idő pontosan meg nem határozható: nyilván annyi, amennyi a beindult munkájuk első gyümölcsének a beéréséhez kellett. Hiszen az áldozat bemutatására mindkét fiú esetében a megtermelt javákból, kétkezi munkájuk első gyümölcseiből történt. Látszólag még teljes a harmónia a két testvér között – de valóban így van ez? Hiszen mindketten külön mutatják be az áldozatot, s nem együtt. Talán mindketten külön oltárt is építettek, s az áldozatra testvérét vagy a szüleit egyik sem hívta meg. Az elválás, a meg hasonlítás, az elkülönülés már megtörtént – lappangva, észrevétlen.

Hogy miért is mutatták be az áldozatot, nem derül ki. Talán az ókori ember gondolkozása érhető itt tetten, aki el sem tudja képzelni azt, hogy valamit ne juttasson vissza annak az istennek, aki a keze munkáját sikeressé tette. Az elbeszélőt az áldozatbemutatás kultikus részletei sem érdeklik. Tömören fogalmaz, s még arra sem törekszik, hogy az általános הֶבֶל ’ajándék, adó, áldozat’ szó helyett a Papi terminológiában precízebb fogalmakkal körülírja, milyen áldozat is volt ez. Talán annak sincs külön jelentősége, hogy Kain a föld terméséből áldozott, Ábel pedig nyájának bárányai közül – hiszen mindkettő abból áldozott, amit a foglalkozása miatt tudott, amire a kétkezi munkájával szert tett. Eddig minden szép és idilli.

De az ötödik verssel váratlan, érthetetlen fordulatot vesz a történet. A negyedik vers szerint ugyanis Isten rátekintett Ábel áldozatára – ezt még értjük, de Kain áldozatára már nem. Ábel áldozatát elfogadta, őt továbbra is megáldotta, sikerre vezette, Kaint

azonban nem. Hogy honnan tudhatta ezt a két ember? Az ókori Keleten a papok különböző technikákat fejlesztettek ki, amik segítségével kiolvasták, hogy az istenség kegyesen fogadta-e az áldozatot, vagy sem. Itt azonban aligha erről van szó. A „rátekintést”, illetve annak hiányát nyilván életük további alakulásában, az áldás és a siker mértékéből olvasták ki maguknak. Kaint nem áldotta meg Isten, vagy nem annyival, mint Ábelt, ezért Kain magát Ábelhez képest hátravetettnek, mellőzöttnek, elhanyagoltnak, kevésbé szeretettnak érezhette.

Miért történt ez így? Amióta ez a történet a Szentírás része, lázasan kutatták az igemagyarázók ennek az okát. Talán Istennek jobban tetszett a véresáldozat, mint a vegetatív növényi? Hiszen a későbbi kultikus törvények szerint az állatáldozat értékesebb. Erre azonban semmi sem utal a történetben. Vagy talán Kain lelkiületében volt a hiba? Ő számításból áldozott, Ábel pedig önzetlenül? Kain hitetlenül tette felajánlását az oltárra, Ábel pedig igaz, mély hittel? Erre sem utal semmi a történetben. Vegyük ehhez még hozzá azt is, hogy isten a történet folytatásában sem próbálja meg sehol a döntését megmagyarázni – még akkor sem, amikor észreveszi Kain sértődöttségét, sőt felgyűlő haragját, s amikor emiatt szóba áll vele.

A történet tehát isten döntésére nem ad feleletet. Megmásíthatatlan tényként elfogadja, hogy ahol két ember él, ott az egyik távolabbnak érezheti magát Istentől, mint a másik ember (1Móz 33,19: „kegyelmezek, akinek kegyelmezek”). Mert minden ember egyedi és megismételhetetlen. Az istentől kapott szabadságunk és a bennünket részben meghatározó külső körülmények miatt mindannyiunknak másképpen alakul az élete. Én más vagyok, mint te, te más vagy, mint ő, mert én én vagyok, te te, ő meg ő. De az Édenből kiűzött ember a másságot értékteliséggel kapcsolja össze. Az ember összehasonlítja magát másokkal, és megszületik az irigység a szívében. Miért alakul másképp az életünk? Mert mások vagyunk. A történet nagy kérdése nem az: miért alakul másképp az emberek élete, hanem ez: Mit tegyen az az ember, aki másokhoz képest mellőzöttnek, hátrahagyottnak, szenvedőnek érzi magát, mert az irigység beleköltözött a szívébe.

Ez történt Kainnal is. Az 5b szerint nagy haragra gerjedt, és lehorgasztotta a tekintetét – többé nem nézett sem Ábelre, sem Istenre. Az arc lehorgasztása a másik személlyel való kapcsolat megszakításának a gesztusa: látni sem akarlak, számomra te már nem létezel. וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד: A szerkezet hiányos, kimaradt belőle az alany, az אֲנִי: ’haragja’ szó. Kiegészíteni nem kell, értelemszerűen bele kell érteni (vö. 1Móz 39,19).

De JHWH még ekkor sem vetette el Kaint. Szó sincs arról, hogy őt nem szeretné. Ennek a legékezebb bizonyítéka az, hogy megszólítja őt (6. v.). Ez a mi egyetlen reménységünk: ha mi el is fordulunk Istentől és az emberektől, Isten akkor sem hagy magunkra bennünket, hanem felemeli a lehorgasztott fejünket, és megszólít minket. Ahogy az Édenkertben Isten utána ment az előle elrejtőzködő embernek, úgy nyúl most utána a tőle durcásan elforduló Kainnak, és kísérli meg a kapcsolatot rendezni vele. Egy atyai figyelmeztetés ez, amivel a rossz úton haladó gyermekét még időben szeretné visszafordítani, mert látja, milyen indulatok tornyosulnak benne. Először rákérdez Kain haragjának az okára, majd a הֲלוּא heber szóval folytatja, ami azt jelenti ’nemde? ugye?’ Azaz Isten azt reméli, hogy amit mond, az Kain számára is meggyőző, logikus, elfogadható. De az az ember tragédiája, hogy az észérvek felett olyan gyakran az indulat győz benne.

A 7. vers értelme attól függ, hogy a **נָשָׂא** 'felemelés, emelés' szót hogyan értjük benne. A szó itt aligha a bűnbocsánatot jelenti – mondjuk a **נִשְׂא עוֹן** = 'eltörölni a bűnt' kifejezés rövidített alakjaként. Az sem valószínű, hogy az áldozat elfogadására utalna a szó, mintha Isten azt akarná mondani, hogy ha Kain jót cselekszik ezután, akkor megbocsát neki, vagy ezután majd rátekint az áldozatára. Mint láttuk, a történetben az áldozatbemutatás előtt nem volt Kain bűnéről szó – így itt sem olvashatjuk ki a szövegből annak a megbocsátását. A **נָשָׂא** 'felemelés' szó ezért itt csakis a „leejtett”, azaz lehorgasztott arcra vonatkozhat: ezt lehet, illetve kell Kainnak ismét felemelnie. „Ha jót cselekszel” – mondja eszerint Isten –, „akkor emelt fővel járhatsz”. Akkor nincs okod a haragra, az irigységre. Fogadd el önmagad helyzetét, s fogadd el Istent és a másik embert olyannak, amilyen. Ha jót cselekszel, akkor sem kell dühöt és haragot érezned, ha a másik ember látszólag sikeresebb és eredményesebb nálad. Mert a jóság, a jó cselekvése az ember legnagyobb értéke, nagyságának egyetlen igazi mércéje.

De ha nem jót cselekszel, akkor – figyelmezteti Isten Kaint – szabad utat engedsz a bűnnek. A 7b némi korrekciót igényel, hiszen a nőnemű **חָטָא** szó mögött a hímnemű participium aligha lehet helyes. Legvalószínűbb az, hogy a **חָטָא** szó végén lévő **א** betűt a mögötte álló igealak imperfectumi előragjának kell tekinteni – azaz a másolók valamikor rosszul választották el a szöveget. Így a helyes olvasat ez: **לִפְתָּח חָטָא תִּרְבֵּץ** (Qal imperfectum): 'A bűn az ajtó előtt heverészik'. A kifejezést gyakran értelmezik úgy, hogy a prédára leselkedő ragadozó képét sejtik mögötte. Csakhogy a **רָבַץ** ige sehol nem áll ebben a jelentésben: az ige a gondtalan heverészést, lustálkodást, a zavartalanságot fejezi inkább ki adott esetben a ragadozó állatok esetében is (vö. 1Móz 49,9.14; Ézs 11,6k; 13,21; 14,30, 17,2; Ez 19,2). Azaz ha nem teszel jót, a bűnnek nincs miért félnie tőled, szemtelenül heverészik szíved ajtaja előtt, mert tudja, hogy tőled nem kell félnie. Hiába is próbálnád meg elhessegetni, a szemedbe nevet. A bűn nem egyszerűen a rossz cselekvése. A bűnnek azzal nyitunk ajtót, ha felhagyunk a jó cselekvésével.

A bűn megszemélyesítése azonban tovább folytatódik. A bűn vágyódik rád – mondja Isten Kainnak. Érdekes, hogy a héberben itt ugyanaz a **תִּשְׁוָקָה** 'vágyakozás' szó szerepel, mint az asszony büntetésében az 1Móz 3-ban. Ott azt mondta Isten Évának: „Vágyakozol férjed után, ő pedig uralkodni fog rajtad”. S ahogy az egykori csábítón uralkodnia kellett az embernek annak minden epekedése ellenére is, ugyanúgy kell most a saját lelkében a szíve előtt heverésző bűn vágyakozására is fittyet hánynia és uralkodnia a bűn felett.

Az Isten szavait lezáró mondat a héberben nyilván szándékosan többjelentésű. A **תִּמְשָׁל־בּוֹ** kifejezést lehet jusszivusznak is tekinteni. Ebben az esetben egy parancsról van itt szó: Te azonban uralkodj a bűn felett! Lehet az igét azonban kijelentő módon is fordítani, s ilyenkor az Imperfectum gyakran a megengedő-módot juttatja kifejezésre: De te uralkodhatsz rajta – azaz a hatalmadban áll, képes vagy rá, tedd meg!

„És mondta Kain Ábelnek” – kezdődik a 8. vers, de a masszoréta szövegből nem derül ki, hogy mit mondott neki. A héber kéziratok ezen a helyen néhány szónyi helyet kihagytak, megőrizve ezzel annak az emlékét, hogy itt néhány szó másolási hibaként kieshetett. S valóban, a Septuaginta, A Samaritánus Pentateuchos, a Szír verzió és a Vulgata itt még tartalmazta Kain szavait: „menjünk ki a mezőre!” Az új fordítású biblia

követi ezt a szövegrekonstrukciót. (Mindenesetre von Rad szerint ez a mondat inkább utólagos betoldás lehet.)

Mindenesetre Kain kicsalja Ábelt a mezőre, ott rátámad, és végez vele. Ezzel megtörtént az első gyilkosság az emberiség történetében. S nem döbbenet, hogy milyen hamar? Az első ember, aki Édenen kívül született, aki az Ádámtól örökölt, megromlott emberi természetbe született bele, ez az első ilyen ember azonnal végez a testvérével! Magát a gyilkosságot az elbeszélő megdöbbenő tényszerűséggel és tömörséggel közli.

Ahogy a bűneset után, úgy most itt is Isten azonnal a helyszínen terem. S ahogy ott, itt is egy kérdést intéz az emberhez. Ott ez a kérdés így hangzott: „Ádám, hol vagy?“, itt pedig így hangzik: „Hol van Ábel, a te testvéred?“ E kérdésben benne van a vád: neked tudnod kellene, hiszen a testvéred: azért a testvéred, hogy vigyázz rá. Felelős vagy a másik emberért, s már az is hiba, ha ugyan nem bűn, hogy nem tudod, mi van vele.

De Kain kerek-perec lerázza magáról a felelősséget. Nem tudom – hazudja Istennek. Az első emberpár még ilyen szemtelen hazugságra nem vetemedett. Elbújtak, szégyellték magukat, egymásra igyekeztek a felelősséget hárítani, de nem tagadták a vétküket. Kain, már szemrebbenés nélkül hazudik Istennek. Sőt, még egy kegyetlen viccet is megenged magának: Talán őrzője vagyok én a testvéremnek? Talán a pásztor pásztora vagyok én? Ahogy a folytatásból kiderül, nyilván elásta Ábelt – s most meg van győződve arról, hogy Isten a holttestet nem láthatja meg, tehát tettét nem lehet rábizonyítani.

Isten azonban szembesíti Kaint a bűnével. Mit tettél? – kérdezi, s ez a szemrehányó kérdés Isten felháborodását, döbbenetét és haragját is kifejezésre juttatja. Antropomorf kép ez Istenről – de ő ilyen: a bűn, az ártatlanok szenvedése vagy éppen halála nem hagyja hidegen, hanem haragra, döbbenetre – és bosszúra indítja őt. A holttest ugyan valóban eltűnt, de történt valami, amire Kain nem gondolhatott: Ábel vére a földből Istenhez kiáltott – illetve ahogy a participium kifejezi: a gyilkosság óta folyamatosan, állandóan Istenhez kiált. A holttestet el lehet kaparni, a vért is fel lehet porral hinteni, de attól, hogy az nem látszik, még kiált, Isten pedig meghallja azt. Az itt használt קַעַץ ige, illetve az abból képzett קַעֲצָה főnév speciális jogi értelemben a panaszos segélykiáltását jelenti, a jogi védelemért való esedezést (*vox oppressorum*, vö. 1Móz 18,20; 5Móz 22,24.27; 2Kir 8,3; Jób 16,18k).

Márpedig Istennél ez a kiáltás nem talál süket fülekre. Mint egy panasztévő száll a vér hangja Isten trónusához, és panaszolja be Kaint, aki elvette gazdája életét. Isten pedig, minden élet ura és őrzője, leszáll, hogy a kiontott ártatlan vérért elégtételt vegyen. Nem, Kain nem volt őrzője Ábelnek. De elfelejtette, hogy valaki más vállalta ezt a feladatot: mégpedig maga Isten.

A vér az Ószövetség felfogása értelmében a lélek, s így egyben az élet hordozója is. Ennek megfelelően mindkettő isten fennhatósága alá tartozik; az ember nem rendelkezik a másik ember életével, s ugyanúgy nem rendelkezhet sem ember, sem állat vérével. Az embernek nincs jogosítványa a másik embert meggyilkolni; életet adni és életet elvenni egyedül Istennek joga! S amíg Isten erről a jogáról eddig lemondott, mert Ádámot és Évát sem ölte meg korábbi fenyegetése ellenére sem, addig az ember magához ragadta ezt a jogot, és megölte embertársát. Az Ószövetséget olvasva gyakran fogalmazódott meg Istennel szemben az a vád, hogy egy kegyetlen, vérengző Isten. De Kain és Ábel története azt mondja, hogy az első emberölést nem Isten, hanem egy másik ember követte el!

Isten büntetése rettenetes, rettenetesebb, mint az első emberpár büntetése volt. Hiszen Ádám és Éva is megkapta a maga büntetését, s miattuk Isten megátkozta a kígyót (3,14) és megátkozta a termőföldet (3,17) – de magát az embert akkor még nem átkozta meg. De itt kimondja, mint akinél betelt a pohár: וְעַתָּה אָרוּר אֲתָה: 'Most azonban légy te is átkozott!' Ádám büntetése az volt, hogy fáradságos verejtékkel szerezze meg a kenyerét, de a termőföld mégiscsak eltartja őt. Itt Kaint azonban elüzi Isten a termőföldről, mert a föld a gyilkosnak nem hajlandó többé szolgálni, neki terméséből adni. A föld vért ivott, a földet beszennyezték. S mintha a termőföldet megszemélyesítve jelenne meg ebben a részletben, hiszen szája van, amit feltátott, s utána is aktívan cselekszik – Kainnal szemben. Mintha a termőföldet is megsértette volna Kain, aki ezért megharagudott, s megvonja tőle további támogatását. A földműves, aki azért gyilkolt, mert elégedetlen volt Isten áldásával, most azt is elveszíti, amiye eddig volt. Kain földönfutóvá válik, a letelepült földműves élet lehetőségétől megfosztja őt az Isten. Egész eddigi életét, életmódját fel kell adnia. Az ókori, alapvetően a mezőgazdaságból élő ember számára ez a legnagyobb büntetés, ami megtörténhetett. A termőföld áldása nélkül számára elképzelhetetlen az élet – legalábbis egy bizonyos életszínvonal felett.

Kaint lesújtja ez a büntetés. Első mondatat mindenesetre talán szándékosan kétértelmű. Az itt használt עָוֹן szó ugyanis egyszerre jelenti a bűnt, és az azért járó büntetést. Azaz a mondatot így is fordíthatjuk: „Nagyobb az én bűnöm, mintsem hogy elviselhetném!” – ebben az esetben Kain őszinte bűnbánatra jutott, s rádöbbenve vétke igazi súlyára, szinte összeroppan alatta. Ugyanakkor a mondatot fordíthatjuk így is: „Nagyobb az én büntetésem, semhogy el tudnám viselni!” – azaz Kain semmiféle bűnbánatot sem mutat, csak a büntetés nagyságától riadt meg, s annak enyhítését kéri. Megdöbben, hogy ezentúl a termőföldről elűzve, kóbor vándorként kell tengetnie majd az életét.

Sőt, ennél többtől is fél Kain. A termőföldről való elűzést úgy értelmezi, hogy azzal egyben Isten a maga színe előtt is elüzi őt. Nem csak a termőfölddel szakad meg a kapcsolata ezzel, hanem magával Istennel is. Márpedig, ezt azonnal felismeri, ez egyet jelent azzal, hogy Isten többé nem örökösödik felette, nem óvja, nem védelmezi az ő életét. Márpedig ekkor akárki rátámadhat, és megölheti. Örök csipkelődés tárgya volt a Bibliával szemben az itt felfedezni vélt ellentmondás: ugyan kitől kellene Kainnak félni, ha még a szülein kívül egyedül csak ő él? A történet elbeszélője azonban nyilván itt egy embertípusról, beszél, akinek a többi ember között kell tette után is élni az életét. Ezért teljes természetességgel feltételezi más emberek létezését az Őstörténet ezen pontján is.

Talán a történet itt is véget érhetne. Isten szembesítette a bűnöst tettével, kiszabta a megérdemelt büntetést, amit az összetörve, döbbenetesen vesz tudomásul – győzött az igazság, a gonosz elnyerte méltó büntetést. Talán egy film vagy egy regény így véget is érhetne. De nem egy bibliai történet, ami az emberi bűnről és Istentről beszél.

Ez a történet Isten szavával ér véget. S ez a szó ismét a kegyelem, az oltalom szava. A לָכֵן 'ezért' kötőszó a 15. vers elején eléggé erőtlen. Az LXX ezen a helyen az οὕτως szavakat hozza, ami a héber לֹא כֵן 'nem úgy (ám/lesz)!' szavak fordítása. Az éles szembeállítás, tiltakozást kifejező szókapcsolat az eredeti lehet. Igen, Isten szinte sietve szólal meg, hogy megnyugtassa Kaint, ne félj, veled ez nem történhet meg! Az előbb Ábelért haragvó Isten most Kainért aggódik; Mint a verekedő gyermekeire néző édesanya, aki nem tudja kevésbé szeretni a rosszabb gyermekét sem. Isten egy védő jelet

helyez Kainra – a szerző nyilván egy tetoválásra vagy valamilyen bőrfestésre gondol – egy ahhoz hasonló jelre, amivel az arábiai törzsek jelölték meg magukat, hogy mindenki láthassa: Nem magányos vándor vagyok, hanem egy törzs tagja. Aki engem bánt, egész törzsem bosszújával kell, hogy szembenézzon. Kain bélyege tehát nem szégyenbélyeg, ahogy azt a köznyelv gyakran értelmezi. nem, ez a jel az oltalom, a védettség, az istenhez tartozás jele (a tetoválás mint egy törzs/kaszt jele: 1Kir 20,41; Zak 13,6, Ez 9,4).

Aki visszaemlékszik az első emberpár bűnének történetére, azt nem lepi meg ez a befejezés. Hiszen Ádámot és Évát is megbüntette Isten a tettükért, és kiűzte őket az Éden-kertből. De a meztelenségét szégyenlő embert bőrruhával felöltöztette. Elfogadta az emberi bűn által teremtett új helyzetet, és segített ebben a helyzetben tovább élnie az embernek. Ugyanez történik most itt Kainnal is. Isten megbünteti a gonoszt, de a büntetésként rárótt helyzetben sem hagyja magára, hanem oltalmazóként ott marad mellette.

Ebben a befejezésben mindenesetre egy kis irónia is húzódik – a szemtelenül tréfálkozó Kain igazán megszeppen. Ő, aki nem volt testvére őrzője, aki nem akart a pásztor pásztora lenni, most rádöbben arra, milyen az, ha védelem nélkül marad az ember. Ő, aki megölte a pásztort, Isten oltalmánál keres menedéket. Mert rádöbben, mi lenne akkor, ha más is megtenné vele azt, amit ő is megtett Ábellet. Isten oltalma számára azt jelenti: ne félj, nem engedem, hogy megtegyék veled azt, amit te megtettél Ábellet. S van-e nagyobb kegyelem annál, mint hogy Isten megóv bennünket attól, hogy azt tegyék velünk, amit mi teszünk másokkal? Ezt mindenki maga döntse el. Ugyanakkor Isten azt is igyekszik megakadályozni, hogy Kainra hivatkozva elvaduljanak az emberek, hogy a bosszú ürügyén ugyanolyan, vagy talán még gonoszabb tetteket kövessenek el. Ádámhoz és Évához képest a bűn már így is kiteljesedett; Isten a bűn lavinaszerű tovább-hömpölygésének igyekszik Kain védelmével elejét vennie. Az Őstörténet szomorú tanulsága azonban az, hogy ez csak átmenetileg sikerülhetett.

A 16. versben a történet záradéka az Édenből való kiűzetésre emlékeztet. Kain valóban „Isten színe előtt” távozik el, és letelepszik valahol Édentől keletre. Az elbeszélő nyilván úgy gondolta, hogy Ádámot és Évát Isten ugyan kiűzte az Éden-kertből, de ők nem költöztek túlságosan messze. Ott maradtak valahol a kert közelében. Kain azonban most kénytelen a kerttől még messzebbre menekülni. S ez a térbeli távolság nyilván metaforikusan az Istentől való fokozatos eltávolodást juttatja kifejezésre. Ádám és Éva már nem a kertben élt, de valahogyan, titokzatos módon mégis Isten színe előtt éltek az életüket. Kain azonban még messzebb szakadt Istentől. Igen, el kellett mennie, ki Isten színe előtt – a közvetlen kapcsolat véglegesen megszakadt így vele. De az evangélium az volt korábban: még ez az élet is Isten oltalma felett áll, valamilyen titokzatos módon Isten mégis ura és oltalmazója marad Kain életének.

Kain új hazáját a szöveg Nód földjének nevezi. Ilyen földrajzi helyet nem ismerünk az ókori Keleten. Talán valóban volt egy ilyen nevű hely – de még valószínűbb, hogy a név itt szimbolikus jelentésű, hiszen az a נוד 'kóborolni, bujdosni' igéből van képezve (vö. 4,12!) . Ahová Kain ment, az a bujdosás, a kóborlás helye.

A zsidó és a keresztyén hagyomány e szövegben sokáig kizárólag az első emberpár gyermekeinek történetét, az egész emberiség őseinek első szörnyű bűnét látta megírva.

Wellhausentől kezdve azonban a protestáns egzegézisben csaknem uralkodóvá vált az a nézet, hogy itt eredetileg egyetlen törzs, a kéniták eredet-történetéről van szó.

Hiszen a főszereplő neve, Kain, szójáték szerűen összecseng a Kéni/Kénita szóval, s a büntetésként Kain lakóhelyéül kijelölt pusztaság akár a Júdatól délnyugatra elterülő puszta, a kéniták hazája is lehet. A kéniták még a Jahvista szerző idejében is éltek, s a megművelt földterület peremén nomád pásztorkodásból vagy éppen rablásokból éltek. Ráadásul a kénitákról tudjuk az Ószövetségből, hogy ők is JHWH-t, az egyetlen Istent imádták, s a pusztai vándorlás során egyenesen csatlakoztak is Izráelhez (4Móz 10,29kk, lásd még 2Kir 10,15kk, Jer 35,1; 1Krón 2,55). Hogyan lehet az, kérdezhették Izráel fiai, hogy ez a törzs szintén az ő istenüket imádja, mégsem kapott helyet az ígért földjéből, hanem azon kívül kell kóborolnia, a termőföld áldásait nélkülözve? Wellhausen szerint a történet erre a kérdésre keresett feleletet. Wellhausen véleményét B. Stade (1894) fejlesztette tovább és segítette csaknem egyöntetű elfogadáshoz. Véleménye szerint a történet a kéniták eredetén túl a Kain-bélyeg, azaz a kéniták törzsi jelének eredetét hivatott megmagyarázni.

Gunkel ezt az elméletet úgy fejleszti tovább, hogy összekapcsolja az Óstörténet-elmélettel. Szerinte az ősi kénita mondát később átdolgozták, hogy az egész emberiségről igaz tanítást fogalmazzanak meg vele. Így a jelenlegi történet már nem a kénitákról, hanem az egész emberiségről akar örök tanítást adni. Ugyanígy értelmezi a történetet Zimmerli és pl. von Rad is a maga kommentárjában. Nem, a Jahvista nem a kénitákról akart tanítást adni, hanem az egész emberiségről. De a kéniták titokzatos sorsában felfedezte az egész emberiségre érvényes üzenetet: amilyen a kénita a zsidók szemében, olyan Isten színe előtt valójában minden ember.

2.2. Kain nemzetségtáblája (1Móz 4,17–24)

A Jahvista Kain nemzetségtábláját hét nemzedéken át követi nyomon, s ezen keresztül mutatja be az emberi kultúra kialakulását, de egyben az Istentől elszakadt emberiség lelkiületének a megváltozását, megkeményedését is. E nemzetségtáblát aligha maga a Jahvista állította össze, inkább készen vehette át azt. Emellett szól egyrészt az a megfigyelés, hogy e lista sematikus jellege élesen elüt a megelőző elbeszélés stílusától. Másrészt ebben a szakaszban igazából semmi sem utal a megelőző Kain-történetre: itt Kain egyáltalán nem egy megátkozott, bolyongó, kiszolgáltatott jövevényként tűnik fel, hanem egy városlapítóként, akinek családja kiteljesedve áldást hoz a későbbi emberiségre.

Miért van ez így? Valószínűleg azért, mert eredetileg ez a nemzetséglista nem az emberiség Östörténetéről, hanem a kénita törzsekről szólt. Ahogy azt már mondtuk, a kéniek Kánaán és az attól délre elterülő sivatag peremvidékén élő félnomád törzs volt. Az, hogy e törzs mégis városokat hozott létre, nem kizárt, hiszen az 1Sám 30,29-ben is olvasunk kénita városokról. Ugyanakkor azok a mesterségek, amelyek létrejöttéről e nemzetségtábla beszámol, csupa olyan mesterség, amelyeket vándorló törzsek is gyakorolhattak, azaz a kénita törzsek mesterségei: Lámek elsőszülöttje, Jábál a pásztorok és sátorlakók ősatya; az elsőbbség arra utal, hogy a kéniek többsége ezt a nomád pásztorok életmódját követte. Jábál öccse, Júbál a zenészek, annak féltestvére, Túbalkain pedig a kovácsok ősatya volt. A vándorkovácsok és vándorzenészek pl. a cigányok köréből Európában sem volt ismeretlen; az is elképzelhető azonban, hogy e két szakma képviselői kiváltak a vándorló kéniek közül, és a kultúrterület városaiban telepedtek le.

De nézzük e nemzetségtáblázatot részleteiben! Kain elsőszülött fiát Énóknak nevezi el, majd egy várost épít, amit a fiáról szintén Énóknak nevez. Az elbeszélő még nyilván ismert egy várost, amit így neveztek. Az 1Móz 46,9-ben és máshol Rúben elsőszülöttje ugyanezt a nevet viseli – ez annak ellenére igaz, hogy a héberben azonos nevet az új fordítású Biblia „Hanók”-ként adja vissza. Az 1Móz 25,4-ben Midján fiai között szerepel Énók, az új fordítású biblia itt szintén Hanókot fordít. Ezeken a helyeken a Neovulgáta alapján készült katolikus bibliafordítás (2003) megbízhatóbb fordítást közöl. E két adat alapján arra gondolhatnánk, hogy a város vagy Rúben törzsi területén, vagy Midján földjén helyezkedhetett el.

Mindenesetre a szentíró számára most az a lényeges, hogy elmondhassa: a városépítés Kainnal kezdődött el. Aligha arról van itt szó, hogy Kainnak tulajdonítva az első város építését a nomádok perspektívájából eleve bűnös dolognak tartja a városi életformát (vö. 1Móz 11). Nem, a város itt úgy jelenik meg, mint ami az Édenen kívülre rekedt ember életben maradását segíti. A város nem bűnös dolog, de szükségessé a bűn következménye tette.

Énók után a Jahvista három nemzedéken siet át úgy, hogy csak a leszármazottak nevét említi. E nemzedékek során, úgy tűnik, semmi lényeges sem történt, s a szentíró csak azért említi meg őket, hogy eljuthasson Lámek nemzedékéhez.

A Lámekről és gyermekeiről szóló szakasz (4,19–22) az egyes mesterségek megszületését beszéli el. Az, hogy ez a pusztalakók perspektívájából történik, teljesen egyértelmű. Lámek elsőszülöttje ugyanis Jábál, aki a sátorlakók és a nyájtulajdonosok ősatya, azaz a vándorló nomád állattenyésztők ősatya lett, akik nyájaik után vándorolva

vonulnak legelőről legelőre a megművelt kultúrterületek peremén. A fiú neve talán beszédes név, hiszen az a héber יָבֵל 'vinni, vezetni' igével cseng össze. Az ige az Ézs 53,7-ben azt fejezi ki, hogy a bárányt a vágóhídra 'vezetik'. A Jábál név tehát a héber olvasók fülében azt jelenthette: a 'pásztor', '(a nyáját) vezető, terelő'.

Jábál öccse Júbál. Ő lett a citerások és a fuvalások, egyszóval a zenészek ősatya. De a zene itt talán tágabb értelemben mindenféle művészeti irányt jelölhet, hiszen az éneklés magában foglalja a költészetet, illetve a nagy eposzok elmesélését, így az egész irodalmat is. A Júbál név a héberben ismét egybecseng egy héber főnévvel, méghozzá a יֹבֵל 'kos, kosszarv', illetve a kosszarvból készült 'kürt' főnévvel. Ezzel a kosszarvból készült kürttel jelezték Izráelben a Jóbel-év, azaz az ötvenedik esztendő, a nagy elengedés évének a kezdetét. (3Móz 25,8kk). A harmadik fiú neve Túbalkain, aki a kovácsok és a fémmegmunkálók őse lett. Az ő nevében a Túbál szó az 1Móz 10,2, valamint az Ézs 66,19; Ez 27,13 szerint egy nép neve, amely a Fekete-tengertől délre élt, s a rézedényeiről, illetve termékeiről volt az ókorban híres. Túbalkain tehát e nemzetséglista szerint az ő ősatyjuk lehet. Mindenesre nehéz lenne megmagyarázni, hogy e távoli északi nép hogyan kerül a kéniekkel egy nemzetségtáblába. A Túbál népnév a zsidó fülben egyszerűen annyit jelentett volna, hogy 'kovács', s így itt nem kellene a fekete-tengeri népre, hanem a kéniek egy nemzetségére gondolnunk? Talán így lehetett. Valószínűleg ezért áll itt a Kain szóval összetételben: a kénita Túbál, azaz a kénita kovácsok őse.

E három fivérnek egy húga is születik, akit Naamának neveznek. Nyilván azért említi meg őt a Jahvista, mert a kortársak előtt ismert személy volt, akinek a nevéhez gazdag hagyományanyag kapcsolódhatott. Ez azonban számunkra már elveszett. A leány neve talán összefüggésben áll Jób egyik barátjának, Cófárnak a lakóhelyével: ezt az Izráelen kívüli települést szintén Naamának hívják. Naamá tehát a naamaiak ősanja lehet.

A Jahvista történeti művön belül e foglalkozások kialakulása meglehetősen érdekes. Hiszen olyan fontos mesterségek, mint a kovácsolás, és a zenén keresztül az egész művészet, a bűnös Kain vérségi vonalán jelenik meg. A Prométheusz-motívumról lenne itt szó? A görög mitológia szerint Prométheusz, az emberek teremője ellopja az istenektől a tüzet, s ezzel az állatok sorából kiemelte az embert, aki megtanulta a kovácsolást, szerszámokat készített, megnyílt az értelme és megalkotta a tudományokat és a művészetet. Az istenek azonban féltékenyek lettek az emberre, átokkal verték meg őket, Prométheusznak pedig örök szenvedés lett a büntetése. Itt és a bibliai Őstörténetben is az istenek elleni bűnnel veszi kezdetét az emberi civilizáció fejlődése. Azt akarná hát mondani a Jahvista, hogy a bűn és a haladás egymástól elválaszthatatlan? Aligha erről van szó. A Jahvista inkább arra gondolhatott, hogy Kain elűzése ellenére Isten mégis az utódaival maradt, és megáldotta őket. Az emberiség alkalmazkodott az Édenen kívüli világhoz, s hogy abban életben maradhasson, megalkotta a maga eszközeit, s megalkotta a művészetek révén azt a szépséget, ami ugyan csak múltó árnyéka az édeni szépségnek, de mégis arra emlékeztet. Ádámot és Évát Isten kiűzte az Édenből, de a magát szégyenlő emberpárnak ő maga bőrruhát készített, hogy a bűn által teremtett helyzetet elviselni segítsen. Ugyanígy Kaint is elűzte maga elől, de az utódainak lehetővé tette, hogy a technika és a művészet eszközeivel élhető életet hozzanak létre maguknak városaikban és városaikon kívül – az Édentől keletre.

Meglehetősen nehéz megmagyarázni e listával kapcsolatban azt is, hogy e listában szereplő nevek feltűnő egyezést mutatnak Sét nemzetséglistájával a Papi iratban. Lássuk az egyezéseket:

Kain nemzetségtablája (J)	Sét nemzetségtablája (P)
--	1 Enós
-- (Kain?)	2 Kénán
--	3 <i>Mahalalél</i>
--	4 <i>Jered</i>
1 Énók	5 Énók
2 <i>Írád</i>	
3 <i>Mehújáél</i>	
4 Metúsáél	6 Metuselah
5 Lámek	7 Lámek
	8 Nóé
6 <i>Jábál, Júbál, Túbalkain</i>	9, <i>Sém, Hám, Jáfet</i>

Feltűnő, hogy mindkét nemzetségtablában szerepel Énók, az ő utódai között egy Metúsáél, illetve Metuselah nevű ember, akinek a fia Lámek, s e Lámeknek mindkét listában van három fia, illetve unokája, akitől a későbbi emberiség származik – a J-nél foglalkozásaik szerint, a P-nél vérségi értelemben is. Feltűnő eltérés az, hogy a Papi listában Énók és Metuselah közvetlenül egymás után következik, addig a Jahvista listában két nemzedék elválasztja őket egymástól. De ha megnézzük a Jahvista listában e két nemzedéket, akkor azt vehetjük észre, hogy a Papi listából ismerős neveket találunk benne: A Jahvista Énók után azt a két nevet hozza, a mi a Papi listában Énók előtt szerepel, de fordított sorrendben!

Von Rad szerint itt tulajdonképpen ugyanarról a nemzetséglistáról van szó, amit enyhe módosításokkal mindkét helyre beillesztettek (48. o.). Hogyan magyarázható ez meg? S mi volt a célja a Papi iratnak akkor, amikor a Jahvista listáját átalakítva átvette, és a gyilkos Kain helyett Ádám harmadik fiának, Sétnek a nemzetséglistáját megalkotta belőle? Nyilván arról van szó, hogy a szentíró érzékeltetni akarta: Isten üdvterve a megromlott Kaini vonallal szemben egy másik ágon halad tovább előre. A bűnös emberiség is fejlődik és halad előre a maga útján, itt is nemzedékek váltják egymást, de a haladás a bűnben és az istentelen indulatok elhatalmasodásában jelenik csak meg. A Jahvista lista végén ugyanis Lámek áll, aki harci – ahogy majd látjuk – énekével a bosszú és a szeretetlenség kiteljesedését énekli meg. Ezzel szemben az istenfélők vonalán továbbhalad a történelem, hogy az emberiség megmentőjéhez, Nóéhoz elvezethessen. Kain vonalán a bűn kiteljesedése, mely megsemmisíthetné, romlásba taszíthatná az emberiséget – Sét vonalán az istenfélelem kiteljesedése, mely egyedül mentheti meg a megromlott emberiséget. Látszólag a két vonal azonos, sok benne a közös elem, a felszínes olvasó alig veszi észre a különbségeket. Igen, két út van az emberiség előtt. Két út, mely külsőleg gyakran zavarba ejtően megegyezik egymással – de a végeredmény szerint mégis két, teljesen eltérő út: az egyik Istentől el, és a halálba vezet, a másik Istenhez vezet és az élethez.

Mert, hogy a Kain-lista az erőszak kiteljesedéséhez vezetett, világosan mutatja Lámek története (4,19–24). Lámek két feleséget is vesz magának, s e két feleség három gyermeke lesz a már említett mesterségek ősatya. Az egyik felesége Ádá, ami a héber עדה 'felékesít, felékszerz' szóval cseng egybe, s így annyit jelenthet, mint –'ékszer, dísz'. A másik feleség neve Cillá, ami héberül a צל 'árnyék' főnévvel, illetve a צלה '(barnára) sütni' igével függ össze. E feleség neve tehát azt jelentheti: 'Sötét, fekete'.

A nemzetségtábla legvégén arról olvasunk, hogy Lámek dicsekedve, hencegve egy éneket énekel el e két feleségének. Ez az ének egy ősi karddal lehet, olyan ének, amit a győztes harc után énekelt maga a hős az őt ünneplőknek. Erre egy szép példa Sámson győzelmi éneke: „Szamár állcsontjával rakásra vertem őket, szamár állcsontjával agyon vertem ezret!” (Bír 15,16) Góliát harci éneke is hasonló – azzal a különbséggel, hogy ő dicsekedve már a csata előtt elénekli azt: „Gyere csak ide, hadd adjam testedet az égi madaraknak és a mezei vadaknak!” (1Sám 17,44). Lámek hasonló énekét aligha maga a Jahvista írta: inkább már ismertként vehetett fel a művébe. Ide beillesztve ez a dal az emberi értékrend eltorzulását, az emberi faj megromlását, a kaini vonalon az emberiség Istentől való elszakadását hivatott érzékeltetni – egyfajta csúcspontját alkotva a Kain vétkére szóló egész fejezetnek.

Csak hogy Lámek bosszúja minden, az ókorban is elfogadható mértéken felül állt. Kainnak Isten ígérte meg, hogy ha valaki kezét mer rá emelni, akkor azt hétszeresen megbosszulja a tettesen. Isten, minden élet ura örködött szigorúan Kain felett is. Lámek azonban lemondott Isten védelméről, és a saját kezébe vette azt. Lámeknek már nem volt szüksége Istenre. Lemondott róla, elszakadt tőle, nem bízta magát rá Istenre. A kultúra fejlődésével együtt járt a vallási szekularizáció. Minél jobban élt az emberiség, minél önállóbbá vált a környezetétől a kultúra és a technika segítségével, annál inkább úgy érezte, hogy nincs többé szüksége Istenre. Nem egy olyan örök törvényszerűség ez, ami megfigyelhető az európai kultúra fejlődésében?

De Lámeknek még ez sem volt elég. Ő nem egyszerűen átvette Isten kezéből a bosszúállás jogát, hanem a vétek és a büntetés arányosságának az elvét is teljesen szem elől tévesztette. Az akkori ókori Keleten, ahogy az arab világban ma is, szigorú törvény volt a bosszúállás törvénye. Az erős központi hatalom híján az egyes törzsek csak úgy tudták fenntartani az erőegyensúlyt egymás között, s ezzel biztosítani a túlélésüket, ha nem hagyták bosszúatlanul törzsük tagjának halálát: ha egy törzs meggyengült egy emberrel, a másíknak is meg kellett gyöngülnie. A bosszú intézményét az Ószövetség is ismeri, s a menedékvárosok felállításával igyekezett azt megfékezni. A híres-hírhedt „szemet szemért, fogat fogért” elv pedig a bosszú arányosságát tartja követelménynek: nem lehet a bosszú aránytalanul nagyobb az elkövetett véteknél – ez az ószövetségi elv. Lámek azonban fittyet hány az arányosság elvére. Ő már nem a gyilkosságot akarja emberérettel megbosszulni – nem, neki már elég egyetlen zúzódás vagy véraláfutás is ahhoz, hogy jogot találjon a véres bosszúra, és embert öljön. Az arányosság szinte paródia-szerűen van jelen az énekében: egy véraláfutásért egy gyermekéletet követel, egy nyílt sebért pedig egy felnőtt férfinak kell meghalnia.

Lámek éneke tehát Káin nemzetségtáblájának a végén az ember-ember viszony megromlását mutatja be: azt, hogy az első testvérgyilkossággal megkezdett út hová vezetett. Nézzétek, mondja a Jahvista az egész emberi nemről – ilyen lett az ember. Lehet, hogy az eredeti kénita ének szelleme a nomád törzsek között nyíltabban és brutálisabban jelentkezik, s az efféle hencegő karddalok a földművelő ember szemében

akkor is visszataszítóak lehettek. De a Jahvista itt most az egész emberiség képviselőjének tekinti ezt a hencegő, elvadult beduint: igen, ha nem is ilyen nyíltan, de ilyen vagy te, és ilyen vagyok én: mert ilyen lett minden ember.

Jézus maga is ismerte ezt a történetet. S amikor a tanítványai a megbocsátásról kérdezik, akkor Lámek hetvenhétzeri bosszújával a hetvenhétzeri megbocsátás szükségességét állítja szembe (Mt 18,22). S azzal, hogy ő meghalt és feltámadt értünk, valódi bűnbocsánatot szerzett nekünk Isten előtt – és megbékéltetett a másikkal is minden embert. Vagy elfogadjuk a Krisztusban felkínált kegyelmet, és kilépünk az Ádám – Kain – Lámek sorból, vagy ott maradunk benne – újra és újra felismerve saját indulatainkat e kénita – örök emberi énekben.

E nemzetségtábla szerzője számára teljesen természetes volt, hogy Kain nős ember volt – holott erről a házasságról az előzőekben maga a Jahvista sehol sem tudósított. Örök nagy kérdése a kötekedőknek: honnan volt felesége Kainnak, ha rajta és a szülein kívül még nem létezett ember a földön? Ez a kérdés azonban értelmetlen, ha tudjuk, hogy a Jahvista különböző források anyagának az összeillesztésével dolgozott, és nem törekedett egy hézagmentes, összefüggő elbeszélés megalkotására. Számára Kain bukása volt a fontos, majd a nemzetségtábla felvázolása, melyen keresztül az egész emberiség további sorsának az alakulását szemléltethette. Ami e kettő között van, az őt nem érdekelte.

2.3. Sét nemzetsége, Enós születése (1Móz 4,25–26)

Kain családfájával a Jahvista tulajdonképpen az emberiség egyik mellékágát követte nyomon – azt az ágat, aminek az özönvíz majd véget kell, hogy szakítson. Most itt, a Kain nemzetségtábla után visszakanyarodik a fővonalhoz. Ádám, akit először nevez így, személynévként használva az אָדָם szót a szöveg, ismét a feleségével hált, aki ismét egy fiát szült neki. Most is maga Éva ad nevet az újszülöttnak: Sétnek nevezi el, s a nevet a héber שֵׁט igéből vezeti le. Ez az ige azt jelenti: 'tenni, helyezni, adni' – azaz a név ezt jelenti: 'Az adott', 'akit Isten Ábel helyett adott nekem'. Az a büszkeség, ami Kain szülésekor még ott volt érezhető a hangjában és a névválasztásban, mostanra teljesen kikopott, alanyként ő maga, az asszony már nem jelenik meg, a gyermek születését teljesen Isten érdemének tekinti. A hála hangja azonban annál erősebb. Kain meggyilkolta Ábelt, s Kain nemzetségtábláját látva tudjuk, hogy az emberiségnek ez a vonala hova vezetett el. Azzal, hogy Isten egy másik gyermekkel is megajándékozza Ádámot és Évát, nem nyugszik bele, hogy az emberiség kizárólag ebbe az istentelen irányba fejlődjön, hanem megadja a lehetőséget az újrakezdésre.

Sét neve mindenesetre egybe cseng az ókori Keleten ismert nomád törzs, a suti törzs nevével. Ez az arám nomád törzs a Kr. e. II. évezredből ismert az egyiptomi és a mezopotámiai szövegekből, akik az arab pusztától északra és nyugatra élő területeket özönlötték el. Eszerint Sét ezeknek az arámoknak az ősatya lenne – szemben az arab kénita törzsekkel.

S hogy ez mennyire sikeres volt, mutatja már a következő nemzedék. Sétnek is születik gyermeke, akit most maga az apa nevez el. Az Enós nevet adja neki, ami egyszerűen 'embert' jelent. Ez az ősi sémi szó a legtöbb sémi nyelvben jelen van, és általában embert jelent; a bibliai héberben az אִישׁ 'férfi, ember' ennek a módosult alakja. A teljes forma, az אִנוֹשׁ szó a bibliai héber idejében is már régiesnek hatott, s elsősorban a költői szövegekben találkozhatunk vele. Milyen érdekes! Az első embert is 'embernek' hívják, és a harmadik nemzedék tagját is! Csakhogy a két 'ember' szó között etimológiailag jelentős különbség van, aminek a Jahvista szerző, illetve annak olvasói is tudatában lehettek. Az אָדָם szó ugyanis az אָדָם 'vörösnek, pirosposzgásnak lenni' igéből származik, s a piros arcú, élő, eleven, egészséges embert jelenti – a szürke halottal szemben. Ezzel szemben az אִנוֹשׁ főnév a bibliai héberben az אִנוֹשׁ 'betegnek lenni' igével cseng egybe, s így az אִנוֹשׁ a beteg, gyenge, kiszolgáltatott ember megnevezése. Igen, ember Enós is, de már nem ugyanaz, mint Ádám. A bűn miatt legyengült, megfakult az ember.

A Jahvista egy különös megjegyzéssel zárja le az Enósról szóló jegyzetét: „Akkor kezdték segítségül hívni az ÚR nevét.” Az ókori felfogás szerint több isten létezik. Ezért ha valamelyik istenhez imádkozunk, akkor mindig a nevének kell őt szólítani, hogy biztosan meghallja az imádságunkat. S bár a Jahvista sehol sem feltételezi idegen istenek létezését, nyilván ő is fontosnak tarthatta, hogy az egyetlen létezőt a maga nevének szólítsák meg, ne a nem létező vagy erőtlen bálványistenek nevének egyikével. Eszerint az értelmezés szerint eddig is imádkoztak hozzá, ahogy Kain és Ábel áldozata is mutatja, kultikusan eddig is tisztelték már őt, de csak Enós idejétől ismerték Isten igazi nevét, a JHWH (Jahwe) nevet (így Zimmerli).

Ez a magyarázat azért sem valószínű, mert így ellentmondás támad e hely és az Ószövetség egyéb részletei között – konkrétan Mózes elhívásának történetével. Az Előhista elbeszélő a 2Móz 3,13kk versekben azt mondja, hogy az ÚR ott, a küldetése miatt szabódó Mózesnek jelentette ki először a JHWH nevet, amikor így mutatkozik be neki: „A Vagyok” az ő neve – márpedig ez a JHWH név népies etimológiája. A még későbbi Papi irat egyenesen kijelenti azt is, hogy a JHWH nevet Mózes előtt nem jelentette ki az emberiségnek, addig csak Él, illetve Él Saddaj néven volt ismert előttük, s az igazi nevét, a JHWH nevet először Mózesnek fedi fel (2Móz 6,2k). A másik két nagy elbeszélő forrás szerint tehát a nevet először a kiszabadulása küszöbén álló Izraelnek jelentette ki JHWH – eszerint a hely szerint viszont jóval korábban, még az özönvíz előtt kijelentette ezt a nevet az egész emberiségnek.

Ez az ellentmondás nem áll elő, ha az 1Móz 4,26-nak egy másik, egyéb szempontból is valószínűbb magyarázatát fogadjuk el: a „segítségül hívni az ÚR nevét” kifejezés mint állandósult kifejezés egyet jelent azzal, hogy „istentiszteletet szentelni az Úrnak”, „nevét az istentisztelet keretében segítségül hívni”, lásd 1Móz 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; 2Móz 33,19; 34,5; 2Kir 5,11; Ézs 64,6; Jóel 3,5; Zof 3,9; Zsolt 79,6, 105,1; 116,4.13.17.¹ Eszerint tehát ez az igehely nem a JHWH név eredetéről akar felvilágosítást adni, hanem az Istennek szentelt istentiszteletek kezdetéről! Itt arról van szó, hogy Enós idejében kezdtek el istentiszteleteket tartani Istennek, őt kultikus kereteken belül is imádni és tisztelni. S az, hogy ezt az imádott Istent a Jahvista itt is, mint mindenhol másutt JHWH-nak nevezi, teljesen természetes (így von Rad).

Miért éppen a harmadik nemzedékben került erre sor, s miért nem az első kettőben? Erre a szöveg nem ad feleletet, így mi is csupán találgatásokra hagyatkozhatnánk. A lényeg azonban itt inkább a pozitív megállapításon van. Míg Kain vonalán a bűn és az erőszak teljességedt ki Lámek énekében, addig Sét vonalán az emberiség jobbik fele eljutott Isten imádásához, a rendes és nyilván a Jahvista által is üdv-hozónak tekintett istentisztelethez.

A negyedik fejezettel a Jahvista fonala egyelőre megszakad az Őstörténetben. Az ötödik fejezetben a Papi irat anyaga szólal meg, s a Jahvista csupán egy rövid részlet erejéig jut szóhoz az 5,29-ben.

¹ Lásd még קרא את שם יהוה: 5Móz 32,3; Zsolt 99,6, Siralmak 3,55; קרא את שם אלהים: 1Kir 18,24.

2.4. Az erőszakosság elterjed a földön (1Móz 6,1–8)

A perikópa világosan két részre tagolható. Az első négy vers (6,1–4) egy ősi, mitikus történetet beszél el, arról, hogy az istenfiak hogyan jöttek le a földre, házasodtak össze az emberekkel, s hogyan nemzettek nekik utódokat, akik óriások, illetve nagyhírű vitézek lettek. Ez a rövidke történet a 4. versben véget is ér. A folytatás, a 6,5–8 ezt az eseményt mint az emberiség megromlásának egy példáját kezeli, levonja az egész emberiségre vonatkozó következtetéseit, s a következő özönvíz-történetet bevezetőjeként megadja azokat az indokokat, ami miatt Isten az emberiség, illetve az állatvilág eltörlése mellett döntött.

2.4.1. Az istenfiak és az emberek leányai (1Móz 6,1–4 / J)

Ez a rövid történet eredetileg egy önálló rövidke elbeszélés lehetett, melyet a Jahvista kész elemként vett át és épített bele a maga elbeszélésébe. Ezt bizonyítja nemcsak a sajátos tartalma, hanem az is, hogy az 1. vers az önálló elbeszélések megszokott kezdetével indul: „Történt pedig egyszer, hogy...” Ez a bevezető semmilyen formában sem kapcsolódik a Jahvista művében eddig elhangzottakhoz, azokat nem feltételezi, azokra nem reflektál. A történet megértéséhez eredetileg az olvasónak az 1Móz 1–5 tartalmára nyilván nem is volt szüksége. Az egyetlen konkrét adat így hangzik: „amikor az emberek kezdtek elszaporodni a földön”. Ez a datálás általában utal a mitikus ősidőkre. Az eredeti történetben ugyanakkor a 4. vers nyilván közvetlenül a 2. vers mögött állt, hiszen tartalmilag úgy illik a kettő össze. A Jahvista betoldása azonban kettészakította az eredeti elbeszélést – ahogy azt majd látni fogjuk, nyilván nem véletlenül.

A történet azonban mintha tartalmában is kilógna nemcsak az Őstörténetből, hanem az egész Szentírásból. Hiszen a Biblia máshol sehol nem beszél a földön járó istenfiakról, sehol sem tud az égi és a földi világ szexuális keveredéséről, s azok az óriások, hősök, mondhatnánk „félistenek”, akik az emberek és istenfiak nászából születnek, szintén teljesen idegenek a bibliai héber gondolkodás számára. Ez a történet tehát nem annyira egy biblia történetre, mint inkább a görög mítoszok világára emlékeztet bennünket, ahol az istenek leszállnak a földre, különböző álruhákban megejtik a földi asszonyokat, és félisteneket nemzenek nekik. Így olvashatunk például Zeuszról, aki egy földi asszonynak, Alkiménének nemzett fiát, méghozzá Héraklész (Herkulest), aki legyőzhetetlen vitéz lett, sok-sok kalandot megélve. Egy másik asszonynak nemzette Zeusz Dionüszoszt (Bacchust), vagy megint egy másiknak Perszeuszt. De a görög mitológia ennek az ellenkezőjét is ismerte: istennők is választ-hattak maguknak embereket férjül vagy ágyasul, s szülhettek félisteneket nekik: Így szülte meg Thetisz például Achilleszt. Ezeket a félisteneket a görög mitológia hőroszoknak, azaz 'hősöknek' nevezi. Hésziodosz görög író egyenesen azt írja, hogy e hőroszok az emberiség történetében egy önálló korszakot alkottak. De Mezopotámiában sem volt ismeretlen ez a képzet. Így pl. Gilgamesről, a hősről azt jegyezték föl, hogy kétharmad részben isten volt, s csak egyharmad részben ember.

Az ókori Keleten tehát elképzelhetőnek tartották az istenek és emberek kereszteződését egymással. De hogy kerül ez a gondolat a zsidó Szentírásba? A kutatástörténet azt bizonyítja, hogy e meglepő, igen, egyenesen kellemetlen ígehely sajátosságát igyekeztek valahogy erőltetett magyarázatokkal elvenni. Így pl. az egyházatyák, de még Kálvin is az 'istenfiak' kifejezést úgy értelmezték, hogy 'istenhez

tartozó ember’, ’kegyes, istenfélő’, s az istenfiak alatt Sét utódaira, azaz hús-vér emberekre gondoltak, akik az istentelen Kain utódaival keveredtek össze házasság révén. Megint mások az ’istenfiak’ kifejezést szuperlatívuszként úgy értelmezték, hogy ’előkelő; gazdag’, s a gazdag férfiak és a szegény, alsóbb társadalmi rétegekből kikerülő lányok házasságára gondoltak.

Mindezek azonban erőltetett kísérletek arra, hogy e különös szöveg mondanivalóját a Szentírás egészéhez harmonizálják. Akárhogy is nézzük, itt igenis a mennyei lények és a földi emberek keveredéséről olvasunk. Mi lehetett tehát a szöveg eredeti értelme, s miért került a Jahvista történeti műbe, s ráadásul éppen erre a helyre?

Először is azt kell észrevennünk, hogy a görög mitológiával szemben a bibliai szöveg nem Isten és az emberek nászáról beszél, hanem csak az emberekéről és az alacsonyabb rangú mennyei lényekéről. Tudjuk, hogy Izráelben Istent mint egy mennyei királyt képzeltek el, akit királyi udvartartása, különböző mennyei lények: szeráfok, angyalok stb. vesznek körül (lásd 1Móz 28,12; 1Kir 22,19–22; Jób 1,6kk). Ezeket a lényeket a Szentírás máshol is gyakran isten-fiaknak nevezi, lásd Zsolt 29,1; 82,6; 89,7; Jób 38,7. Természetesen az ’istenfiak’ kifejezés alatt a héber gondolkodás nem arra gondol, hogy ezek a lények Isten gyermekei lennének a szó biológia értelmében. A בְּנֵי szó itt egy csoporthoz való tartozást jelent, lásd a בְּנֵי הַנְּבִיאִים ’próféta-fiak’ kifejezést: Itt sem a próféták vérszerinti fiairól, hanem a hozzá csatlakozott, vele együtt élő tanítványokról van szó. Hasonló értelemben tudja azt mondani a magyar nyelv, hogy valaki „a halál fia” – azaz még élő, de már a halálhoz tartozó. E lények ugyan csodálatos képességekkel rendelkeznek az emberekhez képest, s úgy tűnik, hogy halhatatlanok, de mégiscsak ők maguk is teremtmények, az egyetlen igaz Isten, a világ teremtményének alkotásai, akár az emberek. Ők, csakis ők keverednek össze az emberi lényekkel – s nem maga az ÚR.

Másrészt nyilvánvaló, hogy ez az ősi mítosz a bibliai elbeszélőben is bizonyos visszatetszést keltett. S amíg a görögök büszkén dicsekedtek félisteneikkel, s róluk költötték a legszebb és legdicsebb történeteket, addig a bibliai elbeszélő az istenfiak tettét és az óriások születését egyértelműen bűnnek könyveli el. Hiszen kettészakítja az eredeti mítoszt az óriások születéséről, s a szexuális keveredés után (1–2. v.) azonnal és nyomatékka Isten ítéletéről, az embereket ért büntetésről beszél (3. v.), s csak utána folytatja az eredeti tudósítást az óriások születésével (4. v.). S ha pontosan olvassuk a negyedik verset, akkor azt is észrevesszük: a bibliai szerző nem is állítja, hogy az óriások az emberek és az istenfiak házasságából születtek! Természetesen az eredeti mitikus szöveg értelme ez volt – de a bibliai szerző mintha óvakodna attól, hogy ezt leírja. Ő csak annyit mond: az óriások ugyanabban az időben éltek a földön, amikor ez a keveredés Isten akarata ellenére valahogy megtörténhetett.

És ekkor érkezünk el a döntő kérdéshez: miért emelte be a Jahvista ezt az ősi mitikus szöveget a maga történeti művébe, ha annak tartalmától nyilvánvalóan már ő maga is idegenkedett? Azért, mert ez a történet is az emberi bűn lavinaszerű kiteljesedését szemlélteti. Mondtuk, hogy a görögök és a mezopotámiaiak büszkéek voltak félisteneikre, s az ő korukat némi nosztalgiával egyfajta aranykornak tekintették. Nem így a Jahvista: számára ez a történet az emberi bűn kiteljesedésének egy újabb bizonyítéka. Az emberiség ugyanis itt ismét átlépett egy határt, megszegett egy törvényt, amit Isten szabott meg neki. Egy bűnről beszél itt a Jahvista, amit Isten büntetése követ;

egy olyan büntetés, ami még tovább rontja az Édenből kiűzött ember életminőségét, és behatárolja időben az élet- és véteklehetőségeit.

Mi volt az emberek bűne ebben a kérdésben? Nyilvánvalóan nem az ókori Keleten olyan jól ismert motívumról, az istenek irigységének motívumáról lehet itt szó. Az emberiség vétke az, hogy átlépték a mennyei és a földi világ határát, amit pedig embernek nem szabad átlépnie. A későbbi Papi irat világosan leírja, hogy Isten a teremtest jórészt szétválasztással hajtotta végre: Isten elválasztotta egymástól a nappalt és az éjszakát, az eget és a földet, a fenti vizeket és a lenti vizeket, a tengert és a szárazföldet, és elkülönítette az egyes növényeket és állatfajokat is egymástól „mindegyiket a maga rendje szerint”. Ha ezt a teremtestörténetet a Jahvista még nem is ismerhette, de arról, hogy Isten és az ember világa – különösen az Édenből való kiűzés után – örökre kettévált, tudnia kellett. Az emberek viszont, mondja a Jahvista, az istenfiakkal való házasságukkal átlépték ezt a határt.

Az óriások e bűn nyilvánvaló, két lábon járó bizonyítékai. Özönvíz előtti óriásokról, igaz, nagyon elszórtan, de máshol is olvasunk az Ószövetségben. Az Ez 32,21.26–28 az alvilág leírása során olyan nagy erejű „hősökről” beszél, akik „fegyverükkel együtt szálltak le a holtak hazájába, és kardjukat a fejük alá tették. Büntetésük még a csontjaikra is ránehezedik, mert mint hősök, rettegésben tartották az élők földjét” (27b–28. v.). E hősök még az alvilágban is kiemelt helyet kaptak a halottak között.

De a Biblia az özönvíz utáni időkből is ismer óriásokat. Ilyen óriások voltak Kánaán őslakói közül a refáiak és az anákok (vö. 5Móz 2,20–21). Az Ám 2,9 így jellemzi ezeket az őslakókat „Pedig én kipusztítottam előlük az emóriakat, akik magasak voltak, mint a cédrusok, és erősek, mint a tölgyek...” A refáiak utolsó nemzedékéhez tartozott például Óg, Bászán királya, akinek a hatalmas, bazaltkőből készült szarkofáját még a bibliai időben is mutogatták az ammóni Rabbában. E szarkofág az 5Móz 3,11 szerint 9 könyök hosszú és négy könyök széles volt, azaz kb. 4 méter x 178 cm (egy könyök 44,4 cm). Ugyancsak éltek óriások Kánaán őslakói között is, állítja a 4Móz 13,34: Anák óriás fiai előtt az izráeli kémek úgy érezték magukat, mint sáskák az emberek előtt (vö. 5Móz 2,21). De ugyanilyen óriás volt Dávid korában Góliát (1Sám 17): az ő magassága hat könyök és egy arasz volt, azaz 290 cm, páncélzatának súlya 73 kg, lándzsájának hegye pedig 8,5 kg volt! Az eredeti történetben nyilván csak az istenfiak-ember keveredés idejében élt óriásokról volt szó. Éppen az özönvíz utáni óriásokról szóló hagyomány fényében egészítette ki azonban egy későbbi hagyományozó a negyedik verset a következő rövid megjegyzéssel: „sőt még azután is”.

Isten büntetése ezúttal sem marad el: az emberek élettartamának legfelső határát százhusz évben szabja meg. Maga a Jahvista az özönvíz előtt élt emberek élettartamát nem adja meg. Von Rad úgy véli, hogy a Jahvista kezdettől fogva 120 évben látta az ember életkorának maximumát. Az istenfiakkal összekeveredve azonban az emberek nem csak óriásra nőttek, hanem hosszabb életre is tettek szert (84. o.). Nincs tehát szó igazi büntetésről, Isten csak helyreállítja azt, ami az istenfiak és az emberek bűne miatt megromlott.

A Papi irat azonban azt tanítja, hogy az emberek kezdetben kb. ezer évet is megélhettek, s életkoruk, illetve első gyermekük születésének kora az özönvíz koráig fokozatosan csökkent. A Papi irat mindenesetre úgy tudja, hogy még az özönvíz után is nagyon hosszú ideig éltek az emberek: az 1Móz 11,10kk nemzetséglistája Nóé fiának, Sémnek a nemzetségtábláját adja meg. Maga Sém az özönvíz után még 502 évig élt.

Utódai első gyermeküket már 30–40 év között nemzik, de teljes életkoruk 500 és kb. 200 év között alakul. Az életkoruk fokozatosan csökken le Ábrahámig, aki az 1Móz 25,7 szerint még maga is 175 évet él. Izsák még ennél is öregebben, 180 éves korában hal meg (1Móz 35,28). Jákób 130 évesen települ át Egyiptomba (1Móz 47,9), s összesen 147 évig élt (1Móz 47,28). József 110 évesen halt meg (1Móz 50,29). A Papi író szerint tehát még Izráel ősatyjai is 120 évnél hosszabb ideig éltek, s csak a néppé válás után állt be a 120 év, mint legfelső életkor-határ. A százhusz évet még a mai korban sem érik el az emberek; a reálisan várható leghosszabb élettartamot a Zsolt 90 nyolcvan, illetve kilencven esztendőben adja meg, s az Izráel történelmének időszakában csak olyan különleges személyek, mint Mózes, élhette meg a 120 évet. Ellentmondásban áll itt a Jahvista és a Papi történeti mű egymással? Nem szükségszerűen, hiszen a Jahvista sehol sem állítja, hogy Isten a korhatár bevezetését mikortól tekintette érvényesnek. A történet mítosz-jellegéből is az következik, hogy a szerző nem a mitikus ősidők alakjaira, hanem a mítosz hallgatóságának idejére, a történelmi és reális világ körülményeire gondol.

Hogyan gondolta Isten ezt a büntetést végrehajtani? Ezt nem részletezi a történet, ez olyan technikai kérdés, ami kívül esik az elbeszélő teológus érdeklődésén. A büntetést leíró 3. vers mindenesetre fontos adalékokat közöl a bibliai antropológia tárgykörében. Eszerint az ember két részből áll: a testből, a húsból, amit a héber a בָּשָׂר szóval jelez – ezt pedig ezt elevenné, élővé Isten lelke teszi. Itt a Jahvista nem a נְשָׁמָה ’életlehelet’ szót használja, mint a teremtestörténetében (1Móz 2,7), hanem a רוּחַ szót, s ezt kimondottan ellátja egy Istenre mint birtokosra utaló birtokos suffixummal (רוּחִי). A két főnév mindenesetre gyakran áll párhuzamban egymással, lásd Ézs 42,5; 57,16; Jób 34,14; en 7,22. A רוּחַ alapjelentése ’mozgásban lévő levegő’, azaz ’szél’, majd az emberrel kapcsolatban ’lehelet’.² Ez a lélek uralja, kormányozza, működteti az emberi testet – ahogy ezt a hapax legomenon דִּין ige itt kifejezi. A Zak 12,1 is azt tanítja, hogy a רוּחֹת-ot, a lelket Isten adja az emberbe, az Ez 37 látomása pedig arról szól, hogy a meghaltak csontjai köré ugyan nőhetnek inak és izomkötegek, s ezt beboríthatja bőr is, de az így helyreállított testek nem kelnek életre addig, míg Isten lelke (רוּחַ) meg nem eleveníti őket (Ez 37,6.8–10.14). A Zsolt 104,30 is arról ír, hogy az új élet úgy keletkezik, hogy Isten a maga lelkéből kiáraszt valamennyit teremtményeire: „Ha kiárasztod lelkedet, új teremtmények keletkeznek, és megújítod a termőföld felszínét”. A Bír 15,19-ben azt olvassuk Sámsonról, hogy majdnem szomszár halt, amikor azonban Isten egy csodával forrást fakasztott mellette, és ő ihatott, akkor „visszatért belé a lélek (רוּחַ) és ő magához tért.”

Ha az élet feltétele Isten lelkének ajándéka, akkor a halál Isten lelkének eltávozását jelenti. Amikor Isten az ő lelkét visszaveszi az embertől, akkor az élettelen hússá válik, és meghal. A רוּחַ ’lélek’ és a בָּשָׂר ’test’ ezen ellentétéhez lásd Ézs 31,1–3: „Jaj azoknak, akik Egyiptomba mennek segítségért! ... Hiszen Egyiptom csak ember, nem Isten! Lova is csak test (בָּשָׂר), nem lélek (רוּחַ)!”

A Zsolt 146,3–4 erről így ír: „Ne bízzatok az előkelőkben, egy emberben sem, mert nem tud megtartani. Ha elszáll a lelke (רוּחַ), visszatér a földbe, és azonnal semmivé válnak tervei.” A Jób 34,14k-ben ezt olvassuk: „Ha csak magával gondolna (ti. Isten),

² WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Pápa, 2001, 53k. A folytatáshoz lásd ugyanitt.

visszavenné magához lelkét (רוּחַ) és leheletét (נְשָׁמָה), egyszerre kimúlna minden test, és az ember visszatérne a porba.” Hasonlóan gondolja ezt a már idézett 104. zsoltár is: „Ha elrejtet orcádat, megrémülnek, ha elveszed lelküket (רוּחַ), kimúlnek és ismét porrá lesznek.” (Zsolt 104,29). A Préd 12,7 szerint is a halál után a רוּחַ visszatér ahhoz az Istenhez, aki azt adta.

Feltűnő mindenesetre az, hogy Isten büntetése az embereket éri, de nem olvasunk az istenfiak megbüntetéséről, holott a történetből úgy tűnik, hogy ők voltak e vétek kezdeményezői. Ők szálltak le a földre, nem az emberek mentek fel az égbe, nekik tetszettek meg az emberek leányai, ők választottak maguknak közülük társakat, nem pedig az emberek. A Jahvista azonban nyilvánvalóan abból indul ki, hogy az embereknek és a lányoknak lehetőségük lett volna visszautasítani az istenfiak közeledését, de azt nem tették meg. Itt gondoljuk Jakab apostol tanítására: „Senki se mondja, amikor kísértésbe jut: az Isten kísért engem, mert Isten a gonosztól nem kísérthető, és ő maga sem kísért senkit a gonosszal. Mert mindenki saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe.” (Jak 1,13k).

Vagy Isten az istenfiakat is megbüntette volna? A katolikus egyház az angyalok bukásáról szóló tanítását néhány apokrif iraton kívül erre az egy bibliai ígérethez alapozza. A Jahvistát azonban nem érdekli az istenfiak további sorsa. Ez is mutatja, hogy az ősi mitikus szöveget ugyan átveszi, de gondolkozásmódja nagyon s messze áll a mitikus gondolkozástól.

S végül egy utolsó kérdés: Mi ennek a történetnek a szerepe itt, a Pentateuchos végső formájában az özönvíz története előtt? Ehhez azt kell észrevennünk, hogy a történet lényegében elszakítja egymástól a Nőé születéséről szóló Papi szakaszt az 5. fejezet legvégéről (5,28–32), és az özönvíz történetét bevezető szakaszt a 6,6–8-ból. Eszerint az özönvíz nem más, mint mindazoknak a bűnöknek a jogos büntetése, amit az emberiség elkövetett, s ami az istenfiakkal való összekeveredésben teljesedett ki, illetve jutott el a legnagyobb mélységébe. Az emberi nem megromlása, ami a Paradicsomban Ádám és Éva bűnével kezdődött, Kain testvér-gyilkosságával folytatódott, Lámech dicsekvő karddalával kiszélesedett, itt szomorú végpontjához érkezett.

2.4.2. Az özönvíz bevezetője (1Móz 6,5–8 / J)

Ezek a versek a Jahvista özönvíz-történethez tartoznak, s annak egyfajta bevezetőjét, prologusát képezik. Mielőtt a szakasz tartalmi magyarázatára kitérnénk, érdemes egy fontos formai dolgot kiemelni. Az eddig tárgyalt Jahvista szövegek esetében túlnyomó részben olyan elbeszélésekkel volt dolgunk, amelyeket a Jahvista készen vett át Izráel hagyomány gazdag anyagából. A saját szerkesztői véleményét nem az átvett anyag átdolgozásával, nem saját szövegek megalkotásával juttatta kifejezésre, hanem azzal, ahogy az átvett anyagot megválogatta és egymás mögé illesztette őket.

Első pillanatra is látszik azonban az, hogy e rövid szakasz esetében más a helyzet. Itt nincs drámai cselekmény és nincs nemzetséglista sem: ez egy tudós teológus szövege, aki az események mögé enged bepillantani bennünket: Isten érzelmeiről, belső döntéseiről, az emberiségről kialakult véleményéről olvasunk itt. Ez a szakasz nem átvett hagyományanyag tehát, hanem a Jahvista szerkesztő saját kiegészítése. Itt, művének egy nagyon fontos szakaszán maga is, a saját hangján szólal meg, hogy összekösse az emberiség bűnének kiteljesedéséről szóló elbeszéléseket (1Móz 2,4a–6,4*) az emberiség elpusztításának történetével (1Móz 6,9–8,22). Ez az alig néhány

versnyi szakasz visszatekint az előző elbeszélésekre, leírja, hogy Isten az emberek bűne miatt megbánta az emberiség megteremtését, s az utána következő özönvíz-történet bevezetőjeként tudósít Isten elhatározásáról, hogy véget vet ennek az elfajzott emberiségnek. Ez a néhány vers a Jahvista saját szava, saját gondolata. Ezért ez az egész Jahvista Östörténet megértésének a kulcsa is egyben.

Nézzük akkor a tartalmat részleteiben! Az emberi bűn kiteljesedését a Jahvista eddig néhány szemléletes példával juttatta kifejezésre, Isten gondolataiba azonban eddig nem sok betekintést engedett. Itt most azonban mintha Isten mennyei udvartartásának a részeseivé volnánk, s angyalaival együtt hallanánk, hogy a mennyek ura hogyan tépelődik, szomorkodik szívében az emberiség miatt, míg a súlyos döntés meg nem születik, s az ajkain el nem hangzik. A döntés közvetlen előzménye az istenfiak és az emberek keveredése, azaz a teremtés rendjének teljes felbomlása volt, de nyilvánvaló, hogy az emberiség bűnének lavina-szerű kiteljesedésében ez csak az utolsó lépés volt. Ezt a szerző így fejezi ki: „Látta Isten, hogy az emberi gonoszság mennyire megsokasodott a földön”.

Isten ítélete az emberi nemről mélységesen lehangoló: „az ember szíve gondolatának minden képződménye szüntelenül csak rossz”. A „szív” a héber gondolkozás szerint nem csak az érzelmek, sőt nem is elsősorban az érzelmek lakóhelye, hanem az akarati tényezőké, a döntéseké és elhatározásoké. Nem az ember érzelmei romlottak meg tehát csak, hanem az értelme, gondolkozásmódja, szándékai, és gonosszá váltak tervei és szándékai. Ezt az eredeti héber szöveg egy kissé bonyolult, de annál szemléletesebb kifejezéssel érzékelteti: „az ember szíve gondolatának képződményei”. Megromlott a szív, emiatt romlott minden gondolat, szándék, s ami ebből megvalósul, azaz a tettek és a kimondott szavak ugyanezt a romlottságot tükrözik. S még csak nem is arról van szó, hogy a jó és a rossz tusakodik az emberben, hogy az ember szívének „ajtaja előtt heverésző bűn” (1Móz 4,7b) hol bejut az ember szívébe, hol nem. Nem, az ember örökre megromlott, szívében állandóan, mindig ott lakik a gonosz, s jó abból sohasem jön többé elő.

Isten ezt a tényt mélységes sajnálkozással veszi tudomásul. A Jahvista nem fél Istent antropomorf képekkel ábrázolni, sőt, valósággal halmozza ezeket az antropomorf képeket. Isten „megszomorodot a szívében” ezt látva. Gondterheltté vált, csalódott, s egy kicsit talán meg is keseredett. A Jahvista Istent nem egy személytelen hatalomnak tekinti, nem egy olyan bírónak, aki a vádlottak ügyébe lehetőleg érzelmileg igyekszik nem belefolyni – nem, Istenből az emberi faj megromlása nem csak ítéletet, hanem valós érzelmeket is kivált. Isten a földön történetekre érzelmileg is reagál. Őt meg lehet bántani, el lehet keseríteni, lehet neki csalódást okozni – mert a mi Istenünk ilyen: személyes és élő Isten, Atya, aki aggódva öröklik a bukásra hajlamos fiai felett.³

De ezek az antropomorf képek más fontos teológiai üzenetet is hordoznak. Isten döbbenete és csalódottsága ugyanis egyben a teremtő döbbenete és csalódottsága is, aki értetlenül áll az általa jónak és tökéletesnek teremtett világ ilyen elfajulása felett. Ő ezt nem akarta, ő erre nem számított, ötöle ez a lehető legtávolabb állt. S nyilván már Ádám, Kain és Lámek életéből is látta, hogy e különös teremtményei, az emberek nem az ő akarata szerint élnek, de hogy idáig, az emberi faj teljes és helyrehozhatatlan megromlásáig fajuljon a helyzet, ezt még csak feltételezni sem merte. Isten mindenhatósága, mindent tudása és a predestináció gondolata éppen a kálvinista

³ Lásd KÖHLER, *Theologie*, 1953, 3. Auflage, 6. oldal

teológia egyik sarkalatos pontja. A Jahvista azonban itt nem egy mindent előre látó, sőt mindent eleve elrendelő Istenről beszél itt: nem, ő egy jó szándékú, de az emberi bűn kiteljesedését értetlenül, s bizonyos mértékig tehetetlenül szemlélő, s ezért csalódott, megkeseredett Atyáról.

Ezért mondhatja itt a Jahvista egyenesen azt, hogy Isten „megbánta” egy korábbi tettét, elhatározását. Isten megbánta azt, hogy embert teremtett (6. v.). Megbánhat Isten valamit? Hát nem tudja előre, hogy mikor mi fog történni? Vagy dönthet rosszul, követhet el hibát, amit utólag kell majd helyreigazítania? E kérdés megválaszolásához érdemes az 1Sám 15,11.29-et megvizsgálni. Ez a két vers ugyanis egyetlen elbeszélésen belül Isten megbánásával kapcsolatban mintha homlokegyenest mást állítana. Először, a 11. versben azt olvassuk Isten szájából: „Megbántam, hogy királlyá tettem Saul, mert elfordult tőlem, és nem teljesítette, amit meghagytam neki...” Amikor Sámuel ezt közli Saullal, s ő az ítélet visszavonásáért könyörög, akkor Sámuel – nyilván Isten akaratának megfelelően – ezt válaszolja neki: „Izráel fenséges Istene nem hazudik, és nem is bán meg semmit, mert nem ember ő, hogy megbánjon valamit.”

Van itt ellentmondás? Szerintem nincs. Isten ugyanis a jogos ítéletét nem bánja meg és nem vonja vissza: ő ugyanis a tetteinket mindig helyesen látja és értékeli. De az „ártatlanság vélelmében” Isten minden embernek bizalmat szavaz, s amíg az az ellenkezőjét be nem bizonyítja, addig jó szándékkal közeledik hozzá, küldetéssel ruházza fel, és mint atya tekint a fiára.

A „megbánni” ige a magyarban a bánat szóval függ össze: Megbánni = valami miatt bánatot érezni, egy korábbi tettünk vagy döntésünk miatt gyötrődni, szenvedni. A héberben a 'megbánást' a נחם Nifalja fejezi ki. A נחם ige Piélben azt jelenti: 'megvigasztalni', Nifalban: 'önmagát megvigasztalni, megvigasztalódni'. Azaz ez az ige is egy bizonyos antropomorf jelleget hordoz magában Istennel kapcsolatban. Ő bánja azt, hogy embert teremtett, szenved emiatt. Isten esetében azonban ez a megvigasztalódás sohasem egyszerűen a megmásíthatatlan tények elfogadását, az arra való érzelmi ráhangolódást jelenti. Nem, ha Isten szerez magának vigasztalást, akkor Isten nem csak a saját szomorkodását szünteti meg, hanem szomorúságának az okát is! Ha Isten szerez vigasztalást magának, akkor ez azt jelenti, hogy egy korábbi, csalódást és fájdalmat okozó döntést visszavon és annak nem kívánt következményeit felszámolja. Jelen esetben ez a megvigasztalódás ez szomorúsága okának a megszüntetését, azaz az egész emberiség végét jelenti.

Az, hogy az emberiség kiirtásába miért vonja be az egész állatvilágot, az eddigiek alapján nem egészen világos. Nyilván az állatok pusztulását az özönvíz történet miatt a Jahvista megkérdőjelezhetetlen tényként volt kénytelen kezelni, s az özönvíz-történet bevezetőjeként kénytelen volt már itt is, Isten szándékának bemutatásánál is kitérni. Ugyanakkor ez a gondolat a teremtett világ iránti felelősségünkre is figyelmeztet bennünket. Saját vétkeinkkel nem csak az emberi fajt sodorhatjuk veszélybe, hanem az egész földet, az állatvilágot, a növényeket és az élettelen természetet is. Ma már az embernek a technikai eszközei is megvannak ahhoz, hogy akár egy nukleáris háborúval, akár a környezetszennyezéssel valóban magával rántja a pusztulásba az egész földi bioszférát.

Ugyanakkor a 8. vers egy váratlan fordulatot tartalmaz. Akad egy ember, aki kegyelmet talál Isten színe előtt. Ezt az embert Nóénak hívják. Neve héberül נֹח, ami

különböző változatokban az ókori keleten gyakori név volt. A héber fül a נח igével hozta összefüggésbe, ami azt jelenti: 'nyugodtnak lenni, nyugton lenni', így a Nőé név számukra a 'Nyugalom, megnyugvás, megbékélés' jelentéssel bírhatott. Ez a név beszédes név tehát: Isten benne, az ő megmentésével nyugszik meg. Az 1Móz 5,29 a nevet mindenesetre a נחם 'vigasztalni' igéből vezeti le: Nőé lesz az, aki vigasztalást szerez majd az emberiségnek. Ha a Jahvista is erre az ígére gondolt a Nőé név hallatán, akkor a név még beszédesebb: Isten vigasztalást szerez magának ugyan az emberiség kiirtásával, de a teljes megnyugvást a számára nem ez, hanem Nőé életben hagyása, az emberiségnek adott újrakezdés lehetősége jelenti majd.

Fontos látni azt is, hogy a Jahvista történeti műben Nőéről a nevén kívül semmit sem árul el. Az, hogy ő „igaz ember volt, feddhetetlen a maga nemzedékében”, és hogy „Istennel járt”, csak a sokkal későbbi Papi iratban szerepel. A Papi irat tehát Nőé saját érdemének tekinti, hogy Isten neki megkegyelmezett. A Jahvista azonban Nőé kiválasztását egyedül Isten megmagyarázhatatlan kegyelméből vezeti le: ő „kegyelmet talált az ÚR előtt”. Nem mondja, miért. Csak. Mert Isten meg akart kegyelmezni egyetlen embernek. Mert mégsem akarta az emberi fajt végleg kiirtani. Hitte, hogy az még megmenthető. És amikor az özönvíz után megállapítja, hogy az emberiség az özönvíz után sem változott, akkor mégis elhatározza, hogy soha többé nem írtja ki az emberiséget (1Móz 8,21 = J), a bűn elleni harchoz egy másik módot választott. Ez a mód pedig Izráel kiválasztása, az első, majd a második szövetség megkötése lett: Így jött el hozzánk Jézus Krisztus.

2.5. Isten szövetsége a világgal (1Móz 9,1–17)

Ez a szakasz az első összefüggő részlet a Papi irat anyagából ennek a félévnek a során. A szakaszon jól megfigyelhetjük a Papi irat formai és tartalmi jellegzetességeit. Itt, amikor a Papi író az özönvíz következményeit akarja a világ elé tárni, mintha teljesen kiléptünk volna az ókori elbeszélések szemléletes stílusából. Itt már nincs szó a megfeneklett bárkáról, az elé épített oltárról, melyen Nőé a szabadulásért bemutatta a hálaáldozatát. De még csak Nőé sem jelenik meg aktívan a színen: passzív hallgató ő, aki Isten kijelentésének, ünnepélyes nagy fogadalmának a tanúja. Istennek ez a beszéde nem kevesebbről, mint a teremtett világról, benne az emberi fajról, illetve valamennyi élőlényről szól, illetve egyben mindezekhez is szól.

Ez a beszéd mindenesetre három szakaszra bomlik. Ezek könnyen elkülöníthetőek egymástól, hiszen mindegyik önálló felirattal rendelkezik. Ezek a tartalmi egységek a következők: 9,1–7; 9,8–11; 9,12–17. E három feliratból a kijelenés hallgatóságát konkrétan megnevezi a szöveg: Ők „Nőé és fiai”. Az ókori Keleten az ünnepélyes megállapodások, a szerződéskötések kizárólag a férfiakra tartoztak, így a szöveg Nőé feleségét és leányait ebben az összefüggésben nem tartja fontosnak megemlíteni. Az özönvíz összefüggésében szerepüket kiemelte, hiszen ott az emberiség szaporodásának letéteményesei; itt viszont, Isten és ember szövetségkötésekor ismét eredeti pozíciójukhoz térnek vissza.

Miről is szóltak az előzmények? Arról, hogy a régi világ összeomlott. Az emberiség bűne miatt Isten megbánta, hogy életet teremtett a földön, és kis híján teljesen kitörölte azt. Egyedül azok menekültek meg csekélyke maradékként, akik Nőé bárkájában voltak. Most, hogy elmúlt az özönvíz, az emberek és az állatok pedig már elhagyták a bárkát, a hálaáldozat után, ott az oltár mellett mindenki kíváncsian várja: Mi Istennek a szándéka ezzel az új világgal? Mindenki érzi és érti, hogy itt most egy új világrendnek kell életbe lépnie, hiszen az élet nem folyhat úgy tovább, mint ahogy folyt az özönvíz előtt. Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette: mi lesz a dolga neki – az özönvíz után?

2.5.1. A teremtés új rendje (9,1–7)

Isten a szövetségkötést mindenekelőtt egy áldással kezdi. Ahogy a teremtés során megáldotta a megteremtett állatokat, majd pedig az embert, hogy az élet és a szaporodás képességével ruházza fel őket, ugyanúgy áldja meg most is a teremtményeit. Mert ami most történik, az egy új teremtés is egyben. A régi áldás átokba torkollott. Új áldás kell állatnak és az embereknek.

Tartalmában ennek az áldásnak a kezdete – az 1. versben – szó szerint megismétli a teremteskor adott áldásokat: „Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek be a földet!” (1Móz 1,22.28). Ez az ismétlés egyértelműen és félreérthetetlenül kifejezésre juttatja azt, hogy Isten szándéka a teremtett világgal és benne az emberrel nem változott semmit. A folytatásból ugyan kiderül, hogy Isten ezt a világot a megromlott ember kedvéért némileg másképp rendezi be, mint az özönvíz előtt – de a végső szándéka semmit sem változott. Azt akarja, hogy a föld élettől nyüzsgjön, azt akarja, hogy az állatok és az emberek legyenek képesek a szaporodásra és így önmaguk megújítására, s az is világos a folytatásból, hogy az ember uralkodó szerepén sem kíván változtatni az alacsonyabb rendű élőlények fölött. Sőt, ahogy ez a hatodik versből majd kiderül, az embert továbbra

is saját képének és hasonlatosságának tekinti – az emberi fajnak ezt a kiváltságát sem kívánja eltörölni vagy korlátozni.

A 2–3. versek az embernek az állatok feletti uralkodásáról beszélnek. Az embernek adott áldást ez, az uralkodásra való felhatalmazás követte már a teremtetéstörténetben is. De mennyire megváltozott itt a hangnem! Az 1Móz 1,28-ban ezt olvashattuk: „Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet! Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön mozgó minden élőlényen!” Itt, az özönvíz után ez a parancs sokkal durvábbnak, kíméletlenebbnek hangzik: „Féljen és rettegjen tőletek minden földi állat és minden égi madár, kezetekbe adom őket minden földi csúszómászóval és a tenger minden halával együtt” (9,2). Itt uralkodás helyett félelemről, rettegésről és kiszolgáltatottságról olvasunk. A két szakasz folytatásában még jelentősebb az eltérés. A teremteskor az ember megáldása során Isten az embernek és az állatoknak a növényeket rendelte eledelül. Az ember kiváltsága ott csak annyi volt, hogy Isten több növényt adott eledelül az embernek, mint az állatoknak: étrendje gazdagabb és változatosabb lehetett, mint az állatoké (1Móz 1,29–30). Isten eredeti szándéka szerint tehát minden állat és minden ember vegetáriánus volt, s kizárólag csak növényekkel táplálkozhatott. Az ölés és a vérontás, legyen az emberé vagy állaté, nem tartozott hozzá Isten teremtői rendjéhez. Ez a gondolat a paradicsomi kor békéjéről sokáig élt Izráel szívében, s az eljövendő utolsó időket ugyanilyen békés, paradicsomi állapotnak remélték, ahol

„...majd a farkas a báránnyal lakik, a párdúc a gödölyével hever, a borjú, az oroslán és a hizott marha együtt lesznek, és egy kisfiú terelgeti őket. A tehén a medvével legel, fiaik együtt heverésznek, az oroslán pedig szalmát eszik, mint a marha. A kisdéd a viperalyuknál játszadozik, és az alig elválasztott gyermek a mérges kígyó fajzata felé nyújtja a kezét. Nem árt és nem pusztít szent hegyemen senki...” (Ézs 11,6–9a)

Csakhogy ez az özönvíz után másképp kell, hogy legyen. Isten megengedi az embernek, hogy állathúst egyen. Azt, hogy itt a korábbi rendeletének felülvizsgálásáról van szó, világosan mutatja a 3. vers vége: ahogy egykor Isten a zöld növényeket az ember eledelül rendelte, ugyanúgy rendeli most az állathúst is az ember eledelül. Hogy ez mennyire fontos változás, világosan mutatja az a terjengősség, ahogy a Papi író ezt kifejezésre juttatja. Most már tudjuk: ezért fog félni és rettegni az embertől minden élőlény, minden szárazföldi emlősállat, minden madár, minden csúszómászó és minden hal a vízben: Isten eledelül kiszolgáltatta őket egy csúcsragadozónak, az embernek. A Papi iratra jellemző precizitással veszi sorra a szerző itt az állatfajok egyes csoportjait, nyilván a teljességre való törekvéssel a háttérben. Értelmetlen ezért az olyan kérdés, hogy ez vagy az az állatfaj is beletartozik-e ebben a felsorolásba, vagy sem: Isten itt minden állatfajról beszél – az ókor biológiai szaknyelvével. Ezt, a félreértések elkerülése végett a 3. versben világosan ki is mondja: „Minden, ami mozog, ami csak él, legyen a ti eledeletek.”

Isten maga akarja hát, hogy az ember állatokat öldössön? Isten itt feljogosítja az embert valamire, amit az eddig sohasem tett? Természetesen nem erről van itt szó. Isten itt egyszerűen megenged valamit az embernek, amit az nyilván már eddig is megtett. Az özönvíz előtt az elfajult emberiség már ölt embert és ölt állatot. Isten most azt mondja: Visszavonom az állatok megölésére vonatkozó hallgatólagos tilalmamat. Többé nem vétkeztek ellenem azzal, ha evés céljából állatot öltök le. S ez az engedmény egyetlen

célt szolgál: azt, hogy egy továbbra is érvényben maradó tilalomnak annál nagyobb nyomatékot adjon.

Ez a tilalom pedig az emberölés tilalma. Igen, mondja Isten, állatot öljetek, ha muszáj, de embert továbbra sem ölhetek! Erről szól az 5–6. vers. Persze Isten nem naiv. Tudja, hogy e tilalom ellenére igenis elő fog fordulni az, hogy állatok tépnek szét egy embert, de az is, hogy az egyik ember támad rá a másik emberre – mint ahogy ez már az özönvíz előtt is bizonyára megtörténhetett (vö. 1Móz 3,15: ellenségeskedés a kígyó és az ember között). Isten azonban az ember véréért minden élőlénytől számon kéri, ahogy annak idején számon kérte Kaintól is. Számon kéri állattól és embertől egyaránt. Mert az ember uralkodik az állat felett, s nem az állat az emberen: ezért az ember megölheti az állatot, de az állat az embert nem. Másképp is igaz ez: az ember csak az állat fölött uralkodhat, de nem a másik ember felett. Ezért az állatot joga van megölni, de a másik embert nem.

Ez a szakasz világosan mutatja, hogy itt egy új világ kezdődik el. A teremtés eredeti rendjéhez képest megváltozik a világ. De a szöveg ugyanilyen nyomatékkal hangsúlyozza, hogy ez a világ ennek ellenére még Isten világa marad! Isten szabja meg annak a rendjét, s ő ügyel majd e rend fenntartása felett. A 7. vers egyfajta keretként megismétli az emberi fajnak adott áldást Isten beszédének a legelejéről, az 1. versből. Ez a keret is azt mutatja, hogy minden változásnak az értelme és a célja az, hogy Isten, a Teremtő eredeti teremtési szándéka életben maradjon és megvalósulhasson. Az ember csak úgy szaporodhat és sokasodhat, és töltheti be a földet, ha egymást nem gyilkolják, s a vadállatok sem tizedelik soraikat. S ha ennek az ára az, hogy az embert fel kell hatalmazni az állatok megölésére, akkor ez még, az ember bűne miatt javíthatatlanul megváltozott világban Isten részéről elfogadható áldozat.

Zimmerli Istennek ezt a parancsát úgy értelmezi, hogy Isten maga oltja bele a világba az ellenségeskedést: ő maga rendeli el az ember és az állatok közötti harcot, a paradicsomi békét ő maga szünteti meg, kiszolgáltatva az embert saját önző vágyainak – bűnei miatti büntetésként (Zimmerli, 322–324). Véleményem szerint azonban itt nem erről van szó. Sokkal inkább ugyanaz a gondolat jelenik itt meg a Papi iraton belül, mint ami végigvonult a Jahvista Östörténet eddigi elbeszélésein is. A kegyelmes Isten szinte kullog a megromlott emberiség után, s az emberi bűn által megrontott világban igyekszik az ember megmaradását valahogy biztosítani. Az emberi bűn megváltoztatja a világot, s Isten, mivel szerető és kegyelmes Isten, kénytelen bizonyos mértékben alkalmazkodni. A meztelenségét szégyenlő Ádámnak és Évának bőrruhát készít, hogy segítsen elviselni szégyenérzetüket. Kain és fiai esetén elnézi az emberi civilizáció kialakulását, hogy az Édenen kívüli életet az ember számára elviselhetővé tegye. Itt pedig azt olvassuk, hogy az öléshez hozzászokott embert elfogadja olyannak, amilyen, csak az ölést igyekszik megfelelő keretek közé szorítani.

Maga a Papi irat nem ad hangot annak a reményének, hogy Isten ezt az új világrendet csak átmenetinek tekinti, s majd egyszer mindenben visszaáll az eredeti teremtoi akarata. Az ó- és újszövetségi eszkatológia azonban tud erről, és várja ezt. Új eget és új földet ígér Isten a prófétákon keresztül, amikor Istennek már nem a bűnös emberhez kell igazítania a világ rendjét, hanem a megváltott ember alkalmazkodik Isten teremtési rendjéhez (vö. Ézs 65–66).

Most itt azonban Isten még az özönvíz utáni világ rendjét igyekszik megszabni. A véröntés immár a világ kitörölhetetlen része marad. Isten ezt kénytelen tudomásul venni.

De a 4–5. versben igyekszik legalább ezt a jelenséget korlátok közé szorítani. A két vers két rendelkezést hoz e tárgykörben: az egyik az állatok, a másik az emberre megölésére vonatkozik.

Az ember megölheti az állatot, hogy megegye – mondták a 2–3. versek. Isten azonban mégis ennek az engedélynek is határt szab: az állatok vérének az embernek nem szabad megennie. E tilalom pontos fordítása így hangzik: „De azt a húst, amiben még benne van a lelke, azaz a vére, nem ehetitek meg!” A BHS szövegkritikai apparátusa is jelzi, hogy e mondatban a „vére” szó talán későbbi magyarázó betoldás lehet, ami az olvasók előtt világossá akarja tenni, hogy a húsból lévő lélek alatta szöveg a vérre és nem másra gondol (ugyanígy Zimmerli).



Exkursus: A vérevés tilalma az Ószövetségben

A vérevés tilalma a zsidóság legfontosabb étkezési előírásaihoz tartozik (3Móz 3,17; 7,26–27; 5Móz 12,16.20–28; Ez 33,25). A vért nemcsak önmagában nem szabad fogyasztaniuk, hanem arra is gondosan ügyelni kell, hogy a húsból a vér kellően el legyen távolítva. A hagyományos állatvágásnál az állat halálos sebet kap, s a sebből ugyan jelentős mértékű vér távozik, de a halál elsődleges oka nem a vérvesztés. Ezzel szemben a zsidó rituális állatvágás során az állat nyaki ütőereit vágják át, s az állat lényegében a vérvesztésbe hal bele. A még ép szív addig pumpálja a vért a vérszegény agyba, ameddig csak képes. Ezen a módon sokkal kevesebb vér marad az állat testében a halál beálltakor, mint az egyéb vágások alkalmával. A hitközségi mészárszékeken a zsidóság körében máig így vágják le az állatokat.

De mi az értelme a vérevés tilalmának? A kérdést a 3Móz 17,10kk tárgyalja a legrészletesebben. Itt a tilalom indoklásában ezt olvassuk: „Mert a test lelke a vérben van, és én az oltárra adtam azt nektek, hogy engesztelést szerezzen értetek. Mert a vér a benne lévő lélek által szerez engesztelést”. (17,11) „Mert minden test lelke a vére a lélekkel együtt. Ezért mondtam Izráel fiainak: Semmiféle testnek a vérének ne egyétek meg, mert minden testnek a lelke a vére.” Az 5Móz 12,20–28 még élesebben fogalmaz: „De abban légy állhatatos, hogy vért ne egyél, mert a vér lélek. Ne egyél lelket a hússal együtt!” (12,23) Ezeknek az igehelyeknek megfelelően olvassuk itt, az 1Móz 9,4-ben azt, hogy a húst a lélekkel együtt, azaz a vérrel együtt megenni nem szabad.

Mindezekben a helyeken a héberben a נֶפֶשׁ szó szerepel. Ez a szó ’torkot, géget’ jelent elsődlegesen, de áttételesen ’életerőt, életet, lelket’ is. Annak, hogy a vért és a lelket összetartozónak gondolták, az az egyszerű megfigyelés állhatott a háttérben, hogy a levágott állatot vérével együtt hagyta el az életereje, s amikor az állat elpusztult, a vérzés is megállt. Ezért tekintették Izráelben a vért a lélek hordozójának.

Mivel a lelket a vér hordozza, ezért a vérrel különösen is gondosan kell bánni. A kiömlő vért, legyen az emberé vagy állaté, földdel vagy homokkal mindig be kellett teríteni, hogy ezzel a meghalt élőlény lelkét a földhöz kössék, eltemessék (3Móz 17,13). Ameddig ugyanis ez nem történik meg, addig a halott ember lelke kísértetként bolyong a világban és nem talál örök nyugalmat (vö. Jób 16,18k; Ez 24,7k).

A fentebb említett igehelyek világosan megfogalmazzák, hogy a vérre, illetve a vérben lévő lélekre egyedül Isten tarthat igényt. Az Ószövetség kultikus rendelkezései szerint Isten a vért az „oltárra adta” (3Móz 17,11), hogy a benne lévő lélek által engesztelést szerezzen a nép bűneiért. Ezért az állatok vére egyedül Isten illeti meg. Az égőáldozat során Isten az, aki az áldozati állatot „húsával-vérével együtt” fogyasztja el (5Móz 12,27). Ez a gyakorlatban úgy történt, hogy először a leölt állat vérének kifolyatták, azt ráöntötték az oltárra, majd utána került sor a feldarabolt állat húsának az elégetésére (3Móz 1,5.11.15). A békeáldozatból Istent az állat kövérje, bizonyos belső szervei és a vére illeti meg (3Móz 7,33), itt a vért szintén a kövérje elfüstölgtetése előtt kell az oltárra hinteni (3Móz 3). A véresáldozat bemutatása esetén pedig az áldozati állat húsát megeheti az áldozatot bemutató gyülekezet, az állat vérének azonban mint az Istennek a lakomából kijáró részt az oltárra kell önteni (5Móz 12,27). A főpap és a nép vétékáldozata esetén a vérnek ugyanilyen kiemelt szerepe van, itt a vér szintén az engesztelés eszköze. De ha a 3Móz 1–7 többi előírását végigolvassuk, akkor nyilvánvaló, hogy minden egyes áldozatbemutatásnál a vér Istent illeti meg, amit vagy az oltárra kell önteni, vagy csak jelképesen megkenni az oltár szarvát, a többit pedig az oltár tövére lötytyinteni.

Mivel a vér Istenhez tartozik, ezért a kultikus tárgyak vagy személyek megszentelésénél is fontos szerephez jut a vér. A papok felszentelése során az áldozati állat vérével meg kellett kenni a pap „jobb fülének a cimpáját, a jobb keze hüvelykujját és a jobb lába nagyujját” (3Móz 8,23k). Amikor pedig Isten szövetséget köt a Sínai-hegyen a népével, akkor Mózes vérrel hinti meg a népet, mintegy papi nemzetté szentelve Izráelt (2Móz 24,6.8).

A vér tehát Istent illeti meg, ezért a régi vallási elképzelések szerint minden egyes állatvágás áldozatbemutatásnak számított. A levágott állat vérének Istennek áldozták föl, s csak utána ették meg maguk a húst. Ezt a szemléletet jól tükrözi az 1Sám 14,32kk-ben leírt történet. Itt arról olvasunk, hogy Saul kiéhezett katonái sebtében levágják az állatokat, és húsukat vérrel együtt eszik meg. Mit tesz akkor Saul? Gyorsan egy oltárt épít, megparancsolja, hogy csak ott lehet levágni az állatokat, ott kiengedi a vérüket és azt Istennek áldozza fel. Ez a történet hűen tükrözheti a korabeli gyakorlatot is: állatot csak a szent helyen, egy oltár mellett lehetett levágni, hogy a vérének áldozatként be lehessen mutatni Istennek. Így az állatvágásnál nyilván mindig jelen volt egy lévita is, aki az állat vérének bemutatta Istennek, s feltételezhetjük, hogy e munka fejében maga és a családja számára „kóstolót” kapott az állat húsából.

Jósiás korában azonban bezáratták a vidéki áldozóhelyeket, s egyetlen szentély maradt, a jeruzsálemi. Nyilvánvaló volt azonban, hogy az országból lehetetlen minden állatot Jeruzsálembe vinni, ha le akarták azt étkezési célra vágni. Ekkor a deuteronomista mozgalom képviselői az állatvágás szakrális jellegének az eltörlése mellett döntöttek. Ekkortól kezdve nem számított az állatvágás áldozatnak, s a vért nem lehetett többé áldozatként Istennek bemutatni. Mit tehettek hát vele? Az 5Móz 12,24 erre azt mondja: „Öntsd a földre, mint a vizet!” – azaz ne tekintsék tovább áldozatnak, hanem bánjanak vele úgy, mint a közönséges vízzel. Megenni természetesen a vért azért még ezután sem lehetett – a vérevésre vonatkozó tilalmak a végső formájukat mind már e deuteronomista reform után nyerték el.

A vérevés tilalma a Papi irat egész kompozíciójában döntő jelentőséggel bír. A Papi író ugyanis a világtörténelmet nagy üdvtörténeti korszakokra osztotta be, s azt tanítja,

hogy minden ilyen korszakot egy új kultikus kijelentés (és egy szövetségekötés fémjelez). Az első korszak a világ teremtésével kezdődött, és a szombat eredetének magyarázatához kapcsolódott. A második korszak itt, a Nóéval kötött szövetséggel kezdődik, s ez, a vérevés tilalmával van jelezve. A harmadik korszak a körülmetélés kijelentésével és az Ábrahámmal kötött szövetséggel kezdődik, s tart egészen a Sínai-hegyi szövetségkötésig, ami a zsidó kultusz kezdete.

Térjünk most vissza a vérevés tilalmához az özönvíz történetében! A tilalom itt az özönvíz utáni világ rendjének szabályai között szerepel. Igen, Isten megengedi az embernek, hogy a saját fenntartása érdekében állatokat öljön és elfogyassza azokat. A vérevés tilalma azonban örökre határt szab az embernek. Valahányszor levág elfogyasztani egy állatot, eszébe kell, hogy jusson: tulajdonképpen most Isten jogkörébe avatkozik bele, s ezt csakis azért teheti meg, mert Isten felhatalmazta erre. Vagy másképp fogalmazva: azért, mert elfogyaszthatja az állatokat, még nem lett az ember élet és halál ura a földön. Nem, felette is ott áll az Isten, aki korlátozza az ember hatalmát és jogosítványait az élővilág felett. Ha a teremtet világ iránti emberi felelősségről elmélkedünk, ha az állatkísérletekre vagy a génmanipuláció kérdésére gondolunk, akkor bibliai alapvetésként ezért megkerülhetetlen ez az igehely.

Mivel itt a vérevés tilalmát Isten nem a zsidó népnek, hanem minden, későbbi nép ősatyjának jelenti ki, ezért ennek a tilalomnak a zsidóságon belül különös jelentőséget tulajdonítottak. Így volt ez még a születendő fiatal keresztyén egyház életében is. Amikor Pál Jeruzsálemben a többi apostollal azon vitázott, hogy a pogányokból lett keresztyéneknek meg kell-e tartaniuk az ószövetségi törvényeket, akkor az „apostoli zsinat” különbséget tett a zsidóknak szóló Sínai-hegyi törvények és a Nóén keresztül az egész emberiségnek adott rendelkezések között. Megállapodtak, hogy a pogánykeresztyéneknek a mózesi törvényeket nem kell megtartaniuk, de ragaszkodtak ahhoz, hogy a Nóénak adott rendelkezéseket megtartsák ők is. Így a szigorú monoteizmus megtartása és a paráznaságtól való tartózkodás mellett egyedül a vérevés tilalmát rendelték el a számukra. Nem ehettek pogány szentélyekből eredő áldozati húst, amiből a vért nem folytatták ki a zsidó előírásoknak megfelelően (Pál itt szabadabban gondolkodott, lásd 1Kor 8; 10,14kk, de a zsinat szellemében a Róm 14), nem ehettek fojtott állatot, amiből szintén nem engedték le a vért, s végül természetesen magában sem fogyaszthattak vért (ApCsel 15,20.29; 21,25). A későbbiekben azonban diadalmaskodott a keresztyének között az a felismerés, hogy Krisztus mindenféle kultikus és tisztasági előírástól megszabadított bennünket. Így a vérevésre vonatkozó korai tilalom is hamarosan érvényét veszítette. Krisztus kiontott vére volt az utolsó, tökéletes áldozat, ami örökre engesztelést szerzett Isten és az emberek között. Isten soha sem kér többé tőlünk tehát állatvért engesztelés gyanánt (lásd a Zsidókhoz írt levél). Krisztus feltámadásával Isten világosan megmutatta nekünk egyszer s mindenkorra, hogy az élet és a halál ura nem az ember, hanem Isten, akinek hatalma van élők és halottak felett, aki megölhet, de a halottak feltámasztásával meg is eleveníthet bennünket. Tudjuk azt is, hogy Krisztusban való hit ad nekünk erőt elhordozni próbáinkat, szenvedéseinket, s hogy Krisztus a világ uraként felette áll minden valós vagy képzelt hatalomnak és erőnek. Így a Krisztusban való hit értelmetlenné tesz minden, a vérhez kötődő babonás hiedelmet, s felszabadít bennünket arra, hogy Isten előtti tiszta lelkiismerettel fogyasszuk el az állati vért, ha éppen ehhez van kedvünk.

Miután Isten az állatok megölésével és azok elfogyasztásával kapcsolatban kijelölte a szükséges határokat, az 5–6. versekben kijelöli az emberölés határait is. A teremtetési rend ugyan felborult, és Isten kénytelen az állatok leölését megengedni. Egy dologban azonban nem enged továbbra sem: az emberölést továbbra sem engedélyezi. Sem állat, sem ember nem ölhet büntetlenül meg valakit.

Miért? Az indoklás a teremtetéstörténetre utal vissza: mert az embert Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtetete. A 6b-ben ez a kijelentés formailag kilóg a kontextusából. Ott ugyanis végig Isten beszél E/1. személyben, itt azonban E/3. személyben van róla szó. Valószínű ezért, hogy itt utólagos betoldásról van szó, ami utólag igyekszik megadni az emberölés tilalmának okát. De ha utólagos is, teljességgel a Papi írat tanításához illeszkedik, hiszen a Papi teremtetéstörténetet idézi vele csaknem szó szerint (vö. 1Móz 1,26k). Itt a kijelentésnek óriási jelentősége van. Ez mutatja ugyanis azt, hogy az istenképűségét az özönvíz után sem veszítette el az emberiség. Ez a tulajdonságunk, ami megkülönböztet bennünket az alacsonyabb rangú teremtményektől, nem vész el az emberiség megromlása ellenére sem, s az özönvíz utáni világ rendjének is része marad. Igen, Isten képére és hasonlatosságára teremtetettünk mi is, egyen-egyenként, s nem csak a bűneset előtti emberpár. Mert az istenképűségünk nem az erkölcsi tisztaságban rejlik, de nem is a testi felépítésünkben, hanem abban a képességünkben, hogy tudunk Istenről, felismerhetjük az ő akaratát, és partneri viszonyba kerülhetünk vele. S ezért nem lehet megölni egyetlen embert sem büntetlenül: mert Isten képmását, egy potenciális partnerét pusztítanánk így el.

Az mindenesetre számunkra talán idegen, hogy Isten közli: az állatokon ugyanúgy számon kéri az emberek kiontott vérét, mint az embereken. Hát felelősségre lehet vonni egy állatot a tetteiért? Meg lehet büntetni egy ragadozót azért, mert az embert ugyanolyan prédának tekinti, mint az őzet vagy a vadszamarat? A 2Móz 21,28k. előírja azt, hogy az olyan ökröt, amelyik halálra öklelt valakit, el kell pusztítani, akár szabad ember volt az áldozat, akár rabszolga. De itt aligha az állat megbüntetésén van a hangsúly, sokkal inkább azon, hogy a veszélyes állat elpusztításával megelőzzék, hogy ismét felökleljen valakit. Itt, az 1Móz 9,5-ben a vadállatok megbüntetésére ezért inkább csak a fokozás eszközeként szolgál. Ha Isten az ostoba vadállattól számon kéri a kiontott emberi vért, akkor mennyivel inkább megteszi ezt az értelmes, Isten akaratát ismerő, erkölcsi belátással is bíró embertől! Sőt, a héber szöveg így fogalmaz: „számon kérem hát az ember vérét a másik embertől, annak a testvérétől”. Itt a fokozás második formája. Ha isten megbünteti az állatokat, egy másik faj tagját az ember haláláért, akkor mennyivel inkább meg kell, hogy büntesse azt, aki a saját testvére emel kezét!

A mi jogi és erkölcsi érzékünk az emberölés különböző módozatait ismeri, s ezek közül korántsem tekintjük mindegyiket egyaránt súlyosnak. A rablógyilkosságot vagy a szexuális kéj-gyilkosságot mélységesen elítéljük, de a hirtelen felindulásból elkövetett emberölést már a törvény is enyhébben bünteti, a gondatlan emberölést pedig szinte bocsánatos bűnnek tekintik a legtöbb társadalomban. Ezeket a különbségeket az ószövetségi törvény is ismeri. Itt azonban a szöveg nem tesz különbséget emberölés és emberölés között. Mindenféle emberölés ugyanis Isten egyik képmásának az elpusztítását jelenti, s így megengedhetetlen. Aki öl, nem csak a másik ember, hanem maga Isten ellen is vétkezik.

Ezért az emberölés bűne alól is csak maga Isten adhat feloldozást. Az Ószövetségben ez a „menekült-jog” intézményében jut kifejezésre. Ha ugyanis valaki gondatlanságból egy ember halálát okozta, akkor a bosszúállók elől a templomba menekülhet, és ott megragadva az oltár szarvait kegyelemért folyamodhat (2Móz 21,13). Ez a lehetőség a szándékos emberölés esetére nem áll fenn (2Móz 21,14). Ugyanezen az elven működnek a menedékvárosok is (5Móz 19,1kk; 4Móz 35,9kk).

Azt, hogy egyetlen ember meggyilkolása felett sem szabad napirendre térni, jól mutatja az 5Móz 21,1–9 rendelkezése is. Ha ugyanis egy település határában egy meggyilkolt embert találnak, s a tettes kiléte nem állapítható meg, akkor az adott település véneinek egy külön bűnbánati liturgia keretében kell Istent a kiontott vér miatt megengesztelni.

Hogyan akarja Isten a kiontott emberi vért megbosszulni? A 6. vers első fele erre adja meg a feleletet. „Aki ember vérént ontja, annak vérént ember ontja” – mondja a szöveg.

Ez a mondat az eredeti bibliai héberben egy végletekig lecsiszolt, költői formába öntött, szójátékkal és alliterációkkal felékesített mondat. A hat szó két parallel félsort alkot. A két félsor ugyanazt a három szót tartalmazza, csak más-más alakban, e három szó ráadásul a két félsorban éppen fordított sorrendben követik egymást: ABC – CBA. E három szóból kettő, az אָדָם ’ember’ és a דָּם ’vér’ szó a héberben összezseng, a szimmetrikus elrendezés miatt pedig a négy belső szó mindegyike tartalmaz egy ט-et. E művészi szerkezet mellett szól, hogy ezt a mondatot nem a Papi író fogalmazta meg, hanem az már örelőtte évszázadok alatt csiszolódott erre a tökéletes formájára.

Tartalmilag ez a mondat két lényeges részlettel viszi tovább Isten gondolatmenetét. A korábbi versek általánosságban még csak arról beszéltek, hogy Isten „számon fogja kérni” a kiontott embervért. A büntetésről azonban mindez ideig nem volt szó. E rövid mondat azonban egyértelműen megfogalmazza ezt: vérontásért vérontás a büntetés: az emberölésért halálbüntetés jár. A hettita törvények tudnak olyan esetről, amikor egy emberéletért elég pénzbeli jóvátételt fizetni. Az ószövetségi törvény azonban nem ismer kivételt: „Ha valaki úgy megüt valakit, hogy az belehal, halállal kell bűnhődnie” – hangzik az alaptétel (2Móz 21,12), vagy néhány verssel lejjebb: „életet kell adni életért” (21,24b). Ez alól csak akkor van feloldozás, ha a szándékosság nem bizonyítható, vagy ha a bántalmazás és a haláleset közötti összefüggés kérdéses lehet.

A szigorúnak tűnő rendelkezésnek azonban az új világ rendjében – éppen az Östörténet összefüggésében – van egy másik, pozitív üzenete is. Ez pedig az arányosság elve. Egy emberéletért csakis egy emberélet követelhető. Lámek hetvenhétzszeres bosszút követelt magáért – Isten azonban itt csakis az arányos bosszút tartja elfogadhatónak. „Szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, kék foltot kék foltért.” (2Móz 21,24) Az ószövetségi korban ez a rendelkezés az aránytalan bosszú megfékezését szolgálja, és a tett és a büntetés arányosságát hivatott megőrizni. Jézus ezt a megfizetés-elvet azonban feloldotta a hegyi beszédében (Mt 5,7), s a visszaütés helyett a másik orcánk odatartására tanított bennünket.

Ugyanezzel függ össze egy harmadik üzenet is: E rövid mondat szerint ugyanis nem másnak, hanem csakis magának a gyilkosnak kell és lehet a vétekért meghalnia. Ez az ókori Közel-Kelet világában korántsem volt természetes: a családot és a nemzetséget

egyetlen egységnek tekintették, s így mindegy volt, hogy a gyilkos családjának melyik tagját ölik meg bosszúból a meghalt rokonukért.

S végül egy nagyon fontos, negyedik üzenetet is tartalmaz ez a rövid, de tömör mondat. Isten úgy rendelkezik, hogy a gyilkos megbüntetését az embereknek kell végrehajtania. „Aki ember vérént ontja, annak vérént ember ontja”. Kain történetében Isten még megakadályozta, hogy a gyilkos Kainnal emberek végezzenek, s a bosszúállás jogát szigorúan magának tartotta fenn. Itt most Isten a saját magának fenntartott jogokból átenged valamit az embereknek, s ezzel az emberölésnek mégis egy legitim formáját teremti meg: a halálbüntetést.

Isten itt nem tér ki arra, hogy az emberek hogyan hajtsák majd végre ezt a halálbüntetést, s hogy mik a feltételei, a jogi keretei a büntetés indokoltságának a megállapításának. Az Ószövetség tudósít bennünket arról, hogy ennek, mint minden emberi társadalomban, úgy Izráelben is kialakultak a megfelelő formái. Az ítélet végrehajtása mindvégig a sértett család bosszúállóinak a kezében maradt, de a spontán, vizsgálat nélküli bosszút (vö. 2Sám 3,22kk.30) felváltotta a tárgyalás, amit a sértett családi bírósága (2Sám 14,7), az adott település vénei (5Móz 19,12), a menedékváros lakossága (4Móz 35,24) vagy a különösen nehéz esetekben a Jeruzsálemben ülnökölő bíró előtt (5Móz 17,8kk⁴) folytattak le. A 2Sám 14,7 azt mutatja, hogy bizonyos esetekben a király is mondhatott ítéletet ilyen ügyekben, vagy esetleg hozzá lehetett fellebbezni emberölési ügyekben. A menedékvárosok intézménye éppen azt a célt szolgálta, hogy a spontán bosszúnak elejét vegyék, s a tettes a menedékvárosban meghúzódva biztonságban kivárhassa a vizsgálat lefolytatását.

A Nóéval kötött szövetség során Isten csak erre az egyetlen bűnre, az emberölés bűnére tér ki és ad általános szabályozást. Nyilván azonban ez a rendelkezés *pars pro toto* az emberek között megromlott viszony törvényes szabályozásának is a paradigmája. A bűneset előtti idillnek vége, Isten kénytelen szembesülni azzal, hogy az emberek egymáshoz való viszonyának immár örökre része marad az irigység, a lopás, rablás, az ölés, csalás és hazugság. Ezért amit itt Isten most tesz, az általában a jog megteremtésének, az emberi együttélés törvényes leszabályozásának is tekinthető. Isten maga állítja fel a jogrendszert, s maga ítéli jónak és szükségesnek az emberi bíraskodás szervezetét és gyakorlatát. A földi igazságszolgáltatás tehát Isten akaratán nyugszik. Isten a törvényekkel és azok végrehajtásának a jogával maga adott át az emberiségnek valamit a saját jogából. Mert – és erre is vonatkozik a 6b végén szereplő indoklás – az ember Isten képe és hasonlatossága maradt az özönvíz után is. Társa az Istennek, partnere, akire ezt rábízhatja az Isten. Korántsem azt jelenti ez persze, hogy minden törvény jó, vagy hogy az államhatalomnak az istenhívőknek mindig és mindenben engedelmeskedni kell. A jog és a társadalom szenvedhet olyan torzulásokat, amik nem egyeztethetők össze Isten akaratával. De az, hogy a megromlott világban jogrendre szükség van, s Isten e jogrendet maga alapítja meg, az e hely alapján kétségtelen. Az állam és a jogrend nem teremtési rend, nem tartozott a jónak teremtett világhoz, rá az emberi bűn elhatalmasodása miatt lett szükség. Ezzel a megszorítással lehet csak ezen igehelyet az államról alkotott keresztyén tanításba bevonni.

A 7. vers megismétli az első versből isten áldását: „Szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsetek be a földet, sokasodjatok rajta!” Ennek a mondatnak itt az emberölést

⁴ A „léviták” szó itt későbbi betoldás.

tárgyaló szakasznak a végén különös nyomatéka van. Amikor Isten elrendeli a halál-büntetést, nem halál-párti, hanem az élet pártján áll. Ő ezzel nem behatárolni akarja az emberi életet, hanem éppen ellenkezőleg: védeni akarja, hogy az az eredeti teremtetési szándékának megfelelően akadálytalanul kiteljesedjen. Isten végső terve az emberiséggel nem változott – minden bűnünk ellenére sem. De az özönvíz utáni világban Istennek külön rendelkezéseket kell életbe léptetnie, hogy ez az eredeti teremtői akarata a mi engedetlenségünk ellenére is kiteljesedhessen.

2.5.2. Isten szövetsége a világgal (9,8–11)

Az özönvíztörténet Jahvista verziójához hasonlóan a Papi verzió is azzal ér véget, hogy Isten fogadalmat tesz: soha többé nem pusztítja el az emberi fajt, illetve az ember miatt nem hoz többé ilyen csapást a teremtet világra (1Móz 8,15–20). A Jahvista verzióban ez a fogadalom azonban egy áldozatbemutató után szerepel, amiről a Papi irat hallgat. Amikor ezt teszi, akkor következetes önmagához, hiszen a Papi író szerint a Sínai-hegyi kijelentés, és az annak alapján megépített szent sátor előtt nem létezett legitim kultusz és legitim áldozat, s ennek megfelelően minden korábbi áldozatbemutatót, legyen az az Őstörténetben vagy az ősatyák történetében, következetesen ignorál. Ugyancsak eltér a Jahvista beszámolója a Papi íróétól abban, hogy a Jahvista ezt az ígéretet összekapcsolta Istennek az emberi faj végleges és javíthatatlan megromlásáról szóló ítéletével: „Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, bár gonosz az ember szívének szándéka ifjúságától fogva, és nem irtok ki többé minden élő, ahogyan most cselekedtem.” (1Móz 8,21). A Papi iratban ennek a negatív antropológiai megállapításnak sincsen megfelelője. S végül a teremtet világ megőrzésére tett ígéretét Isten a Jahvista változatban a természet ciklikus rendjének a felsorolásával konkretizálja, ami alatt a Jahvista a vetés és aratás, a nyár és a tél stb. említése révén alapvetően az emberi élet és életfeltételek megőrzését értette. A Papi iratban ennek sincsen nyoma. Számára csak az üdvtörténet főbb vonalainak a meghúzása a fontos, s ezt alapvetően itt nem az ember, hanem Isten perspektívájából teszi meg. A hangsúly itt Isten ön-elkötelezésére esik, s ezt a szövetségkötés fogalmával érzékelteti.

Igen, Isten szövetséget köt a világgal. A szövetség, mint az Isten és az ember közötti kapcsolat külső kerete először jelenik meg ezzel az Öszövetségben. A Papi író szerint Isten már az özönvíz kezdete előtt kötött egy szövetséget Nóéval: „Veled azonban szövetségre lépek: menj be a bárkába...” (6,18) Itt a szövetség azt jelentette, hogy Isten megőrzi Nóét a közeledő katasztrófától – egyetlen konkrét esetben. Ott ez a mondat szinte mellékesen hangzott el – egyetlen ember és családja egyszeri megkímélésének az indoklásaként. Itt azonban, az özönvíz után, Isten ezt, a Nóéval kötött alkalmi szövetségét terjeszti Nóéről bárkájának lakóiról az egész élővilágra, időben pedig egyetlen, pontszerű eseményről időben az egész örökkévalóságra. Ami az özönvíz előtt csak egy alkalomra és egyetlen bárka lakóinak szólt, az ezután örökre érvényes lesz a teljes állatvilágra és az egész emberiségre. Elképzelhető, hogy az ígéret eredeti, rövidebb változata a 11. versben szerepel: „Szövetségre lépek veletek, és nem pusztul el többé egyetlen test sem többé özönvíz miatt...” Ezt az „egyetlen test sem” kifejezést aztán egy későbbi szerkesztő igyekezett jegyzőkönyv-szerű alapossággal konkretizálni a 9–10. versben. A Jahvista beszámolónak megfelelően ez a részletezés is alapvetően ember-központú: a felsorol élőlények legelején az ember áll. Isten szövetsége elsősorban vele köttetik. A szöveg Nóé jelenlegi generációja mellett nyomatékkal megemlíti a későbbi utódokat is, azaz bevonva az ígéretbe explicite az egész későbbi emberiséget.

Legalább ugyanilyen hangsúlyos azonban az is, hogy ez a szövetség az emberi fajon kívül a többi élőlénynek is szól. A részletezés során mindenesetre csak a szárazföldi állatok és a madarak vannak megemlítve, a víziállatok hiányoznak a Papi stílusú klasszikus felsorolásból. Ez érthető: Ahogy az első özönvíz, úgy egy következő özönvíz sem jelentene számukra veszélyt.

A Papi özönvíztörténet az első olyan szöveg az Ószövetségben, ami Isten és az ember viszonyát a szövetség fogalmával írja körül. A folytatásban majd olvashatunk az ősatyákkal kötött szövetségről (1Móz 15,18; 17,2kk), a zsidó néppel kötött szövetségről a Sínai-hegyi törvényadás összefüggésében (2Móz 24,7k). Természetesen a szövetségek sorában a Sínai-hegyi szövetségekötés volt Izráel számára a legmeghatározóbb, hiszen Isten ekkor jelentette ki a maga akaratát a Tízparancsolatban és a Törvényben.

A szövetség, héberül בְּרִית, alapvetően az emberek együttélését hivatott szabályozni. Az Ószövetségben ennek megfelelően gyakran olvasunk szövetségekötésről. Ezeknél a szövetségekötéseknél gyakran egy erősebb fél ajánlja fel szövetségét a gyengébbnek, s vállal magára bizonyos kötelezettségeket vele szemben. Így kötnek az országba benyomult Izraeliták szövetséget a gibeóniakkal (Józs 9), vagy így köt Áháb király nagylelkűen szövetséget a fogságába került Benhadaddal, az arámok királyával (1Kir 20,34). Az 1Sám 18,3 szerint Saul király fia, Jónátán az, aki szövetségével ajándékozta meg az egyik udvaroncot, Dávidot.

Szövetségekötésekről az ókori Kelet írott forrásaiból és szép számmal értesülünk. Ezek közül a hattita vazallus-szerződések keltették fel leginkább az Ószövetség-kutatók figyelmét, hiszen ezek formájukban erősen emlékeztetnek Isten és népe szövetségére. Itt is az erősebb fél, a hattita király a szövetségekötés kezdeményezője, aki mindenesetre a vazallusa számára is világos kötelezettségeket ír elő.

Ezek és a hasonló szövetségekötések alapvetően mind ugyanazt a célt szolgálják: egy kezdeti konfliktus, esetleg háború után, vagy a még tisztázatlan együttműködés korszaka végén rendet, békét és mindkét fél számára egy elfogadható, hasznos együttműködés kereteit hivatottak megteremteni.

Izráel ezért vette át a szövetségekötést Isten és népe viszonyának a leírásához. Először a Deuteronomista mozgalom használta ezt a fogalmat, hogy Isten népe, és népe isten iránti kölcsönös elkötelezettségét körülírják vele. A Papi író ismeri a Deuteronomista iskola szövegeit, mindenekelőtt magát a Deuteronomiumot, s a néppel kötött szövetség gondolatát maga is átveszi. Ugyanakkor megtesz egy olyan lépést is, amit a deuteronomisták előtte még nem tettek meg: Isten és Izráel szövetségén túl Isten és az egész emberiség szövetségéről beszél.

Ez, az özönvíz utáni szövetség egyoldalú ön-elkötelezése Istennek. Kegyelmi szövetség ez, amiben csak Isten kötelezi el magát irgalomra és gondviselő szeretetre, de cserébe semmit sem kér a másik szövetséges féltől, az embertől, illetve az állatvilágtól. Nincsenek e szövetségekötésnek előfeltételei, és nincsenek utólag teljesítendő követelményei sem. Igaz ugyan, hogy a megelőző szakasz, a 9,1–7 előírta az emberölés a vérevés tilalmát. Ezek a tilalmak és a szövetségekötésről szóló szakasz azonban annyira elkülönül egymástól, hogy nehéz e tilalmakat a szövetség feltételeként értelmezni. Itt a Papi irat teljes mértékben a régebbi Jahvista tudósítás tanítását követi. Isten nem azért kegyelmez meg az özönvíz utáni emberiségnek, mintha az különbbé, jobbá vált volna, mint az özönvíz előtti (lásd ismét 1Móz 8,21). Az emberiség megromlott a bűneset

miatt, és Isten ezt kénytelen egyelőre mint megmásíthatatlan tény tudomásul venni. Amire elkötelezi magát, az az, hogy a világnak ennek ellenére soha többé nem vet véget özönvízzel. Nem, Isten elfogadja az özönvíz utáni embert, és megígéri, hogy ugyanazért a bűnért nem rója ki többé ugyanazt a megérdemelt büntetést. Az emberiség nem lett jobb az özönvíz után. Isten minden nemzedéket ugyanúgy eltörölhetne, ahogy ezt megtette az özönvíz előtti utolsó nemzedékkel. De irgalmából, ingyen kegyelméből ezt mégsem akarja többé megtenni. Szűnjön meg az ellenségeskedés, sőt a gyilkos háború Isten és ember között, s lépjenek ezek helyébe a béke, a biztonság és a normális együttélés szövetségben biztosított feltételei!

S még egy vonását emeljük ki ennek a szövetségekötésnek. Ez a szövetség nemcsak Izráelnek, hanem az egész emberiségnek szól. Valamennyi népnek szól az ígélet, hogy Isten megőrzi, és soha többé nem pusztítja el őket. Istennek a teremteskor kiadott áldása is az egész emberiségé, s ez a szövetség is: Isten minden néppel békében és rendezett formában akar együtt élni.

2.5.3. Isten szövetségének jele a szivárvány (9,12–17)

Amikor Jónátán szövetséget kötött Dáviddal, akkor levette a felsőruháját és Dávidnak adta, ugyanígy a páncélját, a kardját és az íját is (1Sám 18,4). A szövetségkötés összefüggésében ezek az adományok a magasabb rangú jóindulatát, szándékának őszinteségét hivatottak érzékeltetni. Ugyanakkor azonban ezek az ajándékok jelek is egyben. Jelek, a megkötött szövetség jelei. A jövőben Dávid valahányszor rápillant Jónátán fegyvereire, vagy érzi a bőrén a tőle kapott öltözetet, akkor jóleső érzéssel eszébe kell, hogy jusson a Jónátánnal kötött szövetsége. DE ugyanígy jelek e tárgyak Jónátán számára is. Ha egyszer megfelelkezne a Dáviddal kötött szövetségéről, ha egyszer bármilyen okból ellenséges szándékkal közeledne hozzá, akkor majd meglátja Dávidon a saját köpenyét, felismeri kezében a saját fegyvereit, és eszébe jut a Dáviddal kötött szövetsége. Konkrét jelek ezek, nem csak szavak, félremagyarázhatatlan, letagadhatatlan jelei mindkét fél számára egy barátságnak és egy ön-elkötelező szövetségnek.

Ugyanígy tesz most Isten is a szövetségkötés során. A megkötött szövetséget azzal erősíti meg, hogy egy jelet ad át az emberiségnek.

Ebben először is Isten kegyelmét kell észrevennünk. Mert ez a jel először is magának az emberiségnek szól. Isten látható jele, a szivárvány őket fogja ezentúl mindig megnyugtatni. Ha esik is az eső, ha ömlik is a zápor, ez a jel megnyugtatja az aggódva az ég felé néző embereket: ez csak egy zivatar, soha többé nem lesz özönvíz belőle. Isten ismeri az embert. Tudja, hogy az a szemének könnyebben hisz, mint a szavaknak. Ezért az ígéletét látható jelekkel is oly gyakran megerősíti. Így reprezentálja Isten jelenlétét népe körében a szövetség ládája vagy maga a templom. De Krisztus is így jelenítette meg előttünk magát Istent látható és tapintható formában (vö. 1Jn 1,1), s az új szövetségben a megváltás kegyelmének látható jelenként így rendelte el maga Krisztus az úrvacsorát és a keresztséget is. Ahogy a kenyér, a bor és a víz Isten irgalmát és a megváltás csodáját hirdetik a gyülekezet számára látható, tapintható, sőt ízlelhető módon, ugyanúgy hirdeti Isten jóságát és irgalmát a szivárvány, mint látható jegy az égbolton – az egész emberiség számára.

De a szövetség jele nem csak az alárendelt embert biztatja, hanem magát Istent is emlékezteti. Számunkra nagyon is antropomorf a Papi írónak a következő gondolata:

magának Istennek is szüksége lehet arra, hogy a szivárvány emlékeztesse az itt adott ígéretére. Ez a megfogalmazás egyáltalán nem jellemző a Papi iratra, hiszen az minden lehetséges módon igyekszik elkerülni Isten ábrázolása során az antropomorf vonásokat. Annál nagyobb nyomatékkaal esik a latba, hogy a Papi író itt, ezen a ponton nem riad vissza az antropomorf ábrázolástól. Feltéve, de meg nem engedve: Ha Isten felindulásában, jogos haragjában meg is feledkezne az embereknek tett ígéretéről, akkor a szivárvány majd újra és újra emlékezteti erre.

S végül egy harmadik vonást hadd emeljünk ki. Isten a szivárványt teszi meg jelként közé és az emberek közé. A szivárvány héberül **קשת**, ami elsődlegesen tulajdonképpen 'íjat' jelent. Az íves forma miatt ez az egybeesés nagyon is érthető. A szivárvány és az íj a héberben ugyanaz a szó. Ahogy tehát Jónátán fegyvert adott a szövetség jelenként Dávidnak, úgy Isten is a saját fegyverét teszi meg a szövetség jeleként.

Az Ószövetségben nem ritkák azok a helyek, amelyek Istent mint félelmetes harcost jellemzik. Az egyiptomiakat a tengerbe veszejtő Istenről Mózes éneke ezt írja: „Az ÚR vitéz harcos, az ÚR: ez a neve.” (2Móz 15,3). A Habakuk 3,8kk így írja le azt a félelmetes harcost:

„(8) A folyamok ellen lobbant haragra az ÚR? A folyamokra haragszol, vagy a tengerre vagy dühös? Azért jössz vágtató lovakkal, győzelmet hozó harci kocsikkal? (9) Íjad harcra kész, tegzed nyilakkal tele. (Szela.) Folyóknak hasítasz medret a földbe... (11) A nap és a hold lakóhelyén marad, amikor nyilaid villogva cikáznak, és dárdád ragyogva villámlik... (14) Nyilaiddal átlőtted harcosainak vezérét, ... (15) a tengeren jártál lovaiddal...” (vö. még Ézs 34).

Ez a hely világosan mutatja, hogy a villámokat Isten nyilainak tekintették; ha pedig Isten nyilakat lőhet a föld felé, akkor íjának is kell lennie. Ez a harci íj pedig nem más, mint maga a szivárvány.

Az a gondolat, hogy a szivárvány valamelyik istenség íja, nem példa nélküli az ókori Keleten. Míg a germán vagy a japán mitológiában a szivárvány elsődlegesen híd a lenti és a fenti világ között, addig a régi arab világban, vagy az indiai vallásokban gyakori az a gondolat, hogy a szivárvány a viharisten, Quzáh (arab) vagy Indra (India) íja, amit a vihar elmúltával a felhőkre akaszt fel. A babiloni teremtmésmítosz szerint Marduk szintén rendelkezett íjjal; ezt a káosz legyőzése után csillagképként akasztotta fel az égre.

Isten tehát a saját fegyverét teszi meg jellé, akár Jónátán. Ezzel Isten mintegy leteszi előre a fegyvert. Lenne eszköze, hogy elpusztítsa ismét az emberiséget, de Isten ezt önként, ön-korlátozó módon leteszi, nehogy pusztulását okozza az embernek. A szivárvány így Isten részéről az ön-korlátozás, az erőszakos megoldásról való lemondás jele is lesz egyben. Ez az első lépés a megváltás útján. S ez az út Izráel kiválasztásán keresztül majd Jézus Krisztushoz vezet. Őbenne mond le ismét Isten minden hatalomról, még önmaga megvédésének a jogáról is. Jézus tesz le az ellenségei lábai elé majd ismét minden fegyvert. Mert a bűnös ember elpusztítása helyett Isten az emberiség helyreállításához egy másik utat választott: örök szövetségének megfelelően nem az emberiséget törölte el, hanem a saját Fiát adta értünk oda a kereszten.

2.6. Nőé áldása és átka (1Móz 9,18–29)

Ez a történet Nőéről és a fiairól a Jahvista történeti mű részét képezte. Ott az eredeti helye az özönvízről szóló tudósítás záró szakasza (1Móz 8,20–22) és a népek nemzetségtáblája között lehetett (1Móz 10,8.10–19.21.25–30). Erre a helyre tökéletesen illik is, hiszen a történet a népek három nagy családfájának a kialakulását beszéli el, s ezt az özönvizet túlélte Nőé életének egy bizonyos eseményéből vezeti le.

A megelőző Papi elbeszélés Isten és az emberiség szövetségkötéséről, az özönvíz utáni világ új rendjének a kialakításáról szólt (1Móz 9,1–17). Ezen ünnepélyes és emelkedett stílusú szöveg után az özönvíz utáni emberiség hétköznapijaiba csöppenünk bele – ismét emberi gyarlóságokról, bűnökről, s a bűn büntetéseként beteljesedő átkokról olvasunk. Az olvasó látja, amit a Jahvista az özönvíz-történetet lezáró összegzésében mondott: “gonosz az ember – azaz a kontextus alapján egészen pontosan: továbbra is gonosz maradt az ember – szívének szándéka ifjúságától fogva” (1Móz 8,21). Azaz ez a történet az özönvíz-történet után az első történetként világosan mutatja: az özönvíz letörölte ugyan a bűnös nemzedéket, de az emberi szívekből a bűnre való hajlamot nem törölte ki. A megváltásra, az Isten és ember megromlott viszonyának helyreállítására Istennek egy másik utat kell választania.

Az özönvíz után egyvalami mindenesetre lényegesen megváltozott. Eddig az emberiség egy és oszthatatlan volt, azaz egyetlen nép és egyetlen nyelv létezett csupán. Az özönvíz utáni korszakban azonban létrejönnek az egyes nemzetek, népek, nyelvek és kultúrák – azaz az emberiség számtalan csoportra bomlik. Ez a történet itt, az 1Móz 9-ben nem értékeli ezt a tényt, nem nevezi sem jónak, sem rossznak, hanem egyszerűen mint tényt tudomásul veszi. Hiszen ez a történet olvasóinak a világa: ők már népeket ismernek, furcsa, érthetetlen nyelvű emberekkel találkoznak a karavánutak mellett, a vegyes-házasságok révén különleges, tőlük idegen szokásokkal, tárgyakkal és ételekkel ismerkednek meg, a háborúk során pedig megtanulták, hogy a rokoni összetartás és a vendégszeretet törvénye gyakran csak a nyelvi, vallási és etnikai határokig ér. Az emberiség népekre tagozódása a Jahvista elbeszélő szerint tehát ugyan nem Isten teremői akaratából következett, de mégis a mitikus ősidőkben lejátszódott események következménye, így visszavonhatatlan és megkerülhetetlen tény.

Nyilvánvaló, hogy az a történet, amit a Jahvista itt feldolgozva felvett a maga történeti művébe, eredetileg nem az egész emberiség három ágáról, hanem a Kánaánban élő három népcsoport eredetéről szólt. Ez nyilvánvaló abból, hogy a 25. vers Kánaán megátkozásáról beszél. A Jahvista ezt a történetet úgy kapcsolja össze az özönvíz-történettel, hogy a szükséges helyeken egy-egy rövid szerkesztői betoldással Kánaán neve elé beilleszti Hámot is mint “Kánaán ősatyját” (18b; 22a): így a történet már Nőé, három fiáról, Sémről, Hámról és Jáfetról szól. Az is nyilvánvaló, hogy Sém itt nem lehet azonos a következő fejezetben, az 1Móz 10,22-ben szereplő Sémmel, aki ott mint a nyugat-sémi népek, az asszírok és a babilóniaiak ősatya szerepel. Nyilvánvaló tehát, hogy a történetet utólag igyekeztek az özönvíz-történettel, illetve az 1Móz 10 nemzetségtáblával összhangba hozni azáltal, hogy utólag beleillesztették Hámot Kánaán helyére.⁵

⁵ Von Rad: A történet eredetileg önállóan hagyományozták, s az nem kapcsolódott szervesen az özönvíz-történethez. Ezt bizonyítja az, hogy az özönvíz-történettel bizonyos tartalmi feszültségben áll. Ott ugyanis Nőé fiai nősberekként jelennek meg (1Móz 7,13; 8,15.18) – itt viszont még legényekként, akik ennek

nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka” (1Móz 8,22). Ezt a magyarázatot követi a Septuaginta és a Vulgata alapján Károli bibliafordítás és az új fordítású Bibliánk fordítása is.

Csak hogy a masszoréta szövegtagolással szemben a verset lehet egyetlen összefüggő mondatnak is tekinteni, melyben a vers elején álló חָלַל ige csak segédige a vers első felében szereplő נָטַע 'ültetni' ige előtt. Ebben az esetben a vers fordítása a következő: “Nóé pedig, a földműves, elkezdett szőlőt ültetni”, vagy kicsit másképpen: “*Nóé, a földműves volt az, aki először szőlőt ültetett.*” Ezt a fordítást követi pl. a Kecskeméthy-féle bibliafordítás, a Zürcher Bibel, Luther bibliafordítása, vagy von Rad fordítása is.

Ez az utóbbi fordítás talán jobban illik a szövegösszefüggésbe. Az özönvíz előtti világról azt olvastuk, hogy Isten a termőföldet súlyos átokkal sújtotta az ember vétke miatt, s így a földművelés keserves munkává, szenvedéssé vált. Ugyanakkor az 1Móz 5,28k. Nóé születésével kapcsolatban egy érdekes dolgot említ. Amikor Nóé megszületik, az apja, Lámek Nóé nevét ezzel magyarázza: “Ő vigasztal meg bennünket kezünk fáradságos munkájában a termőföldön, amelyet megátkozott az ÚR”. Ez az ígért itt, ebben a történetben, a szőlőtermesztés megindulásával teljesedik be: Nóé, a földműves, azaz alapvetően gabonatermelő, elsőként a világon elkezdi szőlőt termelni és annak terméséből bort előállítani. Isten azzal enyhítette a földművelők kínjait és szenvedéseit, hogy Nóén keresztül megajándékozta őket a borral, a vidámság és az öröm italával. Az, hogy a bor mennyire az életöröm szimbólumának számított, jól mutatja a Zsolt 104,14 is, ami Istennek az ember iránti gondviselő kegyelmét így foglalja össze: „*Fűvet sarjasztasz az állatoknak, növényeket a földművelő embernek, hogy kenyeret termeljen a földből, és bort, ami felvidítja az ember szívét, és ragyogóbbá teszi arcát az olajnál, a kenyér pedig megerősíti az ember szívét.*” A szőlőtőke és a kifogyhatatlan mennyiségű bor a jólét és biztonság jele (1Móz 49,10k). Az ószövetségi ember számára a földi boldogság netovábbját az jelentette, ha zavartalanul ültetett szőlője és fügefája árnyékában és élvezhette azok termését (1Kir 5,5; 2Kir 18,21; Hós 2,7; Mik 4,4). Így az is érthető, hogy a bőséges szőlőtermés és a hegyeket is elárasztó must a messiási béke is biztonság szimbóluma lett (Ám 9,13; vö. 1Móz 49,10k). Természetesen az Ószövetség is tud a mértéktelen alkoholfogyasztás ártalmairól, s a Példabeszédek könyve óvva is inti az ifjakat ettől. Jeremiás könyvéből pedig arról is értesülünk, hogy a rékábiak vallási okokból teljesen lemondtak az alkoholfogyasztásról (Jer 35): ha nem is ezt, de e szokásukhoz való következetes ragaszkodásukat Jeremiás követendő példaként állítja a kortársai elé. Mégis: a teljes absztinencia az ószövetségi felfogás szerint az Isten adta jóról való lemondás, Isten egyik adományának a megtagadása.

Az, hogy Nóé az első ember, ki szőlőt ültetett és bort ivott, abból is látszik, hogy nincs tisztában a bor részegítő hatásával. Így történhet meg, hogy az első borozgatása azzal végződik, hogy lerészegedik. Semmiképpen sem szabad tehát őt egy részeges alkoholistának elképzelnünk, mint ahogy e mámoráért sem lehet erkölcsileg elítélnünk őt. Ami vele történt, az tudatlanságból történt.

Részegségének hatására a tiszteletre méltó patriarcha meztelenre vetkőzött a sátrában. A történet ugyan ezt nem állítja, de feltételezhető, hogy Nóé ebben az állapotában hamarosan mély álomba merült.

A meztelenség az Ószövetségben csak a szerelmesek között volt elfogadott és megengedett (vö. Énekek éneke 4,1–7; 4,12–5,1, 7,8–10), egyébként általában nagyon

nagy szégyennek számított. A ruha és az ékszerek az egész ókori Keleten az ember státuszát, rangját és méltóságát jelölte; a meztelenség így a teljes kiszolgáltatottság, és a tehetetlenség jele, ami csak gyermekek, bolondok és a halottak esetében volt elfogadható (Ez 16,22; Jób 1,21; Péld 5,14). Az Ez 16,36 szerint nyilván a prostitúció része volt a szemérem szemérmetlen mutogatása, ezt a próféta mélységesen elítéli.⁶ Így a hadifoglyok különös megszégyenítésének számított, hogy meztelenre vetkőztetve szállították őket (5Móz 28,48; Ézs 20,2–4; Mik 1,8; Hós 2,5; Ám 2,16; Ez 16,39; 23,29). Aki ilyenkor a meztelenek szemérmét nézi, s nem takarja el az arcát, az gyalázatot követ el a másik ember ellen, vagy legjobb esetben is részt vesz annak a meggyalázásában, megszégyenítésében.

Hám, Nőé középő fia meglepi a meztelen apját a sátorban. Tulajdonképpen a történet semmit sem árul el arról, hogy ez hogyan történt. Szándékosan megleste? Vagy véletlenül “nyitott rá”? S hogyan mondta el ezt a testvéreinek: Kárörömmel? Gúnyolódva? Vagy figyelmeztetve őket? A segítségüket kérve? Így nagyon nehéz megállapítani azt, hogy hol is hibázott a történet szerzője szerint Hám. A 3Móz 18,6–19; 20 alapján a “felfedni valakinek a szemérmét” kifejezés eufémizmusként a szexuális közösülés körülírására is szolgál. Egyesek megkockáztatják azt a feltételezést, hogy – legalábbis a történet egy korábbi változatában – itt többről van szó, mint egy ártatlan kukucskálásról: Hám valójában kihasználta a helyzetet, és a saját apjával fajtalankodott (így von Rad). Ez azonban kizárható, hiszen a két másik testvér nyilvánvalóan a szemérem megpillantását igyekszik elkerülni a folytatásban, ami mutatja, hogy Hámnak ennyi volt csak a vétke. Ugyanakkor a vérfertőző homoszexualitás esetében a Hámot sújtó büntetés az Ószövetség szigorú szexuál-etikai törvényeit ismerve nagyon is enyhe lenne. Talán inkább arról lehet szó, hogy mindezekről a részletekről azért hallgat a szerző, mert ezek teljesen lényegtelenek. Akarva vagy akaratlan Hám valami olyasmit látott, amit nem lett volna szabad megpillantania; az Ószövetség a bűn elkövetése során a legtöbbször nincs tekintettel az akaratlagosságra, s csak a tett bekövetkezte számít.

Amikor a két másik testvér értesül apjuk állapotáról, azonnal megteszik a szükséges intézkedéseket annak a megszüntetéséhez. A szerző meglehetősen körülményesen írja le azokat az óvintézkedéseket, amiket foganatosítottak, hogy ők meg ne lássák apjuk szemérmét. Apjuk felsőruháját magukhoz vették, háttal bementek hozzá, és betakarták vele apjukat. Az itt használt מְלִיץ ’ruha’ szó azt a felső köntöst jelenti, amit éjszaka takaróként terítettek magukra az emberek (lásd 2Móz 22,26) – ez a részlet is azt mutatja, hogy Nőé feltehetőleg részegségében ekkor már elaludt. A leírás körülményessége természetesen arra is szolgál, hogy Hám óvatlanságát és nemtörődömségét még jobban kiemelje.

Amikor Nőé kijózanodik, megtudja, hogy mi is történt, és dühében megátkozza Hám-Kánaánt, a két másik fiát ezzel szemben egy áldásban részesíti. Az itt szereplő áldásokról a kutatók azt feltételezik, hogy eredetileg a kultuszban, talán kultikus próféták szájából hangzottak el: a gyülekezet előtt kimondott átok az ellenséges népek romlását, míg az áldás a baráti és szövetséges népek megerősödését hivatott elősegíteni.

Az itt szereplő három átok, illetve áldásmondás szintén népeknek, illetve népcsoportoknak szól. Mint láttuk, jelenlegi összefüggésében az egész emberiség három

⁶ Isten színe előtt különösen is ügyelni kellett arra, hogy a szemérem illetlenül elő ne villanjon: a 2Móz 20,26 ezért tiltja meg a papoknak, hogy lépcsőn menjenek fel az oltárhoz, az Ézs 6 leírása szerint pedig Isten színe előtt még a mennyei lények is eltakarják szemérmüket egy pár szárnyukkal.

fő ágának ősatyjairól van itt szó, eredetileg azonban a Kánaánt benépesítő három fő népcsoport az átok, illetve az áldás címzettje.

Az első helyen a Kánaánnak kiosztott átok áll. Itt a Hám név nem is szerepel; az ősi átok szövegén a Jahvista szerkesztő nem változtathatott. Kánaán büntetése az, hogy szolgálja lesz a többi népcsoportnak. Az Ószövetség sok helyütt kifejezésre juttatja azt a döbbenetet és megvetést, amit az újonnan bevándorolt izraeli népesség a kánaáni őslakosság szexuális romlottságával kapcsolatban érzett. Sodoma és Gomora története szerint szexuális bűnök okozták az egykor virágzó dél-kánaáni területek teljes pusztulását (1Móz 19), a 3Móz 18,24kk szerint pedig éppen a szexuális bűnök miatt szolgáltatta ki Isten a kánaáni népeket Izraelnek, s adta át az országukat nekik. Ez a történet Nőé fiáról ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg: a kánaáni népek szexuális szemérmetlenségükért lettek alárendeltjei a többi kánaáni népnek.

Nőé következő mondása egy Sémnek szóló áldás. Az 1Móz 11,10kk szerint Ábrahám, s így Izrael népe Sém leszármazottja: valójában tehát itt egy Izraelnek szóló áldásról van szó. Ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy az áldás nem is annyira magának Sémnek mint Sém Istenének, azaz magának JHWH-nak szól. Sém nem azért áldott, mert ő nem látta meg apja szemérmét, hanem azért, mert JHWH és nem más az istene. Jutalma az, hogy Kánaán az ő szolgálja lesz. Ez az áldás a zsidó törzsek honfoglalása után, Dávid és Salamon korában teljeseedett be.

Nőé harmadik mondása szintén egy áldás, ami Jáfetnek szól. Az áldás szövege nehezen érthető, hiszen a פֶּתַח névhez szójátékszerűen kiválasztott פָּתַח ige egyik jelentése sem illik ide: a szó ugyanis azt jelenti, hogy I. “valakit valamire rábeszélni, rászedni, becsapni” II. fecsegni, kikotyogni. Az ige Hifilben csak itt fordul elő, s ugyancsak egyedül itt szerepel az ige a ה prepozícióval konstruálva. Mit jelenthet itt az ige? A régi fordításokat követve a legvalószínűbb az, hogy a szó itt azt jelenti: ‘szélesre tárni, kiterjeszteni; tágas helyet szerezni’. Azaz az áldás azt jelenti: ‘terjessze ki Isten Jáfetet’. A “tágas hely” az Ószövetségben a biztonságot és a védettséget jelenti, s így gyakran Isten adományának tekintik azt (1Móz 26,22; Zsolt 4,2; 18,20, 31,9, Jób 12,23). Mivel az előzőekben Nőé Sémét is megáldotta, ezért régebben úgy gondolták, hogy a Jáfet áldásának folytatásában az alany Isten, nem pedig Jáfet: Isten lakjon Sém sátraiban. Ez azonban a Jáfetnek szóló áldásban aligha valószínű: a mondat alanya csakis maga Jáfet lehet. A folytatásban Nőé tehát azt kívánja Jáfetnek, hogy lakhasson Sém sátraiban, azaz osztozzon meg békésen Sémmel a Kánaán feletti uralkodásban. Valakivel együtt sátorozni, illetve egy sátorban lakni nem a katonai megszállást jelenti (1Krón 5,10), hanem a békés egymás mellettélést, lásd Bír 4,11.17.

De ha Sém itt Izrael ősatya, Kánaán a legyőzött kánaáni népeké, akkor kinek az ősatya itt Jáfet? A hettitáké aligha, hiszen őket az 1Móz 10,18 nem Jáfet, hanem Hám fiai közé sorolja be. Az 1Móz 10 nemzetségtáblája Jáfet utódai alatt a kisázsiai indogermán népeket érti; a szónak ez a tág értelme azonban a Jahvista elbeszéléstől talán még idegen. Von Rad ezért úgy gondolja, hogy Jáfet alatta Jahvista csakis a filiszteusok ősatyjára gondolhatott. Ez a népcsoport Izraellel nagyjából egy időben vándorolt be Kánaánba, elfoglalta magának a földközi tenger partvidékét, így Izrael kénytelen volt vele megosztani Kánaánon, az ígért földjén.

Józsua könyvében az izraeli törzsek határait mindig egészen a Földközi-tengerig meghúzták – nyilvánvalóan jelezve ezzel, hogy Izrael a filiszteusok által megszállt területekre is igényt tartott – legalábbis elméletileg (Józs 15,11, 13,2). Mégis: mivel

magyarázható akkor az, hogy Izráelnek ezeket a területeket ténylegesen tartósan sohasem sikerült elfoglalnia? Ez a kérdés nyilvánvalóan foglalkoztatta Izráelt, ezt pl. a Bírák könyvének prológusa (Bír 2,20–3,2) is bizonyítja. Az itteni történet válasza erre a következő: Nem Isten bizonyult gyengének. Nem, neki kezdettől fogva ez volt a terve, s már Nőé is prófétaként előre látta ezt: Izráel nem kapja meg egész Kánaánt, azon a filiszteusokkal majd meg kell osztoznia. S ennek mi az értelme? Ezt a Bírák könyvének a már megemlített prológusa magyarázza el.

Nőé története ezzel véget is ért. A Pentateuchos szerkesztője ezért a Jahvista után ismét a Papi iratnak adja át a szót, és hozza az 1Móz 5,32-ben megszakított nemzetségtábla folytatását, a Nőéra vonatkozó adatokkal. Nőé még háromszázötven évig élt az özönvíz után, s így a teljes életkora 950 évre rúgott.

2.7. Bábel tornya (1Móz 11,1–9)

2.7.1. Bevezetés

A Bábel torony története a Jahvista forrásmű részét képezi. Ezt bizonyítja, hogy az elbeszélő Istenre végig a JHWH nevet használja, de a Jahvista stílusára emlékeztet az egész elbeszélés elevensége, az Isten és az emberek közötti közvetlen kapcsolat, Isten földre szállása, a Jahvista teremtetéstörténettel való formai és tartalmi egybeesései.

Ám a történetet olvasva az az ember benyomása (lásd Gunkelt), hogy itt valójában nem is egy, hanem két külön történetről van szó, melynek számai párhuzamosan futnak egymással. Hiszen egyszer egy város, másszor pedig egy nagy torony építéséről olvasunk. Egyszer az építkezés célja az, hogy az emberek nevet szerezzenek maguknak, máskor pedig az, hogy megakadályozzák szétszóródásukat. És mintha a büntetés is két elemből állna: egyrészt a nyelvek összezavarása, másrészt a földön való szétszórás. Mintha Isten földre szállásáról is kétszer olvasnánk: Az 5. vers tényként megállapítja, hogy Isten leszállt, megnézni az építkezést, a 7. versben pedig a látottak hatására határozza el, hogy „menjünk csak le!” Ráadásul tradíciótörténetileg is más a szétszéledés és a nyelvek különválásának eredete: az előbbi az özönvíz-történetekhez szokott kapcsolódni, míg az utóbbit más népek az istenek viszályából eredeztetik.⁷

Félreismerhetetlen tehát, hogy a jelenlegi Jahvista elbeszélés a történet két eltérő változatát egyesíti magában. Ám ezeket olyan szorosán összedolgozták egymással, hogy reménytelen vállalkozás lenne megkísérelni két forrás szövegét elkülöníteni benne. Gunkel még lehetségesnek tartotta a két forrás elkülönítését,⁸ a mai kutatók azonban már felhagytak ezzel. De erre talán nincs is szükség, hiszen a két változat tartalmában és mondanivalójában nyilvánvalóan teljesen megegyezik egymással. Így jogos és indokolt, hogy a két változat elkülönítése helyett a magyarázatban irodalmilag egységes szöveggént kezeljük a történetet, és annak jelenlegi, kanonikus formáját vegyük vizsgálat alá.⁹

A történet műfajára nézve az okadatoló (etiológiai) mondák közé sorolható be. Ezen belül etnográfiai és etimológiai (névadatoló) mondának is tekinthető: a mondák legősibb formái rendre két vagy több dolgot is igyekeznek egyszerre megmagyarázni. Az 1Móz 11,1–9 egyszerre keresi a választ sok fontos kérdésre: Honnan ered a népek között a nyelvi, kulturális megosztottság, a meg nem értés és hatalmaskodás? Jó-e vagy rossz ez a megosztottság? Milyen lenne a világ egy egységes, de Isten iránt engedetlen emberiség esetében? Ezek a kérdések kapcsolják a történetet a bibliai Őstörténet elbeszéléseinek láncolatába, és kínálnak örök érvényű igazságokat. Ugyanakkor a történet Bábel, azaz Babilon nevének is egyfajta magyarázatát adja, amennyiben e nevet szójáték-szerűen, szabad asszociáció révén, a fejezetben olvasható eseményekből vezeti le.

A történet szerkezete világos és könnyen áttekinthető. Az 1. és a 9. vers egyfajta keretként fogja közre a történetet: az 1. vers a kiindulási állapotot írja le, a népek nyelvének egységét – a 9. vers pedig ennek az állapotnak a megszűntét konstatálja, illetve a jelenlegi állapotok előállítását indokolja meg. Ez a tartalmi keret megfelel a

⁷ Így Westermann alapján Hamar, 145.

⁸ Szerinte az egyik történet fonala: 11,1.3a.4ab.6a.7.8b.9a (városépítés, a nyelvek összezavarása), a másik: 11,2.3b.4ab.5.6b.8a.9b (toronyépítés, szétszélesztés), lásd Hamar, 144. o.

⁹ Westermann elutasítja a két forrás elméletét, mert szerinte a torony a város szerves tartozéka, azaz torony- és városépítés nem két külön téma; szerinte más népek mítoszai is azt bizonyítják, hogy a kettő szervesen összetartozik.

mítoszok alapképletének, amennyiben az ősidőkben, tér és idő felett lejátszódó eseményből a jelen tapasztalati világ valamely eseményét, az eredeti tökéletes állapotokhoz képest egy beszűkült, lehetőségeiben korlátozott világ valamely jellegzetességét szembesíti. A központi rész beszéli el az átmenetet a kettő között.

A központi 2–8. verseken belül a 2–4. vers alkotja az első tartalmi egységet: ez előbb az emberek tetteiről (2–3), majd azok elbizakodott szándékáról tudósít (4). Az 5. vers képezi a drámai fordulópontot: Isten leszáll és megismeri az emberek terveit. Ez egyben a történet tengelye is: a második nagyobb tartalmi egység ugyanis Isten szándékáról (6–7), majd tetteiről szól – khiasztikus tükörképeként a 2–4. verseknek. Ez egyben a tett – terv elemek sorrendjére is igaz, de igaz az emberek terve és az Isten tettei közötti tudatos párhuzamos fogalmazásra itt: az elrendezés alapvetően itt is khiasztikus mintát követ:

A) Egy nyelv és egyféle beszéd (1)

B) Az emberek tette és tervei (2–4)

- tett: egy helyre költözés, téglakészítés
- tervek: egy város és egy égig érő torony építése (B1)
névszerzés (B2)
szétszéledés megakadályozása (B3)

C) Isten tudomást szerez minderről (5)

B') Isten terve és tettei (6–9)

- terv: a nyelvek összezavarása
- tettek: a népek szétszélesztése (B3')
a városépítés leállása (B1')
„névszerzés” Bábelnek (B3')

A') A nyelvek összezavarása (9)

2.7.2. A történet magyarázata

A történet helye az Őstörténeten belül részben logikus, részben látszólag nehezen érthető. A 9. fejezetben olvastunk az özönvíz végéről, illetve arról a szövetségről, amit Isten kötött a világgal. Ebben ígéretet tett arra, hogy nem pusztítja el többé özönvízzel a földet, ám megismételte azt a teremteskor adott parancsát is, hogy az emberiség töltsen be az egész földkerekséget. Ez után teljesen logikusan következne a Bábel torony története: az emberiség szembeszáll ezzel a megismételt paranccsal, és együtt marad, ahelyett, hogy szétszéledne a földön.

Am a két történet között jelenleg a 10. fejezet foglal helyet, ami Nőé fiainak nemzetségtáblázatát kínálja. Ezt a fejezetet a „Népek táblájá”-nak is hívják, hiszen benne a szerző a korabeli ismert népek eredetét mondja el. Sőt: arról is tudósít, hogy ezek a népek, konkrétan Nimród, Sineár földjéről, ahol a jelenlegi történetünk zajlik majd, hogyan költözik el és épít új városokat magának (10,11.30). A 10,17 a kánaáni népek „elszéledéséről” beszél. A 10,5 pedig a görög szigetvilág népeinek eredetéről egyenesen ezt mondja: „ezektől ágaztak szét országaikba a szigetlakó népek, mindegyik a maga nyelve szerint, nemzetségekre és népekre tagozódva.” Azaz a 10. fejezetben már a nyelvekre való tagozódás is megjelenik. Ez azonban nem illik a Bábel torony története elé, hiszen kronológiailag a 11. fejezet mögött várnánk őket. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy Nimród, a Nőé utáni negyedik nemzedékhez tartozik, mint ahogy

Kánaán fiai, illetve Elísá, a szigetlakók ősatyja is: eszerint tehát az emberiség szétszéledése már a Nőé utáni harmadik, illetve negyedik nemzedék idejében megtörtént – ezzel szemben a Babel torony történetét a 10. fejezet a Nőé utáni ötödik nemzedék idejére helyezi. A nemzetségtábla fentebb idézett részletei jórészt már a Jahvista forrásműben is benne szerepeltek (Jahvista réteg: 10,8.10–19.21.25–30), azaz a feszültség nem utólag, a Papi irattal való egyesítés során állt elő.

Az ellentmondás nyilván úgy keletkezett, hogy a 10. fejezet nemzetségtáblázatának eredetileg semmi köze sem volt a Babel torony történetéhez. A Babel torony ősi, tömör mondája nem nevezte meg a történet szereplőit, és nem igyekezett az eseményt beilleszteni az özönvíz után emberiség történetébe. A 10. fejezet nép-listái viszont eredetileg az özönvíztől nem tudtak, és attól függetlenül magyarázták meg a népek eredetét. Amikor azonban a Jahvista forrás szerzője, majd a Papi irat az összegyűjtött hagyományokat kronológiai sorrendbe igyekezett elhelyezni, a két anyag részben ellentmondásba került egymással.

Ez az ellentmondás, ha teljesen nem is, de legalább részben azért feloldható. A Jahvista forrás szerzője, illetve a 10. fejezet későbbi szerkesztői ugyanis nyilvánvalóan úgy képzeltek, hogy Nőé és utódai, akik később szétszéledve a népek ősei lettek, egyelőre még mint egy nagy család, együtt maradtak. Szeme előtt egy Jákób nemzetségéhez hasonló csoport lebeghetett: Tudjuk, hogy Jákób és 12 fia, valamint azok gyermekei egy 70 fős nagy klánt alkottak, amikor Egyiptomba József meghívására megérkeztek. Azaz a nemzetségtáblázat azt magyarázza meg, hogy hogyan lett Nőé és három fiából az a nagy és erős nép, ami nekifoghatott a Babel torony megépítésének, de részben kronológiailag előreszaladva az eseményekben azt is előre megmondja, hogy szétszóródásuk után a család melyik tagja melyik későbbi nagy nép ősatyja lett.

Kanyarodjunk vissza most a Babel torony történetének első verséhez! A Jahvista elbeszélő szerint tehát az özönvíz után Nőé fiaiból egy nagy és erős nemzetség, egy nagycsalád állt elő. Ez a nagycsalád ugyanazon a földön, együtt él, és egy nyelvet beszél. A történet célja éppen az, hogy megmagyarázza: az emberiség kezdeti területi, nyelvi, kulturális és vallási egységét hogyan és miért váltotta fel a megosztottság és sokszínűség; a teljes megértést a meg nem értés.

A Jahvista forrás maga nem datálja a következő eseményeket. Az Östörténet Papi forráshoz tartozó rétegei azonban megteszik ezt. A 10,21-25 Nőé egyik fiának, Sémnek a családfáját rajzolja meg, méghozzá a következőképpen: Nőé – Sém – Arpaksad – Selah – Héber – Peleg. Pelegről mondta azt a Jahvista forrás, hogy „*az ő idejében váltak szét a föld népei.*” (10,25). Azaz eszerint a Babel torony története az özönvíz utáni negyedik nemzedék idejében történt.

Az Édenkert Jahvista története azt sugallta, hogy az emberiség valahol Keleten született meg. A 2,8 (J) szerint „*Ültetett az Úristen egy kertet Édenben, Keleten, és ott helyezte el az embert, akit formált.*” Kain a testvérgyilkosság után „*elment Kain az ÚR színe elől, és letelepedett Nód földjén, Édentől keletre.*” (4,16).

Az özönvíz azonban elpusztította ezt az emberiséget. Nőé bárkája az Ararát hegyén ért földet. A KBL szerint Ararát hegyvidékét a kutatók a Kaszpi-tenger és a Fekete-tenger közötti terület déli részével, a Kaukázus déli részével azonosítják. Itt élt volna Nőé és családja az özönvíz után, s innen kerekedett volna föl, amikor elszaporodott, hogy alkalmasabb területet keressen magának? Ez a terület azonban Sineár földjétől inkább északra, mint keletre van.

Nem tudjuk tehát, hogy a bibliai elbeszélő itt mire gondolt: az emberiség az Édentől, vagy az Araráttól indult-e el új hazát keresni magának. Csak annyi derül ki, hogy ez Keletről indulva történt. Az eseményt az elbeszélő a törzsi vándorlások mintájára képzei el. Ezek az arab pusztában és annak határmezsgyéjén mindennaposak voltak: A beduinok kihúzták sátraik tartócövekeit, lebontották a sátrakat, és új lakóhely után néztek maguknak. A héber פָּדָה 'felkerekedni, elindulni' ige, ami a 2. versben is szerepel, eredetileg éppen ezt, a sátorcövek kirántását, kihúzását jelenti.

Az emberiség tehát nyugat felé indul, és rátalál Sineár völgyére. Ez Mezopotámia területe, a Tigris és az Eufrátesz köze: a tőle északra és keletre elterülő magas hegyvidékek után egy lapos, sík, termékeny medence, amit a két folyó egész évben bőséggel ellát vízzel, s ami kiválóan alkalmas az öntözéses mezőgazdasági tevékenységre. A történet nem tud arról, hogy az 1Móz 10,8–12 szerint Nimród ugyanitt már két nemzedékkel korábban egy birodalmat alapított, majd onnan északra, a későbbi Asszíria területére költözött. Az embereknek megtetszik Sineár földje, és letelepednek ott. Az elbeszélés tehát az özönvíz utáni emberiség bölcsőjének, minden kultúra forrásának Mezopotámiát, a későbbi Babilont tekinti.

A „Sineár” megnevezés Babilonra mindenesetre nem túl gyakori: Az 1Móz 10,10; 11,2 és 14,1.9-en túl csak a Józs 7,2 (sineári köntös); Ézs 11,11; Zak 5,11 és Dán 1,2-ben fordul elő. A név Egyiptomban a *Sangar* formában ismert, az Amarna-levelekben pedig a *Sanchar* változat fordul elő.

Palesztina hegyvidékes tájain, ha valaki házat akar építeni magának, akkor semmiféle gondot nem jelent szükséges méretű és mennyiségű köveket összehordani az építkezéshez. Mezopotámia sík vidékén, ahol a talaj a két nagy folyó hordalékából rakódott le, nem lehet követ találni. Ezen a vidéken ezért a legősibb időben nádból építették a házakat: a sűrűn összekötött nád-kötegek alkották a falakat, de a fedél is ebből az anyagból készült. A babiloni özönvíz-történet szerint a főhős, Utnapistim is ilyen nádkunyhóban lakott – istenné válása után is.

Nagyon hamar elsajátították azonban Mezopotámiában a téglakészítést. A szegényebbek házai vályogtéglából készültek: a növényi törmelékkal megerősített sarat négyzetes sablonokban formázták, majd a napon szárították. Ezt az építési alapanyagot a magyar falvak parasztházaiban még a múlt században is előszeretettel alkalmazták. A gazdagabbak házai, illetve a fontosabb középületek azonban égetett téglából készültek: az égetés az agyagot keménnyé és teherbíróbbá teszi, ugyanakkor a vízzel szemben is ellenállóvá változtatja, így az az áradások idején nem oldódik fel, és az épület nem omlik össze. Régészeti ásatások bizonyítják, hogy Mezopotámia városfalai és középületei valóban égetett téglából készültek. A technika magukat a babilóniaiakat is büszkeséggel töltötte el: a téglaegetés technikájáról a babiloni teremtmítmény, az Enuma-élis is megemlékezik, a mennyei Észagila tornyának építésével kapcsolatban – amit a babilóniaiak a zikkurratuk mennyei modelljének tekintettek (*Westermann*).

A téglák között malterként aszfaltot használtak. A mai Irán területén Hit környéke máig ipari mennyiségben biztosítja az aszfaltot, ami a kőolajnak az egyik formája. De már az ókori görög történetíró, Hérodotosz is tudósított arról, hogy a babiloni építkezésekre a nyolc napi járásnyira lévő Is városából (= a mai Hit) szállították az aszfaltot (Hérod. I/179).

A téglaegetés és az aszfalt használata Palesztinában ismeretlen, mert szükségtelen volt. A tárgyszerűnek tűnő elbeszélés mögül kihallható az elbeszélő tiszteletteljes

csodálata a sineáriak leleményessége iránt: amit ők tettek, az a természet-adta lehetőségek kihasználása, és a hiányosságainak a civilizáció eszközeivel való pótlása, illetve kiiktatása.

Mindez idáig a történet akár pozitív irányba is alakulhatott volna. Hiszen az emberiség új hazát talál magának, egysége megbonthatatlan, ami a természet kincseinek ügyes kiaknázásával és a technikai civilizáció eszközével akár egy csodás aranykorhoz is elvezethetett volna.

Eddigi eredményei azonban az emberiséget gögössé és elbizakodottá teszi. Káinnál a városépítés és fiainál az emberi civilizáció kialakulása még csak Éden hiányát igyekezett pótolni, csak az Édenen kívül igyekezett élehetővé, elviselhetővé tenni az életet (1Móz 4). Ám most, Sineár lakói úgy érzik, hogy immár semmi sem lehetetlen előttük: kezükben van az eszköz, amivel kitörhetnek abból a szűkös keretből, amit Isten a teremtés, majd a bűneset után szabott az embernek.

A teremtés során Isten úrrá tette az embert, méghozzá az alacsonyabb rendű élőlények, illetve a teremtett világ fölött. De az ember nem lett a maga ura: Istennek alá volt rendelve. Most az emberek azt tervezik, hogy átszakítják ezt a határt: olyan tornyot építenek, aminek csúcsa az égig ér. Az „égig érő fal/vár” fogalma az Ószövetség két másik helyén is előjön, ott a kifejezés nyilvánvalóan csak túlzó superlatívuszként értendő: Az 5Móz 1,28-ban Mózesnek a kánaáni őslakóktól megrémült kémei mondják: „Nagyobb és szálasabb nálunk az a nép, városaik nagyok, és erődeik az égig érnek (בְּשָׂמַיִם)...” az 5Móz 9,1-ben pedig maga Mózes mondja: „... *Te ma átkelsz a Jordánon, hogy ... birtokba végy nálad nagyobb és erősebb népeket, nagy városokat és égbenyúló (בְּשָׂמַיִם) erődöket...*” A kifejezés jól ismert fordulat az akkád-babiloni irodalomban, különösen gyakran találkozunk vele a Babilon alapításáról és újjáépítéséről szóló krónikákban.¹⁰ Itt azonban, a Babel-torony történetében a kifejezés nem jelképesen, hanem szó szerint értendő:¹¹ Sineár lakói egy olyan tornyot terveznek tehát, aminek segítségével ők feljuthatnak az égbe, maguk is Istenné lehetnek. A civilizáció fölöslegessé teszi Istent, gondolták: az ember a maga ura lehet: nem Isten irányítja majd többé a világot, hanem a hegy csúcsáról, az égből: maga az ember.

A teremtésnél Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette meg az embert, de az ember mégsem Isten. Hasonlít rá, képes őt látni, hallani, képes vele kapcsolatba kerülni – de mégiscsak egy a teremtmények közül. Ádám és Éva, az első emberpár bűne abban állt, hogy ezt kevésnek tartották, és mindenben olyanok akartak lenni, mint az Isten. Romlásuk akkor kezdődött, amikor elhitték a kígyónak, hogy ez lehetséges, hogy ez a cél elérhető: az ember olyan lehet, mint Isten. Az ÚR büntetése örökre arra emlékezteti az embert, hogy nyomába sem léphet teremtőjének: a férfi alkot ugyan, teremt, ha úgy tetszik, de csak véres verejtékkel teheti ezt meg. Az asszony szülhet ugyan, azaz ő is teremt, méghozzá új életet: de ezt csak a terhesség és a szülés gyötrelmei árán teheti meg. És végül Isten megfosztotta az emberiséget az örök élet lehetőségétől, így minden emberi nagyság és dicsőség szükségszerűen véget ér egyszer. Sineár lakói most ismét Ádám és Éva bűnébe esnek: azt képzelik, hogy a technika és a civilizáció révén lehetnek olyanok, mint maga az Isten: a torony, amit építenek, érjen az égig: ha ezt megteszik, az ember utoléri Istent, olyan lesz, mint ő, azaz az ember maga is Isten lesz.

¹⁰ Westermann alapján Hamar, 145.

¹¹ Másképp Hamar I.: Babel tornya, Theologiai Szemle 1980/3, 143–147, ebben 143.

Ugyanakkor az emberek „nevet is akarnak szerezni” maguknak. Azaz azt akarják, hogy nevük örökre fennmaradjon. Örök emberi törekvés ez: Híressé válni, nevez szerezni magunknak, olyan hírnevet, ami túlél bennünket. Mert az ember azt gondolja, hogy minden ember addig él, amíg emlékeznek rá, amíg a neve feledésbe nem merül. A Gilgames eposz szerint, amikor a főhős, Gilgames Enkidu halála kapcsán szembesül a halál és az elmúlás fájdalmával, elhatározza, hogy olyan tettet hajt végre, amely halála után is megőrzi a nevét. Az ókorban egy Hérosztrátosz nevű férfiről jegyezték fel, hogy felgyújtotta Efézusban Artemis templomát, ami egyike volt az Ókor hét csodájának – saját vallomása szerint azért, hogy ezzel örök hírnevet szerezzen magának, de ugyanez a cél hajtotta Nagy Sándort vagy Napóleont a maga hadjárataira, motiválja az írókat, művészeket és tudósokat. A 2Sám 8,13 Dávid haditetteit méltatva ezt mondja: וַיֵּשׁ דָּוִד

אֵשׁ azaz: ’Dávid nevet szerzett magának’: itt ugyanaz az וַיֵּשׁ אֵשׁ kifejezés szerepel, mint a Babel torony történetében. Az egyszerű emberek, akik nem látnak esélyt arra, hogy egy kiemelkedő alkotás révén szerezzenek nevet maguknak, előszeretettel választják azt a megoldást, hogy saját nevüket adják elsőszülött fiuknak vagy a nők lányaiknak: a név tovább él, és benne egy kicsit a meghalt apa, nagypapa, dédapapa is. És végső soron ezt a célt szolgálják a síremlékek is: az ember meghal, de egy kőre vésve legalább a neve itt marad ebben a világban: és amíg itt a neve, amíg azt valaki is olvassa, addig ő sem semmisült meg egészen.

Sineár lakóit is ez az örök emberi vágy hajtja. Nevet akarnak szerezni maguknak. És mi biztosítaná jobban a név megmaradását, mint a monumentális építmények! A fáraók ezért emeltek hatalmas piramisokat, a babiloni uralkodók pedig ezért dicsekedtek hatalmas építményeikkel, palotáikkal és csatornáikkal, és örökítették meg dicsekedve a nevüket emléktáblák révén ezeken az épületeken. Az ókor hét csodájaként emlegetett dolog mind gigantikus építmény. De még a modern korban is diktátorok gyakran igyekeztek örök emléket állítani maguknak gigantikus épületekkel.

Ám a bibliai gondolkozás szerint a névszerzés Isten elleni bűn, hiszen így az ember Isten dicsőségéből lop el magának valamit. *Soli Deo Gloria* ’Mindenért Istené a Dicsőség!’ – mondjuk, és ezt tanítja az Ószövetség is. Minden áldás, minden képesség, minden siker és eredmény végső forrása ő, ezért az embernek nincs mivel dicsekednie. „Aki dicsekedni akar, az ÚRban dicsekedjék!” A zsoltárok antropológiája szerint az ember feladata az, hogy Istent magasztalja: ez a legfontosabb különbség élő és halott között: az élő magasztalja Istent, a halott ezt már nem teheti:

„Mit használ neked a vérem, ha leszálok a sírgödörbe? Hálát ad-e neked, aki porrá lett, hirdeti-e hűségedet?” (Zsolt 30,10)

„Teszel-e csodát a halottakkal? Fölkelnek-e az árnyak, hogy magasztaljanak téged? (Szela.) Beszélnek-e a sírban szeretetedről, hűségedről az enyészet helyén? Ismeretesek-e csodáid a sötétségben, igazságod a feledés földjén? De én hozzád fohászkodom, URam, már reggel hozzád száll imádságom.” (Zsolt 88,11–13)

„Az élő, csak az élő magasztalhat téged, akárcsak én most. Az apák tanítják fiaiknak, hogy te hűséges vagy. Megszabadít engem az ÚR, ezért pengessük a lantot életünk minden napján az ÚR házában.” (Ézs 38,19–20)

(lásd még Zsolt 6,6; 88,6; 115,17)

Ugyanezt tanítja Jézus és az Újszövetség is. Elég ebben az összefüggésben a Miatyánk egyik kérését emlékezetünkbe idézni: „Szenteltessék meg a Te neved...” Csakis Isten

neve érdemli meg, hogy mindenek fölött magasztalják – minden más „névcsinálás” a neki járó tisztelet, hála és imádat megszegényítése. Csak az ő neve maradhat fenn nemzedékről nemzedékre, vég nélkül. „Az embernek az a sorsa, hogy elfelejtsék.”¹² A Vulgata tehát teljesen helyesen magyarázza a szöveget, amikor a vers fordítását kiegészíti, és ezt mondja: *faciemus nobis nomen et gloriam* – ’szerezzünk nevet és dicsőséget magunknak’.

Sineár lakóinak „névcsinálása” mindezen túl – a bibliai Östörténet összefüggésében – egyben dacos ellenkezés is Isten akaratával, aki az első emberpárnak adott büntetés során behatárolta az emberi életet. Sineár lakói itt, az egész emberiség erejében, technikai civilizációjában és összetartásában bízva azt képzelik, hogy eljött az idő: most végre megtörhetik Isten átkát, eltörölhetik az emberekre kirótt isteni büntetést, amit Isten az 1Móz 3,22 és a 6,3 szerint kiszabott. Oktalan módon azt hiszik, hogy az összefogás és a technika segítségével legyőzhető Isten, és legyőzhető az emberi múlandóság!

A másik cél, amit el szeretnének érni, a 4. vers szerint az, hogy együtt maradjanak, és ne szóródjanak szét a föld színén. Gondolhatnánk, ez szép és nemes gondolat. Az egység az jó. Az összefogás az szép. A 133. zsoltár is azt írja, hogy milyen szép és kellemes, ha a testvérek együtt maradnak, egy házban élnek, és nem szélednek széjjel. Csakhogy Sineár lakói ezt is Istennel dacolva gondolták. Isten a teremtés során azt a parancsot adta, hogy az emberek töltsék be a földet (1,28), és ezt a parancsát az özönvíz után is megismételte (9,7). Az emberek azonban most úgy érzik, hogy ez a parancs ellenükre van. Hiszen szétszóródva megbomlik az egység, és elveszítik erejüket – a világgal, és persze Istennel szemben. Azért akarnak egy nagy városban együtt maradni, hogy együtt felvehessék a harcot mindennel és mindenkivel – ha kell, még Istennel is. A torony gondolata kicsit másképp, de ugyanezt juttatja kifejezésre. Az ókorban a Földet egyetlen lapos korongnak képzelték, ami az óceán tetején úszik. Azaz ha egy torony az égig ér, akkor az mindenhol, az egész földkerekségről látható. Ha tehát nem is maradnának együtt, ehhez a toronyhoz – talán annak tetején egy jel feltűnésére – bármikor ismét összegyűlhetnének, és egyesíthetnék erejüket.

Mi volt tehát Sineár lakóinak a bűne? Az, hogy azt hitték: összefogásuk és technikai eszközeik révén áttörhetik azokat a korlátokat, amiket Isten adott a bűnre hajló embernek. Olyanná lehetnek, mint maga Isten, ha nem egyénileg, hát közösségileg, ezért kizárhatják őt az életükből, sőt, vele szemben akár meg is védhetik magukat. Sőt a bűneset miatt megszabott korlátaikat, a múlandóság korlátját is áttörhetik azzal, hogy a technika segítségével maguknak örök hírnevet szereznek.

Istent nem hagyja közömbösen az emberek építkezése. Mindenesetre a megfogalmazás meglehetősen antropomorf: Isten mintha túl messze lenne az építkezéstől: le kell szállnia, hogy megnézhesse, mi is zajlik ott. Ahogy az Éden kertjében sétálva fedezte fel Ádám és Éva bűnét, vagy ahogy angyalait el kell küldenie Sodomába és Gomorába, hogy megtudja, mi is zajlik ott. Nem mond ellent ez az ábrázolás Isten mindenhatóságának és mindentudásának? A 2. zsoltár szerint például, amikor a népek a jeruzsálemi király és az ÚR ellen szervezkednek, akkor ő a magasból látja és gúnyosan kineveti őket. (Zsolt 2,4). A 139. zsoltár címfelirata az új bibliafordításban ez: „Isten mindenütt jelen van”, mert ez a zsoltár is úgy mutatja be Istent, mint aki mindent és mindenkit ismer:

¹² Hamar, 144.

„Tudod, ha leülök vagy ha felállok, messziről is észreveszed szándékomat. Szemmel tartod járásomat és pihenésemet, gondod van minden utamra. Még nyelvemen sincs a szó, te már pontosan tudod, Uram.” (Zsolt 139,2–4)

A bibliai elbeszélő azonban itt tudatosan beszél Isten földre szállásáról, hogy kifejezésre juttassa az emberi vállalkozás nevetséges voltát. Az emberek olyan tornyot akarnak építeni, ami az égig ér – tákolmányuk azonban olyan jelentéktelen, hogy Isten nem is látja jól odafentről, mi is akar az lenni. Persze, antropomorf ez az ábrázolás, de Isten emberi arca itt éppen nem a gyengeség, hanem a mindenben felül álló erő és hatalom megjelenítésére szolgál tehát. Ugyanakkor kifejezésre juttatja azt is, amit már a Kain történetével kapcsolatban is láttunk: az antropomorf isten-ábrázolás kifejezésre juttatja, hogy a mi Istenünk nem egy elvont fogalom, nem egy személytelen erő, nem egy filozófiai elv és nem egy etikai princípium: ő személy, élő, érző, gondolkodó lény, aki az emberek cselekedeteire emocionálisan is reagál.

Ugyanakkor Westermann felhívja arra a figyelmet, hogy az Isten alászállásának az Óstörténet egészében is szerkezeti funkciója van: Az Édenben Isten még a földön járkel, közvetlenül lép kapcsolatba az emberrel, és ezt az ember maga is megteheti. Az Óstörténet után azonban Isten már csak látomásban vagy prófétai kijelentésben, angyalai révén, tűzoszlopban vagy felhőben jelenti ki magát. Itt, az 1Móz 11-ben még utoljára személyesen is leszáll a földre. Legközelebb ezt majd csak Krisztusban teszi meg.

Mindenesetre amit lát, az Istent aggodalommal tölti el. Nem az aggasztja, amit eddig megtettek, hanem amit ezután még megtehetnek az emberek. Az elbeszélés azt feltételezi, hogy a földről visszaérkezett a mennybe, hiszen többes szám első személyben vitatja meg mennyei udvartartásával a látottakat. Ez a motívum az Óstörténet egyik jellegzetessége: Ugyanígy többes szám első személyben beszélte meg Isten a Papi irat szerint a mennyei lényekkel az ember teremtésére vonatkozó terveit (1Móz 1,26, P), a Jahvista szerint pedig a bűneset után Isten ugyanilyen aggodalommal beszélte meg az ember által jelentett veszélyt, és zárta el előle az élet fájához vezető utat:

„Íme, az ember olyanná lett, mint közülünk egy: tudja, mi a jó és mi a rossz. Most azért, hogy ne nyújthassa ki kezét, és ne szakíthasson az élet fájáról, hogy egyék és örökké éljen, kiűzte az Úristen az Éden kertjéből, hogy művelje a földet, amelyből vétetett.” (3,22–23).

A párhuzam a két szakasz között más ponton is megmutatkozik. Ahogy a bűneset után kénytelen Isten elismerni, hogy az ember szert tett valamire, ami nem az övé, és ez veszélyt jelent, úgy itt is be kell, hogy ismerje: az emberek egysége veszélyes, hiszen ez túlságosan nagy hatalmat biztosít nekik: amit most tesznek, az még csak a kezdet, „és most semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit elterveznek.” A לא־יִבְצֵר 'nem gátolja meg' kifejezést a Jób 42,2-ben Jób magáról Istenről mondja: „Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékom, amelyet meg ne valósíthatnál.” Ez a párhuzam is mutatja, amit az egész történet sugall: az ember ki akar lépni teremtettségének korlátaiból, és Isten szeretne lenni.

Megijedt volna az Isten? Erről szó sincsen! Hiszen neki elég egyetlen kimondott szavával összezavarni az emberek nyelvét, és a nagy vállalkozás egy pillanat alatt összeomlik. A párhuzamos ókori mítoszokban az istenek általában a tornyot veszik célba: az összeomlik, és maga alá temeti építőit is. Itt azonban Isten sem a tornyot, sem

annak építőit nem pusztítja el. הִבָּה 'Nosza!' hangzott az emberek eltökélt elhatározása: „Nosza, vessünk téglát...” „Nosza, építsünk magunknak várost...” Isten pedig szinte gúnyosan ismétli meg ezt a szót: „*Nosza, szálljunk csak le és zavarjuk össze a nyelvüket...*” És amit elhatározott – szemben az emberekkel – az úgy is lett. Mint Ikarosz, aki azt hitte, feljuthat az istenekhez: az emberiség törött szárnyakkal zuhant vissza a földre, amelyből vétetett, hogy az maradjon, aminek teremtetett: Nem Isten, hanem ember. A város pedig befejezetlenül, de épen, hirdeti az emberi hübrisz csúfos bukását és Isten minden felett valóságát. Fontos azonban látnunk: a történet azt egy szóval sem állítja, hogy maga a torony befejezetlen maradt volna!¹³ Ezért eleve tárgyaltan minden olyan spekuláció, ami Bábel tornyát az ókori Kelet valamelyik be nem fejezett tornyával igyekszik azonosítani.¹⁴

A 8. versben Isten elhatározásának megvalósítását olvashatjuk. Amit ő kimond, amit ő elhatároz, az meg is lesz. Isten szétszórta az embereket onnan az egész föld színére. A 4. vers szerint a céljuk az volt, hogy megakadályozzák, hogy „az egész föld színén szétszóródjanak.” A 8. vers szerint ez történt meg elsőként: maga Isten szórta szét őket „az egész föld színén”. A 4. vers szerint Sineár lakói gögös vállalkozásának alapja, az első lépés a város építése volt – a 8. vers szerint szétszórásuk után felhagytak a város építésével.

A 4. vers szerint az emberek maguknak akartak nevezet szerezni – a 9. vers szerint viszont csak a félbe hagyott városnak szereztek nevet – ami azonban nem az ő dicsőségüket, hanem vállalkozásuk kudarcát és Isten diadalmas közbeavatkozását hirdeti ezentúl.

A város neve a 9. vers szerint Bábel lett. Babilon névére maguk a babiloniaiak is igyekeztek magyarázatot találni. Ők az akkád *bab-ili* szóösszetételből vezették azt le, ami azt jelenti, hogy 'az istenek kapuja'. A nyelvészek mindenesetre nem egységesek abban, hogy ez a magyarázat valóban helyes, illetve az eredeti-e. De ez most talán lényegtelen is: Babilon lakói ezt igaznak hitték. Számukra tehát a város neve valami pozitív dolgot, büszkeségre okot adó dolgot jelentett: e hatalmas város, pompás templomaival az istenek világába vezető út kapuját jelenti. Sehol nem lehet olyan közel az ember az istenekhez, mint itt, és hozzájuk csakis itt lehet eljutni (vö. 1Móz 28,10-22).

Ám a bibliai elbeszélő egészen mást hallott ki a város nevéből. A Bábel szót ő a héber בבל igével hozta összefüggésbe, ami azt jelenti: 'összekeverni' – azaz Bábel a nyelvek összekavarásának helye. Ez nyelvészeti aligha helyes etimológia: de hát a bibliai elbeszélő nem is filológus, hanem író és teológus volt, aki a szabad asszociáció és a költői szójáték eszközével kapcsol hozzá a városnévhez teológiai igazságokat. A város, ami birodalmak középpontja volt, ami a világ legerősebb hatalmának képzelte magát és népeket magába olvasztó birodalomnak, az valójában a kudarc, a sikertelen lázadás és a népek szétszóródásának helye. Amikor a Jahvista leírta ezt az elbeszélést, Júda még nem gyűjtött keserű tapasztalatokat arról, hogy mit jelent, ha Bábel össze akarja gyűjteni a népeket. Ám Babilon már Salamon korában is a kultúra bölcsőjeként, az istenek kegyeltjeként henceggetett más népekkel szemben, és a birodalmi ambíciói

¹³ Lásd Hamar, 146.

¹⁴ Ahogy azt pl. Uehlinger alapján Kőszeghy teszi, amikor a befejezetlen várost II. Sarrukin (Kr. e. 721–705) asszír király új fővárosával, Dur-Sarrukin-nal azonosítja.

révén lehetett közismert az egész ókori Keleten. Ennek a gőgnek és hatalmi ambícióknak adja kritikáját ez az egész történet. Ám a babiloni fogságban és annak utána Júdeában és magában Babilóniában minden bizonnyal még inkább értették a történetben rejlő iróniát és súlyos kritikát.

Érdekes mindenesetre, hogy a nyelvek összekavarásáról maga a 8. vers nem beszél, csak a 9., ami a város nevét hivatott megmagyarázni. Ennek aligha az az oka, hogy ez egy jelentéktelen mozzanat lenne az emberiség megbüntetésében, hiszen Isten tervében ez szerepelt a 7. versben a legelső helyen. Nyilván a csattanó érdekében hagyta az elbeszélő ezt az elemet a történet legvégére: Az okadatoló monda műfajának megfelelően a történet a városnév megmagyarázásával kell, hogy véget érjen, s ezért tartogatta az elbeszélő ezt a mozzanatot a történet legvégére.

A szétszórás és a nyelvek összekavarása ugyanis szorosan összetartozik. A nyelvek összezavarása, vagy mondjuk így: a különböző nyelvek kialakulása önmagában még nem jelentette volna szükségszerűen az emberiség megosztását. Ugyanígy a szétszórás önmagában is lehetne ideiglenes, vagy csak tisztán territoriális jellegű, ami a város kinövése után előbb-utóbb úgyis bekövetkezett volna. A kettő azonban itt egyszerre jelentkezett: a fizikai eltávolodás együtt járt az egymás iránti megértés elvesztésével. Az emberek csoportjai között áthidalhatatlan szakadékok alakultak ki. Az emberek nem értik egymást – és nyilván nem csak nyelvi értelemben: mást gondolnak, másképp látják a világot, ugyanaz a szó kinek-kinek egészen mást jelent. Ezért nem is akarnak többé ismét összegyűlni, egyesülni, a várost befejezni vagy újat építeni. A népek viszonyában örökre meghatározó erő lett a meg nem értés, az idegenkedés egymástól és a fizikai, politikai elhatárolódás. S bár a történet szerzője erre külön nem tér ki, ezzel a népek közötti hatalmi harc és a háborúk kora is megkezdődött. Ha létre is jönnek nagy birodalmak, az már nem egység, hanem az egyik nép erőszakos hatalmaskodása egy másik nép fölött. Amit az 1Móz 10,8 Nimródról mondott, hogy „hatalmaskodni kezdett a földön”, a népek között általánossá vált – és ennek a bibliai elbeszélő szemében Babel, azaz a babiloni Birodalom a legékesebb példája.

A torony mint az emberi nagyság példája – Babilonra valóban jellemző volt. Régészeti ásatások is bizonyítják, hogy a babiloni templom-körzetek nagyon fontos elem volt a zikkurratu, azaz a templomtorony. A vallástörténet bizonyítja, hogy az emberek a hegyeket vagy az istenek lakóhelyének képzelték, vagy meg voltak győződve róla, hogy az istenek az égből a hegyek tetejére szállnak le, s így leginkább a hegyeken lehet találkozni velük. Ezért építették az ókori Keleten is a templomokat vagy az áldozóhelyeket előszeretettel a hegyek tetejére. Mezopotámia sík vidékén azonban nem voltak ilyen hegyek, ezért az emberek úgy érezhették, hogy távol maradnak tőlük az istenek. A zikkurratukat, ezeket a hatalmas építményeket ezért mesterséges hegyeknek szánták: az istenek hegyének, ahová azok leszállhatnak, s ahol így találkozhat velük az ember.

A legnagyobb és leghíresebb zikkurratu a babiloni Etemenanki templomtorony volt. Hérodotosz, a nagy görög történetíró ezt a tornyot így írta le: „az egész kőből épült, egy stadion hosszú és széles, és ezen a tornyon állt egy másik torony, ezen ismét egy másik, és így összesen nyolc torony, mindig egy a másikon. Kívül azonban, valamennyi torony körül, egy lépcső vezetett fel... És a legutolsó toronyban egy nagy templom van, a templomban pedig egy nagy, gondosan megvetett ágy, és amellet egy arany-asztal áll. De nincs kép ott felállítva, és nem is éjszakázik ott egyetlen ember sem, kivéve egy

helybéli nőt, akit a többiek közül maga az isten választott ki, ahogy ezt azok a babilóniaiak mondják, akik ennek az istennek a papjai. Ezek az emberek még azt is mondták, amit persze én nem hiszek, hogy az isten időnként eljön, és az ágyon alszik.” (I/181k.). Az újkori ásatások Hérodotosz beszámolóját további részletekkel egészítették ki. Nemcsak ennek a híres toronynak az alapja került elő. Kr. e. 7. században Asszarhaddon (680–669) újjáépítette a zikkurratut, s ennek a felújítási munkának az építési leírása is előkerült, ami tartalmazta többek között a torony pontos adatait is. Eszerint valóban összesen nyolc szintből állt az épület (földszint + hét emelet), mindegyik szint alaprajza szabályos négyzet: a legalsó mérete 90x90 méter volt, az egész épület magassága pedig szintén 90 méter.

A torony neve, Etemenanki, szintén nagyon beszédes. A szó azt jelenti: ’az ég és föld alapjának háza’. A név minden bizonnyal azt akarja kifejezni, hogy a torony összeköti a föld és az ég alapjait egymással, azaz kapocs, híd az ég és a föld között. A babiloni teremtetéstörténet hatodik táblája, hogy ennek a toronynak az előképét az istenek építették „a mennyei óceánnal szemben” – azaz akkorára, hogy az az égig ért.

Azaz a babilóniaiak erre a toronyra úgy tekintettek, mint ahol az ég és a föld találkozik, ahol az ember és isten kapcsolatba léphet egymással: az égből leszálló isten a földről fel felkapaszkodó asszonnyal itt egyesül az ágyban az aranyasztal mellett szent nászban egymással.

A bibliai elbeszélő szeme előtt minden bizonnyal ez, vagy egy ehhez hasonló templom lebeghetett. Tudta és ismerhette, hogy a babilóniaiak milyen büszkék erre az alkotásukra, mint ahogy azzal is tisztában lehetett, hogy a tornyot az égbe-kapaszkodás és az istenekkel való kapcsolat eszközének tekintették.

A bibliai elbeszélő azonban látja, hogy ezek a hatalmas tornyok is milyen messze vannak még az égtől. Az ő szemében ezek a tornyok is apró pattanások a Föld arcán, ami nemhogy nem ér fel az égig, de Isten onnan fentről még csak nem is láthatja rendesen. Mert, és ez a teológiaiul rendkívül fontos üzenet, szerinte az ember nem építhet utat az égbe az Istenhez. A bibliai hit szerint ember saját erejéből nem juthat el az Istenhez. Csak onnan felülről jöhet létre egy kapcsolat ég és föld között. Ehhez az égnek kell „aláhajolnia”, Istennek kell a földre leszállnia, vagy ha kell, emberré lennie.

Nagyon sokat mond ebben az összefüggésben az 1Móz 28,10–22 története. Jákób álmában nem egy létrát, hanem minden bizonnyal éppen egy ilyen zikkurratut (מִסְכָּה) lát, melynek tetején Isten palotája áll, s melynek lépcsőjén angyalok járnak le és fel a föld és az ég között. Jákóbot a látvány azonban halálfélelemmel tölti el, és eszébe sem jut a lépcsőn felkapaszkodni, az égbe az angyalokkal együtt fellépcsőzni. Jákób tudja, amit minden bibliai elbeszélő tudott: az ég és a föld közötti távolságot ember nem hidálhatja át, és ember a földről az égbe nem juthat el: Isten építette meg palotáját a mennyben, melynek alapja és a hozzá vezető lépcső leér a földre – de nem építhet az ember olyan lépcsőt, ami Istenhez felvezet. A Sínai-hegyen Isten alászállt az égből, találkozott népével, és Mózesen keresztül törvényt adott nekik. Azóta, mondja Mózes ötödik könyve, a törvényben ott van népe mellett, nagyon is közel hozzá:

„Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem túl nehéz a számodra, és nincs távol tőled. Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren,

hogy elhozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Sőt inkább nagyon közel van hozzád az ige: a szádban és a szívedben; teljesítsd hát azt!” (5Móz 30,11–14)

Pál apostol ezt a szakaszt a Római levélben így magyarázza, illetve vonatkoztatja Krisztusra:

„Mert a törvény végcélja Krisztus, minden hívő megigazulására. Mózes ugyanis azt írja, hogy aki 'cselekszi a törvényből való igazságot, az az ember fog élni általa'. A hitből való igazság pedig így szól: 'Ne mondd szívedben: Ki megy fel a mennybe?' Azért tudniillik, hogy Krisztust lehozza. Vagy: 'Ki megy le az alvilágba?' Azért tudniillik, hogy Krisztust a halálból felhozza. Hanem mit mond? 'Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben', mégpedig a hit ígéje, amelyet mi hirdetünk.” (Róm 10,4–8)

A bibliai elbeszélő szemében tehát az, ami a babilóniaiakat büszkeséggel tölti el, és amin keresztül azt remélik, hogy közelebb juthatnak az istenek világához, nevetséges és szánalmas vállalkozás, ami nem egyszerűen csak hiábavaló, hanem egyenesen bűnös is. A torony nem az Isten jelenlétének szimbóluma vagy eszköze, hanem egy veszélyes tévút, a gőgös elbizakodottság, az önmegváltás keresésének jelképe.

2.7.3. Babel tornya az Óstörténet összefüggésében

Eddig a történetet önmagában vizsgáltuk. Csakhogy az jelenleg nem önmagában áll, hanem részét képezi a Jahvista történeti műnek. Lássuk akkor most, még egyszer, összefoglalva, hogy mit is akar mondani ez a történet a Jahvista Óstörténet összefüggésében!

Ez az Óstörténet pedig nem más, mint az emberi bűn kiteljesedésének a története. Annak a története, hogy az Isten által teremtett világ a szabadságával visszaélő ember bűnei miatt hogy romlik meg, s az emberi együttélés valamennyi szintjét hogyan járja át az önzés és a bűn: az az ösbűn, hogy az ember olyan akar lenni, mint maga az Isten.

Az emberi indulat és természet az özönvíz után sem változik, állapította meg korábban keserűen a Jahvista elbeszélő (8,22). Amikor tehát az özönvíz után az emberiség elszaporodik, és létrejönnek a népek és a nemzetek, ezek egymáshoz való viszonyát is ez a bűn határozza meg, és rontja el a kezdetekben ott rejlő, pozitív, Isten adta lehetőségeket.

Mert a bibliai elbeszélő a népek nyelvi és területi széttagozottságát rossznak látja, ami egymás meg nem értéséhez és a népek egymás elleni háborúhoz, konfliktusaihoz vezet. Miért nem képesek a népek együtt, egymást nyelvi, de lelkiileg is megérteni, tette fel ő is magának a fájdalmas kérdést. Miért van az, hogy a meg nem értés lenézéshez vezet, az idegent és a mást egyből szabad prédának tekintik? Miért a sok háború és erőszak népe és másik nép között? Miért nem képes az emberiség erőit nem egymás ellen, hanem egymással összefogva egy nagy közös cél érdekében mozgósítani? Hiszen ha ezt meg tudná tenni, szinte semmi sem lenne nekik lehetetlen!

Az elbeszélés első üzenete az, hogy ennek nem kellene így lennie. A világ jelenlegi megosztottsága nem Isten teremtményi akarata. Ahogy a férfi és nő egymás alá rendeltsége, az állatok leölése, a szülés és az alkotó munka kínjai sem az ő akaratából, hanem az emberi bűn következményeként jött ebbe a világba. Ugyanez igaz a népek megosztottságára is. Igen, végső soron maga Isten az oka, de ez az emberi bűn következménye. Mi magunk okoztuk, idéztük elő.

Mert az emberiség, mondja ez a történet, ha összefog, akkor azt Isten ellenében teszi. Ha a népek összetartásának, akkor az így létrejött hatalmat nem a jóra használnák,

hanem Isten ellen fordulnának vele. Nem úgy van-e, hogy az egyén is hajlamos elfeledkezni Istenről, ha már nem érzi szükségesnek az ő segítségét? Ha sikeresek, egészségesek, gazdagok és befolyásosok vagyunk, nem arra használjuk-e mindezt, hogy függetlenítsük magunkat Istentől és embertől, és a magunk urai legyünk? Nem hajunk-e arra, hogy a korlátlan hatalom birtokában megszűnjön a jó és a rossz kategóriája, és csak egy dolog létezzen: amit én akarok?

Ugyanígy, mondja ez a történet, ha az emberiség mindent megtehetne, ha erejét egyesítve minden emberi erő egy nagy cél felé irányíthatna, akkor az a cél az Istentől való elszakadás lenne. Mivel „az ember szívének indulata gonosz ifjúságától fogva” (1Móz 8,22), ezért ha ezek az emberek összefognak, akkor annak csak a gonoszság összefogása lehet az eredménye. Egy egységes emberiség, mondja a Jahvista elbeszélő, a bűn és az emberi indulat olyan kiteljesedését tenné lehetővé, aminek földi erő nem szabna határt.

Az emberiség népekre bontásával Isten ennek akarja elejét venni. Őt nem az aggasztja, amit az emberek tettek, hanem amit ezután megtehetnek. Közbelépése nem megtorlás, hanem megelőzés. Büntetés, de ahogy Zimmerli írja, ez egy „kegyelmes átok”. Hamar István szavaival élve: ez „preventív ítélet”: „A bábeliek vállalkozása nem Istent veszélyeztette, hanem az ember jövőjét.”¹⁵ Ahogy az emberi élet behatárolásával az egyéni bűnöknek időben határt szabott, ugyanígy a népekre tagolással a kollektív bűnöknek szab Isten határt. S bár a megosztottság Isten akarata ellenére sok ellentéthez, gyűlölködéshez és erőszakhoz, háborúkhöz és népirtásokhoz is vezethet – ugyanez a megosztottság határt szab a közösségi bűnöknek is. Isten a megosztottság „kegyelmes átka alatt” őrzi az emberiséget „egy magasabb szintű egység megvalósulásáig.”¹⁶

Az egység, az összefogás tehát, tanítja a Biblia, önmagában nem érték. A rablók és a gyilkosok is összefognak, és a Sátán seregei is egységesek. A cél a döntő, a cél a lényeg. Ezért amíg az emberiség nem isten céljait keresi, erejét nem isten akaratának a megvalósítására akarja felhasználni, addig a megosztottság jobb, mint a kontroll nélküli erőösszevonás.

Persze, a Biblia is hiszi és várja, hogy a megosztott emberiség ismét egyesüljön. Az Őstörténet, a népek eredete és meghasonlása után Ábrahám elhívásának története következik. Isten a zsidó nép kiválasztásával, a nekik adott törvénnyel és prófétai kijelentéssel jelölte ki azt az utat, amelyen haladva az emberi szétagoltság ismét egységgé alakulhat át. Zofóniás megjövendöli, hogy a népek az utolsó ítélet után együtt magasztalják és szolgálják az URat:

„Akkor majd tisztává teszem a népek ajkát, mindnyájan az ÚR nevét hívják segítségül, és őt tisztelik egy akarral. Etiópia folyamain túlról nekem hoznak áldozatot imádóim: szétszóródott népem.” (Zof 3,9)

Ézsaiás könyve pedig azt hirdeti, hogy a népek az utolsó időben egyesült erővel Jeruzsálembe jönnek, és ott csatlakoznak az ÚR gyülekezetéhez:

„Az utolsó napokban szilárdan fog állni az ÚR házának hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és özönlik hozzá valamennyi nép. Eljön a sok nép, és ezt mondják: Jöjjetek, menjünk föl az ÚR hegyére, Jákób Istenének házához! Tanítson minket utaira, hogy az ő ösvényein járjunk. Mert a Sionról jön a tanítás,

¹⁵ Hamar, 147.

¹⁶ Hamar, 144.

*és az ÚR igéje Jeruzsálemből. Ítéletet tart a nemzetek fölött, megfenyíti a sok népet.
Kardjaikból kapákat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket. Nép a népre kardot
nem emel, hadakozást többé nem tanul.” (Ézs 2,2–4)*

Keresztyén hitünk szerint az út végén maga Jézus Krisztus áll. A minden ember bűnéért meghalt, feltámadásában minden nemzet tagja elnyerheti a megszentelődött új élet lehetőségét, melyben Krisztus mint fő egy test tagjaivá kapcsolja össze őket (vö. 1Kor). A pünkösdi csodában aztán Isten jelképesen kiábrázolta azt, hogy a nyelvek jelentette akadály lebontható (ApCsel 2), s az ösgyülekezet, majd a fiatal keresztyén egyház, ha csak tükör által homályosan is, megmutatta azt, hogy Krisztusba megszűnik a különbség nemcsak férfi és nő, szabad és rabszolga, hanem zsidó és görög, azaz mindenféle nép között (vö. még Ef 2,13k).

Ez a mű azonban majd Krisztus visszajövetelével nyeri el csak a beteljesedését. Benne, általa, Krisztus fősege alatt az emberiség majd ismét egységes lehet.

Felhasznált irodalom:

Kommentárok:

- BRUEGGEMANN W.: *Genesis — Interpretation* (A Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Atlanta, 1982.
- CLIFFORD, R. J. – MURPHY, R. E.: Teremtés könyve, in: Thordai A. (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 49–102.
- DODS M.: *Mózes első könyvének magyarázata* (Fordító: Lukácsy Imre), Sylvester Rt., Budapest, 1942.
- HAMAR I.: *Az ember a teremtett világ élén – A bibliai őstörténet tanítása az ember és a természet viszonyáról*, Ráday Kollégium Nyomdája, Budapest, 1989.
- HERTZ, J. H. (szerk.): *Mózes öt könyve és a haftárak – héber szöveg, magyar fordítás és kommentár*, I. kötet, 2. kiadás, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984.
- RAD, G. VON: *Das erste Buch Mose, Genesis* (ATD 2/4), Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen, 10. Auflage, 1976.
- RÓZSA H.: *A Genezis könyve. I. rész: A bibliai őstörténet*, Szent István társulat, Budapest, 2002.
- RÓZSA H.: *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1–11.)*, Jel Kiadó, Budapest, 1997.
- SEEBASS, H.: *Genesis. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1996.
- TÓTH K.: Mózes első könyve (Genesis), in: [Bartha T. (szerk.):] *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata, I. kötet*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2. kiadás, 1995, 139–183.
- WESTERMANN, C.: *Genesis. I. Teilband. Kapitel 1–11* (BKAT I/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2. Auflage, 1976.
- ZIMMERLI, W.: *IMoses 1–11: Urgeschichte*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 4. Auflage, 1984.

Monográfiák, tanulmányok:

- BÉKEFI B.: A bibliai nemzetségtáblázatok teológiai értéke, in: *Református Egyház* 12 (1960), 13–14.
- ESSER, H. H.: Az ember – Isten képe. A zsidó-keresztyén antropológia alaptétele, in: *Református Szemle* 69 (1976), 188–197.
- ESZENYEINÉ SZÉLES M.: *Kezdetben. Az őstörténetek teológiája*, Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, Kolozsvár, 2012.
- HAMAR I.: Bábel tornya, in: *Theologiai Szemle* 23/3 (1980), 143–147.
- KÖSZEGHY M.: Bábeltornya Asszíriában?, in: *Theologiai Szemle* 34/6 (1991), 344–347.
- KUSTÁR Z. (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában — M. Noth munkássága alapján* (DÓTTF 5), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2005.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája I*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000, ebben: „Az őstörténet” c. fejezet: 116–137.
- RÓZSA H.: *Őstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint*, Szent István társulat, Budapest, 2008.

Ókori szövegforrások:

- DOBROVITS A. – KÁKOSY L.: *Egyiptomi és mezopotámiai regék és mondák*, Móra Kiadó, Budapest, 1995.
- GRAVES, R. – PATAI, R.: *Héber mítoszok. A genezis könyve*, Szukits könyvkiadó, Szeged [1996].
- KOMORÓCZY G.: „*Fénylő ölednek édes örömében*”. *A sumer irodalom kistükre*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983.
- RÁKOS S.: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékirásos akkád versek* (Válogatta és magyarázatokkal ellátta Komoróczy Géza), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974.