

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
ÓSZÖVETSÉGI TANSZÉK

Mészáros Ildikó

**Az irracionális racionalizálása: Izrael Isten népévé formálódása az exodus
narratíva (Ex 12–40) és Rudolf Otto numinózus-elméletének tükrében**

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

TÉMAVEZETŐ:

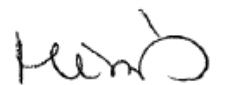
dr. Varga Gyöngyi

Budapest, 2024

Szerzői nyilatkozat

Alulírott Mészáros Ildikó (a. n.: Gomola Margit, sz.: Budapest, 1974.01.10) nyilatkozom, hogy „Az irracionális racionalizálása: Izrael Isten népévé formálódása az exodus narratíva (Ex 12–40) és Rudolf Otto numinózus-elméletének tükrében” című értekezést önállóan készítettem, a megadott irodalmon kívül más segédeszközt nem használtam, más szerzők szövegét szó szerint mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idéztem, más szerzők eredményeit vagy gondolatait a forrás megadásával használtam föl, értekezésemet korábban más doktori iskolában nem nyújtottam be, és azt nem utasították el.

Budapest, 2024. augusztus 30.



Mészáros Ildikó

Tartalom

Bevezetés.....	5
1. Elméleti alapvetés és kutatási módszer	8
1.1. Előzetes tézisek	8
1.2. Rudolf Otto életrajza, a kor küzdelme a vallás lényegének megértésére.....	9
1.2.1. <i>A Das Heilige</i> ; küzdelem a vallási <i>a priori</i> meghatározásáért.....	13
1.2.2. A vallás <i>a priori</i> fogalmai: a szent és a numinózus	19
1.2.3. A numinózus elemei.....	21
1.2.4. Otto módszertana és alkalmazása: főbb irányelvek	26
1.3. Otto módszertanának alkalmazása: kérdések és fogalmi tisztázások.....	29
1.3.1. A numinózus tapasztalat síkjai a narratíva cselekményében.....	29
1.3.2. A tapasztalatok jellege	31
1.3.3. Traumafeldolgozás vagy numinózus élmény?	33
1.3.4. Jelen exegézis sajátos körülményei.....	33
1.4. A kutatás felépítése	36
2. A kutatás tárgya: az Exodus könyve	38
2.1. A túllétel „forrásai”	39
2.2. A papi szentségfogalom	43
2.3. A nép szentségfogalmai	48
3. Izrael úton.....	50
3.1. A numinózus a Sínai-pusztában	51
3.1.1. Az elindulás „irracionalitása” (12,34–42).....	53
3.1.2. A bizalom „irracionalitása”	57
3.1.3. Az Úr vezeti Izraelt (13–18. fejezetek)	59
3.1.4. Az Úr <i>száraz lábbal</i> vezeti át Izraelt (14,1–15,21 fejezet).....	61
3.1.5. A csodák racionalizálása	65
3.2. Megbotránkozás a Sínai-pusztában (15–17. fejezetek).....	66
3.2.1. A próbatétel motívum.....	68
3.2.2. A zúgolódás motívum	70
4. A Sínai-hegynél (19. fejezet; 20,18–20; 24,1–11)	74
4.1. A Sínai-hegyi próbatétel.....	74
4.2. Isten-nép legális kapcsolatban: előszerződés-szándéknyilatkozat (19,3–8).....	78
4.3. Tremenda majestas? – mitől fél a nép?	86
4.4. Isten-nép szakrális kapcsolatban: szövetségkötés (24,1–11)	95
4.4.1. A nép megélései a szövetségkötés során.....	97
4.4.2. A rítusról	101
5. A bukás (32. fejezet)	105

5.1.	Az aranyborjú elbeszélés szövegforrásai	106
5.2.	A borjú és a frigyláda – JHWH megjelenítésének kérdése	111
5.3.	Két ünnep – egy hamis istentisztelet	114
5.4.	Túl a Sínai-teofánián (32. fejezet).....	117
5.4.1.	A nép profán reakciója (1–6. versek)	118
5.4.2.	Áron profán reakciója (1–6. versek).....	123
5.4.3.	JHWH „reakciója” – Az <i>orgé</i> racionalizálása (7–10. versek).....	125
5.4.4.	Illogikus reménység: a „te néped” – a te néped! (7–14. versek).....	128
5.4.5.	Mózes profán reakciója (19–29. versek)	131
5.4.6.	Az ismételt(?) közbenjárás kudarca (30–35. versek)	136
5.5.	Túl a Sínai-teofánián: a szekunder megközelítések reflexiói.....	138
6.	A megújuló reménység (33. fejezet)	142
6.1.	Kapcsolatkeresés (33. fejezet).....	144
6.1.1.	„Nem megyek veled” (33,1–3).....	145
6.1.2.	Fókuszban a nép (33,4–6)	146
6.1.3.	A nép kegyessége (33,7–11)	149
6.1.4.	Mózes „zúgolódása” (33,12–17)	153
6.1.5.	Istent látni (33,18–23)	157
7.	A megerősödött reménység (34–40. fejezet).....	161
7.1.	A teofánia: Isten valódi jellemének felfedése (34,1–10).....	162
7.1.1.	Milyen Isten az ÚR? (34,5–7)	164
7.2.	Szövetségkötés 2.0 (34,8–10).....	167
7.2.1.	A Szent-írás (34,27–28)	169
7.2.2.	A Mózes arcára írt teofánia, hatása (34,29–35)	171
7.3.	Gyakorlatias teológia: a tabernákulum (35–40. fejezetek).....	174
7.3.1.	Szent idő és adakozás (35–36. fejezet).....	179
7.3.2.	Izrael megáldása (39. fejezet).....	181
7.3.3.	A sátor felszentelése (40. fejezet)	183
	Összefoglalás	188
	Eredmények, következtetések	192
	Kitekintés, alkalmazás	194
	Irodalomjegyzék.....	204

Bevezetés

Rudolf Otto főműve: a *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*¹ (1914) nemcsak a vallástudomány és a teológia iránt érdeklődők számára értékes alkotás, hanem azok számára is, akik meg akarják ismerni a szent fogalmát, és megtapasztalásának lényegi elemeit. A disszertációban végig az ő szentfogalmát fogjuk használni, az 1.2. – 1.4. fejezetben bemutatottak szerint.² A *Das Heilige*-ben foglaltak újszerűen világíthatják meg a Szentírás szövegét is, az ott megjelenő tapasztalatok elméleti-fenomenológiai keretét nyújtva. Témám aktualitását az adja, hogy a szent (az isteni dimenzió) megtapasztalásában és mások számára is megélhetővé tételében nekünk a 21. században még fontosabb feladatunk van, mint Otto korában. Miközben ugyanis a globalizáció egyre inkább felold minden struktúrát, ezzel együtt a szent és a profán különbözőségét is eltünteti, utóbbit pedig totalizálja.

A fenti megfogalmazások Byung-Chul Hantól, korunk jól ismert, dél-koreai származású gondolkodójától valók,³ aki arra is rámutat, hogy ennek a bomlasztó folyamatnak egyik fontos eszköze a rítustalanítás, a rítus eltűnése pedig megfosztja világunkat szentségétől, és túlélésre profanizálja az életet. „A rítusok szimbolikus cselekvések. Egy közösség alapjául szolgáló értékeket és szabályokat hagyományoznak tovább és jelenítik meg.”⁴ A globalizáció pedig az a jelenség, ill. folyamat Han értelmezésében, amely a világot teljesen megfosztja a differenciált helyektől, amely csak *egyvalami* változatait engedi meg. A másságot, az idegenséget erodálva (mely a termelékenység hatásfokát rontja) a globalizálás „az ugyanaz poklát hozza létre.”⁵ Han Ottóhoz hasonlóan mutatja be a szentet, amikor egy olyan dimenzióként értelmezi, amely radikálisan eltér a hétköznapi, profán élettől. A szent és a profán szétválasztását alapvető fontosságúnak tartja ő is a vallási tapasztalat megértéséhez. A szent közelebb visz Istenhez, varázslatos és ünnepi, és nyugalmat és rendet, de egyfajta játékosságot is biztosít az emberi közösségeknek. A profánt pedig a hétköznapi, közönséges, értéktelen

¹ A disszertációban használt idézetek forrása: Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz* (ford.: Bendl Júlia). Osiris Kiadó, Budapest, 2001. A továbbiakban az innen származó gondolatokat, idézeteket főként a főszövegben jelölöm a kiemelés végett német címmel, ill. (DH) rövidítéssel, az oldalszámmal kiegészítve.

² A magyarban a szent elsősorban szent embert jelent, szent életvitelt, de vonatkozhat a szentségesre is. Mi Otto szentfogalma mellett csak a nép és papságának szent(ség)fogalmát ismertetjük még részletesebben, a 2. fejezetben. Egyéb esetekben (pl. Tillichnél) pedig csak érintjük.

³ Han 2023, 41., 38. o.

⁴ Han 2023, 9. o.

⁵ Han 2023, 46. o.

jelzők mellett a hatékonyságra törekvés és a haszonelvűség jellemzi.⁶

Paul Tillich (1886–1965) is – aki egyike azon számos gondolkodónak, akik elismerték Otto hozzájárulását a vallási élmények megértéséhez – a vallásos szimbólumokban, rítusokban lát egyfajta megoldást, hogy a bűn miatt megromlott emberi kultúra ellen tudjon állni a profanizálódásnak, a bekorlátozódásnak, annak, hogy végső irányultság nélkül sekélyessé váljon és kiüresedjen. A vallás az ember spirituális életének mélységeit hozza felszínre, és lehetővé teszi a transzcendens megtapasztalását.⁷

Tillich ugyanakkor kritizálta is Ottónak a szent és a profán megkülönböztetésében megnyilvánuló dualizmusát, ő a vallás és világ „szakramentális” integrációjára törekedett.⁸ Ezzel együtt, még ha nem is értett teljesen egyet Ottóval, mindkettejük megközelítése gazdagította a témában folytatott diskurzust.⁹ Amiben inspiráló hasonlóságot vélek felfedezni Otto és Tillich meglátásai között, az az, hogy mindketten felhívják a figyelmet arra, hogy koruk vallási közösségeit saját racionalizáló törekvéseik is veszélyeztetik (Otto épp főképp emiatt alkotta meg a „numinózus” kifejezést).

Az isteni megtapasztalásával kapcsolatban például számunkra most a következő problémafelvetés releváns Tillichtől.¹⁰ Egyfelől a kereszténység keleti ágában igen hamar túlsúlyba kerültek a misztikus elemek. Ezek a szentségekkel (sacraments) összefüggő rítusokban anélkül hatják át (transcend) a dolgok adott rendjét, hogy meg akarnák változtatni (transform) azt.¹¹ Másfelől, a 19. század második felében, a protestantizmus a másik végletbe esett. Mereven elutasította az ilyenfajta misztikus felfogást, katolikus maradványnak tekintette

⁶ Han 2023, 35–67. o.

⁷ Bővebben: Tillich: *Theology of Culture*, 1959, 3–9. o.

⁸ Tillich 1948, 11. o.

⁹ Tillich víziójának jelentőségéről a mai világban Tóth Sára érvel meglehetősen meggyőző erővel (Tóth 2024). Azt, hogy Ottót meghaladta-e Tillich méltató munkássága, a kutatás szempontjából nem szükséges tárgyalnunk.

¹⁰ Tillich 1959, 182. o.

¹¹ A keleti egyház felfogásának középpontjában az isteni jelenlét áll, amely abszolút spirituális mélységként manifesztálódik a természetben és a történelemben, és az istenivel való misztikus egyesülésben – részben épp a szentségek által. A látvány, a liturgia, amit elsősorban drámaként fognak föl, és a misztikus emelkedettség szintén hangsúlyos szereppel bírnak. (Tillich 1959, 14–15. o.) Ugyanakkor a keleti ortodox egyház is hatott a nyugati protestáns gondolkodásra olyan első világháborús menekültek közvetítésével, mint Dosztojevszkij, illetve más tényezők is (liturgikus mozgalmak, a szentségek és szimbólumok újraértelmezése, rácsodálkozás a keleti és nyugati misztikusokra, a metafizikus gondolkodás megújulása stb.) szerepet játszottak a fordulatban. (Tillich 1959, 193. o.)

Röviden visszatérve Tillich szentfogalmára: a szent számára is „teljesen más”, elmondhatatlan. (Tillich, 2000, 180. o.) Amikor mégis beszélni kell róla, Tillich alighanem Otto később tárgyalandó numinózus tapasztalatára (is) gondol. Tillichnél a szentségnek két szintje van: önmagában való, valamint származtatott szentségről, amely egybecseng a bibliai felfogással. Az önmagában való szentséget Tillich vélhetően Otto nyomán nevezi az „isten” jelenléteként, és definiálja a jelenlét minőségeként (the holy). A származtatott szentséges (the sphere of the sacred) ott alakul ki, ahol az isteni megnyilvánul. „Saját teológiájának kontextusában a szent” – véli Tóth – „Isten végtelenségének misztériumával áll kapcsolatban, azzal, hogy mint mindent átfogó mélységdimenzió és egyúttal mint mindent meghaladó alap Isten kimeríthetetlen titok.” (Tóth 2024, 129. o.) A két szentfogalom tehát nem teljesen azonos, de számunkra most nem ez a problémafelvetés volt fontos Tillich-től.

még a 17–18. századi evangélikus pietizmust is. A keresztény üzenetet a felvilágosodás eszméinek hatására morális elvárások szerint értékelte, és a „józan ész” gyakorlatias követelményeihez adaptálta, nemcsak az emberi közösség szervezésében, de a teremtett természet vonatkozásában is. Ez a szélsőséges gondolkodásmód megteremtette antitéziséét, és a 20. században már protestánsok vették védelmükbe a keresztény misztikát, így Otto is, aki így fogalmaz: „A keresztény kultusznak, a keresztény igehirdetésnek, a keresztény hit tanításának az a dolga, hogy a keresztény isteneszme racionális elemét mindig irracionális mozzanatainak alapzatán tartsa fenn, így biztosítva annak mélységét.” (DH, 130)

Otto célja a vallásos tudat elemzése, és magának a vallás mibenlétének meghatározása volt. Hamarosan definiálni is fogjuk, hogy mit ért Otto a bevezetőben felmerülő kifejezések alatt. A vallásos tudat elemzése során a szent megtapasztalásának módját kutatta, melynek legfontosabb mozzanata a vallásos élmény irracionális jellegének „visszaperlése”, az „érzelmi” oldal jelentőségének helyreállítása volt.¹² A vallásos élmény kifejezést elméleti fogalomként a vallástudományban a 20. század elején vezette be Otto, aki a numinózust tekintette a vallási élet központi aspektusának.¹³ Otto a szent misztikus, irracionális tapasztalatát a numinózus kifejezéssel ragadja meg, tekintve, hogy amit a szent fogalma alatt értünk, már nem fejezi ki eredeti jelentését, mert morális elemekkel telítődött. (DH, 208) Otto numinózus-elemzése mind a mai napig meghatározó módon hozza közel hozzánk a szent racionális-irracionális aspektusait, ami inspiráló az Exodus elemzett textusainak vonatkozásában is.

Disszertációmban azt kívánom bemutatni, hogy Otto segítségével megvilágosodnak azok a viszonyulások, melyek profanizált világunkba is vissza tudják hozni azt a „maradandó csodálkozást,”¹⁴ amely Izraelt jellemzi, és amelyek rádöbbenek tapasztalataink racionalitáson túli dimenzióira. Valamint rá kívánok mutatni az értelmileg megragadhatatlan, misztikus érzület száműzésének veszélyeire. Otto numinózus-elemzése a Héber Biblia (HB) szövegein is alapul, mely narratívák nemcsak abban mutatnak utat számunkra, hogyan lehet mélységében, komplexitásában megélni a transzcendenssel való találkozást, hanem egyfajta tükröt is tart a bibliai hagyomány felénk. A választott nép bukásaiban ugyanis felismerhetjük,

¹² Az érzelem Ottónál sajátos érzelmi tényezőt takar, az irracionális fontos eleme, de nem egyenlő azzal. Elsősorban *tapasztalat* vagy amennyiben érzés, akkor valamiféle érzékszervi vagy belső észlelet, élmény, esetleg spirituális érzés, ill. tapasztalat értelmében. Az „érzés”, „érzelem” szavakat fenomenológiai-filozófiai értelemben mindig így fogjuk érteni.

¹³ Saarbacker 2016, 2. o. A Das Heiligében mutatja be Otto, mit ért alatta. A vallásos élményt átélő szubjektum egy sajátos, semmi mással össze nem téveszthető függőségérzést tapasztal meg, amelynek egyik oldala a végtelen minőségi különbség érzékelése a szubjektum és a függőség kiváltója között, másik oldala pedig saját teremtményiségének érzése. A vallásos élmény röviden a numinózus megtapasztalása, a vallásos élet lényegi jellemzője.

¹⁴ Brueggemann 2000, 37. o.

hogy nemcsak Izrael engedte nehezen közel magához az istenit, hanem használó racionalizáló megoldásokhoz folyamodunk ma is. De ahogy Izraelnek, úgy nekünk is meg kell tanulnunk együtt élni a szent-séggel, és a most vizsgálandó szövegek még mindig képesek arra, hogy közelebb vigyenek a szent-ség valódi és eredeti tapasztalatához, azaz legsajátabb érzéseink és életünk lényegéhez.

1. Elméleti alapvetés és kutatási módszer

Mindenekelőtt fontos meghatározni azokat a „munka-téziseket”, amelyek a teológiai, a kritikai exegetikai és a vallásfenomenológiai megközelítés szintéziséről fogalmaznak meg *előzetes* megállapításokat. Ezt követően megismerkedünk Ottóval. Bemutatását a szerző és korának áttekintésével kezdjük, majd a gondolkodására inspirálóan ható elméleteket ismertetem. Otto alkalmazni kívánt „elméletével”, „fogalmaival” folytatjuk, melyek az exegézis hemeneutikai alapját képezik. Megjegyzem: Otto *elmélete* klasszikus értelemben nem tekinthető elméletnek, hanem fenomenológiának vagy elemzésnek. *Fogalmi* sem a szó szokványos értelmében azok: terminológiája épp a definíciókat kerüli. Ezek tisztázását követően térünk rá az alkalmazás előzetesen felmerülő kérdéseire és ismerjük meg a *numinózus tapasztalat* primer, szekunder és harmadik síkját az Exodus vizsgált szövegeiben, illetve a racionális-irracionális aspektusát. Majd Otto módszertanát, és az azon alapuló saját kutatási módszertant fogom bemutatni. A fejezet végén vázolni fogom a disszertáció felépítését, mely alapvetően a szöveg szinkrón és diakrón megközelítéseit magába ölelő exegézisét fogja követni.

1.1. *Előzetes tézisek*

1. Otto numinózus-elméletének bizonyos elemei, kellő óvatossággal kezelve, inspirálóak lehetnek exegetikai munkánk során. A *közvetlen, egyedi* élmények érzékeny, tapogatózó megközelítése mélyebb belátást eredményezhet az *átfogóbb* folyamatok, forduló- vagy töréspontok megértése vonatkozásában is. A nép belső küzdelmeinek megismerésével megnyilvánulásaik sajátos dinamikája jobban illeszkedik az Exodus-narratíva sodrásához. Az alkalmazás *egyik* korlátja, hogy a *Das Heilige* analízisében nem terjed ki a numinózus-érzésen kívül eső tapasztalatokra, nem tárgyalja a negatív érzéseket. A *másik*, hogy Otto csak tapasztalatokat, élményeket elemez, ezért a narratíva más jellegű lélektani mozzanatainak (botránkozás, remény) megragadására (értelemszerűen) nem alkalmas.

2. A kiválasztott szakasz exegézise során a narratívában három síkot lehet beazonosítani a történet cselekménysorán *belül* a numinózus elmélet alkalmazásával: a primer síkhoz a nép megéléseit *közvetlen* megélésként ábrázoló igeszakaszok kapcsolódnak, melyeket a szekunder sík *közvetett* tapasztalatként azonosítható hagyományanyagai beszélnek el és interpretálnak. A primer és szekunder tapasztalatok a narratíva síkján *még inkább* közvetett megélésként állnak össze letisztult teológiai üzenetté. Ezért, noha Otto fogalmainak újszerű perspektívája feltárhatja ezen síkok mélyebb dimenzióit, a három síkot egyben kell szemlélnünk, mert így áll össze az a kép, amelyet a narrátor a fogságban élő, illetve hazatérő nép tanítására, bátorítására és intésére akar használni.

3. Az exodus-narratíva által rajzolt kép dinamikus: a nép istenkapcsolata változó, olykor végletes hullámzásokat is mutat, de a nehéz küzdelmek során folyamatosan formálódik. Ebben a dinamikus képben tükröződik nemcsak a Babilonból hazatérő nép, de minden emberi közösség transzcendenshez fűződő kapcsolatának realitása és racionalitása. És ugyanitt, az Exodus 34,6–7 verseiben tükröződik egy olyan istenkép, amely „irracionális” reményt, biztos kapaszkodót ad ebben a hullámzásban.

1.2. Rudolf Otto életrajza, a kor küzdelme a vallás lényegének megértésére

Rudolf Otto (1869–1937) német vallásfilozófus és teológus, kortársaihoz hasonlóan a vallás lényegének megragadására törekedett. Ezt az igyekezetét az indukálta, hogy a racionalizmus, majd a felvilágosodás hatására (a középkori gondolkodással ellentétben) a kinyilatkoztatott, de az értelmet meghaladó vallási igazság pragmatikus státusza már nem volt magától értetődő. Míg a filozófia korábban csak Isten racionális megismerhetőségének mértékével és jellegével, illetve a bibliai forrásokon alapuló dogmák kidolgozásával foglalkozott, a 19. századra a filozófiai teológia feladata a *vallás lényegének*, a vallás *a priori* jellegének meghatározása lett. A vitákban kialakuló irányzatok egyúttal a vallás autonómiájának kérdésével is foglalkoztak, miszerint a vallás nem csak pszichológiai, szociológiai vagy egyéb tudományos szempontok alapján értelmezhető.¹⁵

Sokféleleképpen lehet megragadni a vallás lényegét, Otto a *vallásos élmény* felől közelítette meg a kérdést, a vallásos tapasztalat természetére és a szent fogalmára összpontosított. Ennek során a különböző vallásokban megjelenő *közös* transzcendens élményeket vizsgálta, és azt, hogy ezek hogyan járulnak hozzá az emberek vallási tudatosságához és hitéhez. Egy göttingeni

¹⁵ Losonczi, 157. o.

szemesztert követően útját kereső fiatalként az Erlangeni egyetemen (1888) F. R. von Frank (1827–1894) dogmatikai előadásai indították a liberális szellem elfogadására, és bár szigorúan vallásos evangélikus családban nevelkedett, felismerte, hogy a hitbeli ismeretek forrásai nem kizárólag a Szentírásból kivonatolt idézetek lehetnek.¹⁶ Érdeklődési köre ezzel együtt már a göttingeni egyetemi évek (1889-1892) alatt kialakult, erre utal, hogy a teológia mellett, filozófiát és történelmet is tanult. Tanulmányai során a protestáns teológia, különösen Friedrich Schleiermacher (1772–1834), illetve Albrecht Ritschl (1822–1889) munkásságával foglalkozott behatóbban.¹⁷ Göttingenben doktorált 1898-ban, itt, majd több német egyetemen is tanított, többek között Göttingenben¹⁸ és Breslauban. A Marburgi Egyetemen a rendszeres teológia és vallásfilozófia professzora lett. Göttingeni évei alatt megjelenő írásai már jól mutatják a neokantiánus hatást világnézetére. Hatással volt még Otto teológiai formálódására a kor pozitivistá világgépe, az ennek nyomán erőre kapó vallástörténeti iskola, a közel-keleti régészeti feltárások és a pszichológia eredményei, valamint a romantika filozófiai irányzata. Továbbá meg fogjuk még említeni Immanuel Kant (1724–1804), Jakob Fries (1773–1846), Ernst Troeltsch (1865–1923), W. M. L. DeWette (1780–1849), Nathan Söderblom (1866–1931) és William James (1842–1910) releváns gondolatait is. Otto maga is jelentős hatással volt kora oktatására a teológia és vallásfilozófia területén, munkássága és előadásai révén széles körben elismerték és tisztelték. Elismertsége a dialektikus teológia erősödő hatására azonban idővel csökkent, ami egészségi állapotára is kedvezőtlenül hatott, és 1929-ben visszavonult.¹⁹

Kutatásai igazi terepét a kereszténység és más vallások kapcsolatának, a keleti vallások metafizikai és morális elveinek tanulmányozása jelentette, a vallási jelenség lényegét érintő kérdések tárgyalása mellett.²⁰ Vélhetően arám és arab nyelvi tanulmányai hatására kelt útra Egyiptomba, Palesztinába és Görögországba 1895-ben, mely során a kopt ortodoxia esztétikája és a húsvéti ünnepi hét Jeruzsálemben nagy hatást gyakorolt rá.²¹ Még inkább hatott rá Luther

¹⁶ Frank ismertette meg Ottót Schleiermacher munkásságával. (Schinzer 1971, 1–30. o.; Almond 1983, 307–308. o.)

¹⁷ Ritschl teológiai felvetéseiből különösen a vallásos élmény racionális elemzése (pl. a történeti-kritikai módszer) volt fontos kiindulópont Otto számára, de bírálta is ennek túlzott volta miatt. Ritschl úgy vélte, hogy a kereszténység lényegét a teológia területén az erkölcsi és közösségi dimenziók jelentik: a vallásgyakorlatban pedig az etikus élet. A hagyományos metafizikai teológiát üres spekulációnak tartotta (McGrath 2011, 367–370. o.). Mivel az 1891–1898-as évek során Otto egyre inkább elfordult Ritschl nézeteitől (DH, 132), ezért ismertettük munkásságát csak itt. (Almond 1983, 308. o.)

¹⁸ A göttingeni egyetem Otto életében fontos szerepet játszott, mert itt tanult teológiát, filozófiát és történelmet, itt doktorált 1898-ban újszövetségi teológiából Luther Márton Szentlélek-tanáról, és itt is habilitált, melynek témája Kant filozófiája volt. Göttingeni egyetemi tanárrá 1904-ben nevezték ki.

¹⁹ Erről bővebben: Almond 1983, 319. o.

²⁰ Megismerkedett a hinduizmussal, a buddhizmussal, annak théraváda, burmai és zen ágával is, végül a taoizmussal is (Almond 1983, 313–314. o.)

²¹ Az iszlám „kalmárkodó” szellemisége viszont ellenszenvét váltotta ki. Afrikai útján élte át először az univerzum nagyságát, misztériumát és fenségét. Indiában pedig mély benyomást tett rá a hinduizmus és a buddhizmus, ami szintén befolyásolta a szenttel kapcsolatos elképzeléseit.

írásainak tanulmányozása, melynek során felismerte a Szentlélek szerepét a vallási képességek létrejöttében, és azok irracionális, numinózus lényegét.²² Továbbá már ekkor felismerte a vallás autonóm voltát, a vallási tapasztalat önmagán kívüli objektumra mutató, speciális jellegét, és hogy a valláskutatásnak a vallásos tudat elemzésén kell alapulnia. 1911–12-ben újabb világhatáron túlra indult. Az 1911-es út során tudatosult benne egy személyes vallásos élmény során a szent központi helye a vallásban, és innen erednek azok a gondolatok, amelyek későbbi munkáit (így a *Das Heilige*) is inspirálták. Utazásainak köszönhetően munkássága olyan mélységeket tükrözött, mely kortársai egyikéről sem volt elmondható. Ezeket a vallásokat azonban nem öncélúan kutatta, hanem a keresztény teológia fontos alkotóelemeként tekintett ismeretükre, amelyeknek tükrében még inkább érthetővé válik keresztény teológia különleges és egyedi értéke (DH, 187). Még a *Das Heilige*-ről is úgy nyilatkozott később, hogy az nem vallástörténeti és nem is valláspszichológiai indíttatású, hanem keresztény teológiai mű.²³

Ezzel együtt a *Das Heilige* is tükrözi ezt az érdeklődést, illetve elfogadást más vallások iránt. Otto ezen legismertebb írása, mely 1917-ben jelent meg, meglehetősen konfliktusos történelmi és szellemtörténeti helyzetben született. Az I. világháború idején íródott, és a vallásfilozófia, valamint a teológia területén is jelentős viták zajlottak az 1910-es években.

Maga a *vallástudomány*²⁴ is, mint feltörekvő tudományág, kétfrontos harcot vívott a liberális²⁵ és a didaktikus teológiai irányzatokkal, mely előbbit Schleiermacher, utóbbit pedig Karl Barth (1886–1968) neve fémjelzett.²⁶ A dialektikus irányzattal szembeni vita során Otto a

²² Ezek első nyomtatott könyvében olvashatók: *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen, 1898

²³ További életrajzi adatok Almond (1983) és Schinzer (1971) már idézett könyveiben találhatóak.

²⁴ A vallástudomány az emberi vallási tapasztalatok és hiedelmek tudományos vizsgálatára összpontosít. A vallási jelenségek tanulmányozása során jellemzi az empirikus megközelítés (történelmi, antropológiai és szociológiai módszerek), a vallási pluralizmus (a különböző vallási hagyományok és tapasztalatok elismerése, anélkül, hogy egy bizonyos vallást előnyben részesítene), végül a vallásos élmények irracionális és érzelmi aspektusainak vizsgálata. Otto számára a vallásos élmény voltaképpen a teremtményérzetből fakadó numinózus tapasztalat.

²⁵ A liberális teológia a 19. században, a felvilágosodás eszméiből merítve, az ev. teológián belül kialakult protestáns teológiai irányzat, amely a vallási gondolkodás, a filozófia és a modern világ közötti összhang megteremtésére törekedett. G. W. F. Hegel (1770–1831), F. W. J. Schelling (1775–1854), Schleiermacher és Ritschl elméleteiből kiindulva úgy gondolták, hogy a vallás és a tudomány kiegészítik egymást, és a hit igazságai összhangban vannak a racionális érveléssel. (McGrath 2011, 273–278. o.) A keresztény hitet az emberi kultúra részeként értelmezték, a kereszténység legfőbb értékrendjévé a morált és az esztétikát tették (vö. DH, 168–168); (Rauschenbusch 1907, 45–50. o.) Céljuk, hogy a felvilágosodás miatt elfordult emberek számára újra vonzóvá tegyék a keresztény hitet természettudományos, történelmi-kritikai megközelítéssel, mely a Bibliát történelmi dokumentumként vizsgálja, figyelembe véve annak korabeli kontextusát és irodalmi műfajait, hogy megértse a szövegek eredeti jelentését, a korabeli kultúrával összefüggésben értelmezve. (Brown 2017, 15–20. o.)

²⁶ Otto és kortársai (Gerardus van der Leeuw: 1890–1950, Ernst Benz: 1907–1978) helyzetét nehezítette, hogy Németországban a dialektikus teológiai, filozófiai gondolkodás volt az uralkodó irányzat. Otto életművében érzékelhetően jelen van a polémia, ami mindkét végtől való távolságtartásban is érzékelhető. (Pethő 2001, 234) A dialektikus (barthianus) teológia normatív kereteket kínál a keresztény hit számára, míg Otto és a vallástudomány szélesebb perspektívában vizsgálja a vallási jelenségeket, beleértve a különböző vallási hagyományokat és azok élményeit. A dialektikus teológia Barth és más teológusok (pl. Rudolf Bultmann: 1884–1976, Emil Brunner: 1889–1966) nevéhez fűződik, akik Isten radikális transzcendenciáját hangsúlyozták. Szerintük a Biblia az elsődleges forrása az isteni ismeretnek, a vallásos élmények és emberi érzelmek pedig

vallásos élmények irracionális és „érzelmi” aspektusait hangsúlyozta, míg a másik irányzat az isteni kinyilatkoztatás elsődlegességét, illetve kizárólagosságát hirdette.

Egyik irányzat sem ismerte el a vallástudomány autonómiáját, ami a liberális teológia vallástörténeti iskolájából nőtt ki önálló tudományágként, de kritikusan viszonyult hozzá. A liberális teológia a vallási tapasztalat szubjektív jellegét hangsúlyozza, a hit számukra túlmutat a dogmatikus tanításokon.²⁷ Ezzel párhuzamosan a vallási tapasztalat személyes jellegének felismerése játszott fontos szerepet az irányzat kialakulásában.²⁸ Emellett a német idealizmus és a romantika filozófiai irányzatai²⁹ is jelentős hatást gyakoroltak a liberális teológiára.³⁰ Ezek az irányzatok az emberi szellem kreativitását és a vallásos élmény egyediségét hangsúlyozták.

Az irányzaton belül a Hegel hatására keletkezett evolucionista teológia (képviselői: Leo Strauss: 1899–1973, F. K. Biedermann: 1812–1901) úgy véli, hogy a keresztény vallás a szellem- és vallástörténet végső állomása, a fejlődés koronája. A vallások fejlődésének elmélete a *Das Heilige*ben is megjelenik. A liberális vallástörténeti iskola elhagyta a filozófiai megalapozást, és a kereszténységet nem tekintette egyedül igaz vallásnak, mely felfogás szintén megjelenik a könyvben, de ezzel együtt az is nyilvánvaló az írásműből, hogy Otto számára a zsidó-keresztény vallás, azon belül a lutheri teológia és vallásgyakorlat jelenti a vallás legfejlettebb formáját.

A *Das Heilige* a fent vázolt vallásfilozófiai, teológiai diskurzusokba illeszkedett, különösen az isteni és a szent megtapasztalásának kérdéseit illetően. Otto ebben a művében különös hangsúlyt fektetett az irracionális és a transzcendens megtapasztalására, amivel átlépte a racionalizmus és pozitívizmus³¹ korlátait.³² Az Otto által alkotott „numinózus” fogalma új utakat nyitott a vallásos élmények és a szent természetének megértésében.

másodlagosak: nem lehetnek elégségesek az isteni megismeréséhez. A dialektikus teológia a vallásosságra emberi konstrukcióként tekint, ami a büszkeség és bűn megnyilvánulása. (Barth 2004, 280–281. o.). Barth, és hozzá hasonlóan Brunner is az irracionális hangsúly miatt kritizálta Ottót, és a keresztény hit központi dogmáira és a személyes istenkapcsolatra helyezte a hangsúlyt. (Brunner 1934, 68. o.) Ezzel együtt Barth rokon léleként tekintett Ottóra a Ritschl elméletei elleni közös küzdelem miatt. (Almond 1983, 305.).

²⁷ Schleiermacher 2000, 64. o.

²⁸ Barth 1972, 120–125. o.

²⁹ A 18–19. sz. fordulóján virágzó német idealizmus Kant és Fries idealizmusában gyakorolt hatást Otto gondolkodására. (R. F. Davidson 1947, 18., 133–158. o.) Fő feladatának Kant értelmezését tekintette. (Boros – Szegedi 2007, 7.1.6, 1. o.) Schleiermacher mindkettőnek prominens személyisége volt. (Pethő 2001, 234–235. o.)

³⁰ A racionalizmus és a romanticizmus inkább tudományos világszemlélet, a liberalizmus pedig kizárólag gyakorlati magatartás. (...) A racionalizmus ésszerűség. A romanticizmus belső meggyőződés. A liberalizmus meg az ésszerűséghez és belső meggyőződéshez idomuló külső magatartás. (Koncz 1942, 65–67. o.)

³¹ Troeltsch megközelítése élesen szemben áll a pozitívizmus hangsúlyozott racionalizmusával és empirizmusával. A pozitívizmus a tudást kizárólag a tapasztalati tényekre és az empirikus bizonyítékokra korlátozza, míg Troeltsch szerint a vallásos élmények és az isteni megtapasztalása túllép ezen korlátokon. (Davidson 1947, 43–44. o.)

³² Gooch 2000, 136–137. o.

1.2.1. A *Das Heilige*; küzdelem a vallási *a priori* meghatározásáért

A *Das Heilige* szinte páratlan hatástörténettel rendelkezik, és Otto életművében is különleges helyet foglal el, olyannyira, hogy többi műve háttérbe is szorul.³³ Merész és egyedi megközelítése a szent fogalmának vizsgálatával együtt a vallásos élmény természetére vonatkozó fenomenológia terén úttörő, a vallástudomány mint tudományág számára pedig alapvető. Utóbbi *alapszókincsének* részévé vált.³⁴ Az Oxford Research Encyclopedia of Religion bejegyzése jól mutatja az elmúlt évtizedek (főként angolszász) vallástudományi írásai tükrében, hogy a *Das Heilige* ma is aktuális és sokféle tudományterületet inspirál. Meglátásom szerint ennek oka a párhuzam a mű születésének kora és a mostani szellemtörténeti helyzet között. Otto megközelítése egy kiegyensúlyozott alternatívát képviselhet így a liberális és dialektikus irányzatok között ma is.

A *par excellence* vallási élmény lényege a szent meghatározó elemének megtapasztalása, mely jelenséget Otto *numinózusnak* nevezett el. Noha ez a mai vallástudomány egyik leglényegesebb eleme, a mű születésekor Otto tudományos üzenetének elfogulatlan fogadtatását a dialektikus teológia és a történeti-kritikai irányzat gyors terjedése egyaránt akadályozta. Ottót például a numinózus és a szent *sui generis* (egyedi) jellegének hangsúlyozása miatt gyakran kritizálták.³⁵ Ezzel együtt Otto munkásságának jelentőségét mutatja, hogy megjelenését követő tizenkét év alatt hét nyelvre is lefordították,³⁶ a 20–21. században pedig több neves teológust is inspirált, akik közül Clive Staples Lewist (1898–1963) és Karl Rahner (1904–1984) szeretném megemlíteni, Mircea Eliade vallástörténész, filozófus (1907–1986), Joseph Campbell (irodalmár (1904–1987) mellett. Carl Gustav Jung (1875–1961) személyében a pszichológia tudománya sem maradt mentes Otto hatásától, és a filozófia több

³³ A szent, ill. a numinózus témájában még két műve született: az *Aufsätze das Numinose betreffend* 1923-ban, és a nagyrészt erre épülő *Religiöse Essays: Eine Ergänzung zu "Die Idee des Heiligen"* 1931-ben. Előbbi kötetben Otto további gondolatokat és elemzéseket oszt meg a vallásos élmények természetéről és a szent fogalmáról. A teljesség igénye nélkül teológiai és vallástörténeti művei közé sorolható munkái: *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904; *Die historischen Religionen in ihrer Einzelheit*, 1906; *In Honorem A. Ritschl* 1906; *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, 1911; *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934. Vallásfilozófiai művet írt Kant és Fries gondolatainak és az ev. teológia egymáshoz viszonyulásáról (*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909). Fontos volt számára a keresztény és más (elsősorban) keleti vallások összehasonlítása, melyet a témában írt könyveinek nagy száma is mutat: *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926; *Indien und das Christentum*, 1930; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, 1930 stb. Újszövetségi témában egyetlen könyve ismert: *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, 1901, mely Kant és Ritschl hatása miatt kemény kritikát kapott. Élete vége felé a vallás és etika kapcsolata foglalkoztatta, illetve a vallás abszolút objektív értékének bizonyítása. (Almond 1983, 321. o.) Teljes lista: Gooch: *The numinous and modernity* 2000, 8–19. o.

³⁴ Sarbacker 2016, 12. o.

³⁵ Sarbacker 2016, 2. o.

³⁶ Almond 1983, 305. o.

képviselőjére is hatást gyakorolt, úgymint Edmund Husserlre (1859–1938), Martin Heideggerre (1889–1976) és Hans-G. Gadamerre (1900–2002). Mások (mint például Kantzenbach (1932–2013)) tartózkodóak voltak, és Martin Buber (1878–1965) is kritizálta a szent fogalmának túlzott absztrakciója miatt. Napjainkban is a hazai tudomány több területén ihlet meg kutatókat numinózus-elmélete, közülük néhányan: Horváth Orsolya (vallásfilozófus, vallásfenomenológus), Máté-Tóth András (vallástudós), Vattamány Gyula (irodalmár, vallástörténész), P. Szilczl Dóra, Korpics Márta (kommunikáció-elméleti kutatók), akikről még szó lesz a későbbiekben.³⁷

Otto gondolkodásában a *Das Heilige* fenomenológiája már korai Luther-írásától³⁸ kezdve folyamatosan fejlődött. Ezt a folyamatosságot a *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (1904) és a *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* (1909)³⁹ művei is tükrözik. Otto munkásságának szellemi irányait rekonstruálva megállapítható, hogy a *Das Heilige* nagy áttörése egyaránt alapult az elmélet szintjére emelt pszichológiai megközelítésre, a fries-i ismeretelméletből kiindulva megvalósuló átmenetre a neokantiánus vallásfilozófiától a vallástörténetre, az utazásai során gyűjtött széleskörű vallástörténeti anyagokra (európai és keleti misztika képviselőire, indiai vallástörténetre), valamint a keresztény teológia jelentős alakjaira és az Ó- és Újszövetségre. A *Das Heilige* polemikus álláspontokat is képvisel mind az egyoldalúan materiális vallásmagyarázattal, mind a posztkantiánus idealizmusnak a vallást tisztán szellemi funkcióként látó vallásértelmezésével szemben. (DH, 235) Noha a mű elemzése vallástörténeti, pszichológiai és filozófiai fogalomrendszerek összefonódásán alapul, a szerteágazó hivatkozások mögött egyetlen vallástörténeti premissza húzódik meg, amely az egész elmélet legvégső előfeltevését megfogalmazza: a szent és a profán megkülönböztetése.

A *Das Heilige* publikálása előtti években Otto megközelítését nagyban befolyásolta Troeltsch⁴⁰ nézete, miszerint a teológiának a vallás általános vizsgálatával, illetve pszichológiai

³⁷ További hatástörténet: Sarbacher 2016, 12–15. o.

³⁸ Otto: *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen, 1898.

³⁹ Fries gondolatainak újjáélesztését Otto göttingeni kollégája, Leonard Nelson vezette. Fries a 19. század elején volt aktív, és Otto egész élete során a vallástudomány megfelelő filozófiai alapjaként tekintett Fries munkásságára. (Almond 1983, 312. o.)

⁴⁰ Troeltsch (német ev. teológus, vallásfilozófus és történetfilozófus) a legmeghatározóbb alakja volt annak az irányvonalnak, amely egy olyan teológiai vallástudomány kialakítására törekedett, amely már Schleiermacher vallásfilozófiai gondolataiban is megjelent. Troeltsch szerint azonban ezt a megközelítést korának tudományos teológiája tovább kellett fejlessze. (Gooch 2000, 33. o.). A hegeli filozófia 19. századi hanyatlása egy metafizika-ellenes fordulatot hozott, mikor a természettudományok sikerei hatására a pozitívizmus és a materializmus irányzatai jelentek meg a filozófiában. A neokantiánusok egy olyan ismeretelmélet kidolgozására törekedtek, amely transzcendentális alapot biztosítana a pozitív tudományok számára. A filozófia a tudományok „lelkiismereteként” működött, meghatározva a tudományos ismeretek természetét és határait, és biztosítva, hogy ezek a határok ne legyenek átlépve. Otto és Troeltsch kísérletei egy független normatív vallástudomány létrehozására ebben a kontextusban értelmezhetők. (Gooch 2000, 29. o.)

és történelmi kutatásokkal kell foglalkoznia, mielőtt meghatározná a kereszténység természetét és érvényességét a vallástörténet egészéhez viszonyítva. Ottóval egyetértésben ehhez olyan vallástudományt tartottak szükségesnek, ahol a filozófiai kritika kontrollálja a vallásos tudat általános szabályszerűségeit és érték-skáláját is. Otto megközelítésének különlegességét nemcsak Schleiermacher: *A vallásról* című művének⁴¹ hatása adja, hanem Otto kísérlete, hogy ehhez biztosabb filozófiai, ismeretelméleti alapot találjon Fries módosított kantianizmusában.⁴²

Mindenekelőtt szükséges tehát Kant: *Az ítélőerő kritikája* (Harmadik kritika) című művét megemlíteni,⁴³ mivel az ebben megfogalmazott esztétikai és teleológiai ítéletek szolgáltak alapul Fries, és később Otto számára is. Az ítélőerő a tetszés és a nemtetszés kinyilvánításának képessége, melynek értelmi mozzanata a reflexió. Feladata, hogy az egyest logikai úton alárendelje az általánosnak, melynek objektív megnyilvánulása a világ, a természet kettős célszerűségére mutató teleológiai ítélőerő. Az esztétikai ítélőerő szubjektív, de egyetemes, analitikájának középpontjában a szép és a fenséges áll. Kantnál a tapasztalatból kiinduló emberi megismerés *a priori* formái és kategóriái határozzák meg a tapasztalati világot. Kant levezette, hogy az ítélőerő *a priori* kategória,⁴⁴ vagyis tovább vissza nem vezethető elvek szerint működik, és működése során reflektíven, önmaga hordozójára hat. Tehát a fogalmi síkon kívül, pusztán a szubjektumban hatékony, vagyis az érzés, érzékelés síkján.

Fries Kant tanítványaként az ő filozófiájának szerkezetét és szókincsét követte, de Kant elméleteit szükség szerint korrigálta.⁴⁵ Otto Fries kritikai munkájára a vallástudomány stabil

⁴¹ Schleiermacher fő műve 1799-ben jelent meg, teljes címe: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* címmel (Magyarul: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. Ford.: Gál Zoltán. Osiris, 2000.)

⁴² Gooch a már idézett könyvében mutatja be részletesen azokat a gondolkodókat, akik hatást gyakoroltak a *Das Heilige* formálódására. (Gooch 2000, 28–104. o.)

⁴³ Eredeti címe: *Kritik der Urteilskraft* (1790). (Angol fordításban is hivatkozunk: *Critique of Judgment* (CJ), 1987). Az ítélőerő az értelem és ész, a morális és érzéki világ közötti közvetítő, ami összehozza az egyest az általánossal. Az értelem kritikája a megismerés *a priori* szabályait adja. A második kritika az ész vizsgálata, ami az értelem ismereteit rendszerezi: a cselekvés *a priori* szabályait adva. Az ítélőerő az észleletekre irányuló értelem kritikájában a fogalmak helyes alkalmazását biztosítja, összekapcsolva a szemléletet és a gondolkodást, a második kritikában a kategorikus imperatívusz alapelveinek gyakorlati alkalmazását biztosítja, eldöntve, hogy egy cselekedet a morális törvény alá tartozik-e. A harmadik kritikában megállapítja, hogy az ítélőerő sincs közvetlen kapcsolatban a világgal, és *a priori* elveinek feltárását megnehezíti, hogy ezek nem vezethetők le az értelem saját tapasztalat előtti vagy nélküli fogalmaiból. Az ítélőerő csak a fogalmak működtetésében játszik szerepet, azok helyes alkalmazása érdekében. Ha nem magának adna szubjektív szabályként fogalmat, egy tárgyhoz kellene igazodnia, ami egy további összekötő tagot tenne szükségessé. (Boros 2022, 86–89. o.)

⁴⁴ A *Das Heilige* vallásértelmezése azon alapul, hogy minden vallás előfeltételez olyan, tudatunkban rejlő *a priori* elveket, melyek a hagyományból és történeti tapasztalatból levezethetetlenek, és ezért tanításai igaznak ismerhetők el. Ezzel együtt a mű prioritás-értelmezése antikantianus, az elnevezést is a „valami más” jelölésére használja. (Pethő 2001, 248. o.)

⁴⁵ Fries filozófiájában Kant diszkussziója tágabb értelmezést kap. Friesnél az esztétikai ítélet általános képességgé válik, amely az érzés alapján ítél. Az esztétikai ítéleteket az különbözteti meg a logikai ítéletektől, hogy az előbbiek az öröm és a fájdalom érzése által meghatározottak, nem pedig fogalmak által. Ezek az ítéletek nem járulnak hozzá a tárgy ismeretéhez, hanem értéket fedeznek fel benne, míg a logikai ítéletek az általános fogalmak alá vonva

filozófiai alapjaként tekint. Ezen módosítások közül a „sejtés” (*Ahndung*), azaz az esztétikai-vallási előérzet elmélete a legfontosabb számunkra, mert ebből kiindulva tudta Otto a vallásos élmény kognitív érvényességének igényét megalapozni úgy, hogy nem kerül szembe Kant kritikái megközelítésével. Az *Ahndung* doktrínájában Kant esztétikaiítélet-elmélete az ideák doktrínájával kapcsolódik.⁴⁶ Fries szerint az *Ahndung* a tudás és a hit mellett egy harmadik fajta megismerés. A tudás fogalmakat és intuíciókat kombinál, a hit olyan eszméket alkot, amelyek nem egyeztethetők össze semmilyen intuícióval, az *Ahndung* viszont intuíció és érzés révén, fogalmak nélkül hoz létre ítéleteket. Ez képez hidat a jelenségek természetes területe (a temporális) és az ideák örök világa között.⁴⁷ Otto tehát ezzel igazolta, hogy a numinózus érzés is *a priori* kategóriákon keresztül válik érthetővé és megélhetővé. Az *Ahndung* Schleiermacher fő művének második beszédében is megjelenik.⁴⁸

Schleiermachernek *A vallásról* írt apológiája kettős céllal bír: egyfelől a filozófiában a felvilágosodás hatására megjelenő redukcionista felfogás⁴⁹ ellen érvelt, másfelől a protestantizmus racionalizmusával szemben mutatott fel teológiai alternatívát. Számára a vallás az emberi létezés önálló megismerési móddal és logikával rendelkező területe. „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés”⁵⁰. Azzal a felismeréssel, hogy a filozófia minden esetben a végesből indul ki, a vallás viszont „a végtelent keresi az emberben” a vallást kívül akarta helyezni mind a metafizikai (elméleti), mind pedig a morális (gyakorlati) filozófia hatásköréből.⁵¹

teremtene ismeretet a tárgyról. Kant teleológiájáról bővebben Boros Jánosnál olvashatunk (2022, 121. o.), Fries kantiánizmusáról pedig itt: Gooch 2000, 52–76. o.

⁴⁶ Említettük, hogy az esztétikai ítélet Kantnál a megismerési képesség egyik formája. Szubjektív, a kognitív képességek közül az érzékeléshez, az intuíciókhoz kapcsolódik, reflektív ítélet. Friesnél az érzelmi alapú ítélet általános képességét jelenti, és erre hivatkozik Otto is a numinózus kategóriájának megfogalmazásában mint értékelési kategória. (Gooch 2000, 65–69. o.) Kant ideái az ész eszközei arra, hogy az értelem ismereteit valamilyen abszolút egységbe rendezzék, amikor az ész következtetéseket von le az ismeretekből. Ezek az ideák az ész működésének feltételei, az empirikus világra nem alkalmazhatóak. Így nem igazolhatjuk, hogy a valóságban létezik-e Isten, csak az emberi megismerésről állapíthatjuk meg, hogy működése során feltételezi Isten létét. Ha ezeket az ideákat mégis tárgyként értjük, az önellentmondáshoz vezet. Kant esztétikai ítéletéről bővebben Boros könyvében olvashatunk (2022, 96. o.).

⁴⁷ Fries „az isteninek a történelemben való divinációjával mint »a világ isteni irányításának sejtelmével« foglalkozott”. A divináció képességét Otto így határozza meg: „Azt az esetleg meglevő képességet, hogy valaki egy jelenségben a szentet igazán felismeri és elismeri, divinációnak fogjuk nevezni [...] a divináció – azaz valaminek a »jelként« való felismerése - azt jelenti, hogy az ember egy olyan folyamatra bukkan, amely nem »természetes«, vagyis nem magyarázható meg természeti törvényekkel.” (DH, 169–171)

⁴⁸ Schleiermacher 2000, 45–52. o. A numinózus, amely egyetlen egész mozzanatainak egysége, magyarázza, hogy a szent fenomenológiai vizsgálata és a vallási *a priori* elmélete miért fonódik össze Otto gondolkodásában. A szent egységét külső és belső szempontok szerint is be kell mutatni. (Gooch 2000, 126–127. o.)

⁴⁹ A redukcionista felfogás (pl. Kant) a vallást a metafizikával, illetve moralitással azonosítja. A vallási eszméket a metafizika, vagy a morálfilozófia területén kifejtendő gondolatok egyfajta duplikált megjelenési formáiként tekinti. Ebben a kontextusban a filozófia feladata a „természetes” vagyis észelvű vallás fogalmának megtisztítása a ráarakódó irracionális elemektől. (Losonczy, 156. o.)

⁵⁰ Schleiermacher 2000, 31. o.

⁵¹ Boros–Szegedi 2007, 333. o.

A legjelentősebb hatást ezen mű gyakorolta Ottóra, de minden kapcsolódás ellenére is a vallás – számára fontos – *irracionális* megalapozásában más irányt követ. Schleiermacher a vallásra alapvetően *nem* dogmatikus tanítások vagy erkölcsi parancsolatok gyűjteményeként tekint, hanem az istenivel való közvetlen kapcsolat élményeként.⁵² A vallás lényege az, ami közvetlenül az egyén *érzelmeiben* nyilvánul meg és az ember saját véges létéről való *tudatosulásban* gyökerezik. Ez a tudatosulás vezet a transzcendenssel való kapcsolat kereséséhez.⁵³ Ezt a kapcsolatot, a romantikus filozófia felismerései alapján, úgy látja, hogy a világegységgel⁵⁴ szemben állva az embert abszolút *függőség* jellemzi. Ez a függőség, mint lélektani élmény, a vallás alapvető kategóriája, és mivel a tudományok számára értelmezhetetlen, bizonyítja a vallás autonómiáját.⁵⁵ Schleiermacher erre a „függőségérzésre” alapozva akarta meghatározni a vallásos érzés tartalmát, hogy megkülönböztethesse a vallást a metafizikától és az erkölcstől.

Otto kritikáját az váltotta ki, hogy Schleiermacher függőségérzete a vallásos élmény eredetét a személyes kegyességhez és tapasztalathoz kapcsolja,⁵⁶ míg Otto meglátásában a vallási tapasztalatok valóságosak és objektívek is.⁵⁷ További bírálattal illette Schleiermachert azért is, hogy bár minőségi különbséget tesz a vallási (abszolút) és más (relatív) függőségek között, nem differenciál kellőképpen. (DH, 19) A függőség Schleiermacher számára „ön-érzet”, az ember sajátos meghatározottságának érzete, ami a teremtettség érzésének csak a *megtapasztalására* utal, míg Otto megközelítése a teremtettség *érzésére*.⁵⁸ A *megtapasztalás* nem utal a függőség kiváltó okára, így Schleiermacher előfeltevéseiből kiindulva az istenihez

⁵² Schleiermacher 2000, 64. o.

⁵³ Schleiermacher 2000, 25–30. o. A vallásos élmény szubjektív aspektusainak, illetve az etikai dimenzióknak a hangsúlyozása nemcsak Ottót inspirálta, de hozzájárult a liberális teológiai irányzat kialakulásához.

⁵⁴ Eszerint a világ dolgai és jelenségei kapcsolatban állnak mind egymással, mind pedig a világ és a lét abszolút és transzcendens létalapjaként felfogott Istennel. (Pethő 2001, 234. o.). Kant úgy látja, hogy elménk – felépítéséből adódóan – a világot egy szándékosan ható, értelmes legfelső ok alkotásaként jeleníti meg, mely istenség szubjektív. (Boros 2022, 121. o.)

⁵⁵ Otto mégis megközelítésének túlzott tudományossága miatt kritizálta a vallási tapasztalatok és vallásfilozófiai megközelítések terén, Schleiermacher szerint érzelmi és intuitív, Otto szerint viszont érzelmi és spirituális élményeket kell figyelembe venni a vallásos élmények területén. Ez a pszichológiai meghatározás lett a történelmi vallási jelenségek beazonosításának kulcsa. (Gooch 2000, 52. o.) Ugyanakkor Otto a szigorú értelemben vett (pszichológia és vallástörténet nélkül vett) vallásfilozófia segítségével akarta meghatározni a vallás igazságtartalmát. (Gooch 2000, 56. o.)

⁵⁶ Otto szerint Eckhart is cáfolja a vallás függőségérzethez kiinduló definícióját, aki a személy erőteljes numinózus érzéséről számol be. (Sarbacker 2016, 8. o.)

⁵⁷ Ezen a téren Otto kritikát fogalmaz meg James hipotézisével kapcsolatban is. Úgy látja, hogy James ugyan helyesen ismeri fel a numinózus érzékelése és objektivitásának észlelése közötti kapcsolatot, de tévesen az emberi érzékelésnek tulajdonítja az ítéletalkotó képességet. A numinózushoz kapcsolódó érzelmek azonban egy objektív valóság megtapasztalása révén jönnek létre, és nem a vallásos érzelmek vezetnek el egy külső tárgy észleléséhez. (Sarbacker 2016, 4. o.)

⁵⁸ Sarbacker 2016, 5. o.

csak következtetés útján juthatnánk el.⁵⁹ Sőt, Otto szerint Schleiermacher gondolatmenetében úgy próbál a vallás fogalmához eljutni, hogy közben nem tételezi Isten fogalmát.⁶⁰ Schleiermacher számára a függőséget kiváltó objektum jellege csak a függőség erősségét határozza meg, nem pedig a minőségét.⁶¹ Otto ezzel szemben úgy gondolja, hogy a függőség, illetve teremtettség érzése csak szubjektív kísérőeleme valamilyen eredendőbb élménynek, és „csak akkor jelenik meg a teremtményiség érzete a lélekben mint a numinózus kategóriájának visszatükröződése, ha a numinózus kategóriáját egy valóságos vagy képzelt tárgyra alkalmazzuk.” (DH, 20) Ezért Otto a „teremtményérzet” fogalmát használja,⁶² ami a numinózus „tárgy”-érzet visszatükröződése az ön-érzetben. (DH, 18) A teremtményérzet rendkívül mélyről jön, amellyel az ember egész lényé az átélt numinózusra válaszol. Az ember profanitásának, semmi voltának (vö. Gen 18,27) érzését írja le, amikor az élményt kiváltó objektummal szembesül⁶³ „Más szavakkal: az én „abszolút függőségem” érzetének a feltétele az, hogy érezzem az ő „abszolút fölényét (és megközelíthetetlenségét).” (DH, 21) Otto saját vallásértelmezésének ez a „teremtményérzet” és a „realitásérzet” lett az alapja.

Mivel a fentiek szerint Schleiermacher veszélyesen kevés támpontot adott Ottónak arra vonatkozóan, hogy a vallási ítéletek érvényességét megalapozza, Otto más gondolkodók felismeréseiben kereste a vallási ítéletek vallásfilozófiai meghatározásának alapját. Így DeWette nyomán a kritikai filozófián belül is kereste a kantianus és fries-i elvek alkalmazási lehetőségét és a vallásos érzés helyét, a filozófiai alap megteremtésének reményében. DeWette mutatta meg ennek a módját a vallási szimbolizmus elméletének segítségével, mely Kant és Fries eszméin alapul. DeWette úgy vélte, hogy Schleiermacher második beszédében az Ahndung nemcsak a természeti, de a történeti valóság által is felkelthető, mégpedig nem logikai úton, hanem képeken és szimbólumokon keresztül.⁶⁴

⁵⁹ Megjegyzendő, hogy Otto gondolatmenete is a „hatás” alapján értelmezi a „kiváltó okot”, anélkül, hogy figyelembe venné, hogy az adott hatásnak többféle oka is lehet. Vagyis a *sensus numinisként* értelmezett hatás mögött logikailag nem feltétlenül áll a numinózus. (Kantzenbach 1978, 164. o.)

⁶⁰ Ezzel egy olyan vallásról beszél, ahol Isten nem előzetesen adott, akinek személyére a vallás irányulhat, hanem Isten a valláson belül alakul ki, és megkérdőjelezi a vallási tradíciók jelentőségét is. (Boros 2022, 67. o.).

⁶¹ Otto szerint a vallásos élményt átélő szubjektum egy sajátos, semmi mással össze nem téveszthető függőségérzést tapasztal meg, amelynek egyik oldala a végtelen *minőségi* különbség érzékelése a szubjektum és a függőség kiváltója között, másik oldala pedig saját teremtményiségének érzése.

⁶² A „teremtményérzet” mint kifejezés csak fogalmi tisztázás, csak analógia. A szóbanforgó valami, tárgy minőségét „csak kerülőúton közelíthetjük meg, vagyis azáltal, hogy magunkba mélyedünk, és rámutatunk annak az érzelmi reakciónak a sajátos hangnemére és tartalmára, amelyet e tárgy megtapasztalása a lélekben kivált, és amelyet önmagunkban kell átélnünk.” (DH, 20)

⁶³ Sarbacher 2016, 4. o.

⁶⁴ A reprodukív képzetet ily módon inspirálva a vallásos élmény történelmi hagyományokon belül intuitív módon, kontempláció útján kommunikálható és továbbadható, a hagyomány speciális nyelvezete ismeretében. A vallásos élmény legközvetlenebb kifejezései az istentiszteletek, vallási költészet, liturgia, zene és a himnuszok. A vallási doktrínák kodifikációja a racionalizálás és formalizálás tendenciájával jellemezhető, amely során az eredetileg szimbolikus vallási érzések világosan megfogalmazott kijelentésekkel helyettesítődnek. Ezek a fogalmi

Söderblom⁶⁵ is inspirálta Ottót, amikor elutasította a hagyományos, istenhitre alapozott vallásfogalmat, és radikálisabb megközelítést alkalmazva, pszichológiai alapokra helyezte azt.⁶⁶ Ugyanakkor mindketten úgy vélték, hogy a vallás az emberi tapasztalat különálló területe, amely tovább már nem redukálható alkotórészekre. A valláspszichológia és a vallástörténet 20. századi eredményei is igazolták, hogy (a tudományos, esztétikai és etikai terület mellett) a transzcendens szubjektivitás területén is létezik egy *a priori* kategória, és csak ennek feltételezése képes érthetővé tenni a vallás történelmi eredetét és fejlődését. Ezért mindketten úgy gondolták, hogy a vallástudománynak szüksége van erre a tapasztalattól független *a priori* elvre, hogy azonosítsa és osztályozza a különféle pszichológiai és történelmi adatokat relatív érvényességük meghatározásához. Ahhoz pedig, hogy normatív igénnyel léphessen fel a vallástudomány, a vallási tapasztalat érvényességét megalapozó *a priori* vallásfilozófiai alapon kellett meghatározni. Otto számára a szent, illetve a numinózus fogalma lett ez az *a priori* elv (egyben a mű alaptétele is), ezt veszem kiindulópontnak értekezésemben.

1.2.2. A vallás *a priori* fogalmai: a szent és a numinózus

A fentiekben áttekintettük, hogy az ottói vallásfogalom irracionális megalapozása pszichológiai megközelítésen alapult, középpontjában a schleiermacheri függőségérzetből kiindulva a teremtményérzet áll, ezzel együtt ezt az érzetet kiváltó objektum realitásérzete is. Továbbá megértettük, hogy Fries módosított kantiánus alapokon nyugvó ismeretelméleti felismerése: a sejtés (*Ahndung*) szolgált alapjául *a szent* mint *a priori* kategória beazonosításához.⁶⁷

Otto Söderblom nyomán fogadta el a szent fogalmát a vallás sajátos kategóriájaként, és különböztette meg annak vallási és erkölcsi értelmét.⁶⁸ Mindketten a szent kategóriájának

és szimbolikus elemek idővel dogmákká alakulnak a hit átadásának céljából. Ezért egy adott történelmi vallási forma megértéséhez meg kell nézni a doktrinális megfogalmazások mögötti alapvető élményt, amelyből azok kialakultak, ezzel együtt speciális pszichológiai ráhangolódás is szükséges a megértéshez. Ebben DeWette elmélete Otto számára (és számunkra is) módszertani útmutatóként szolgál és fontos forrása Otto vallási *a priori* fogalmának, és az analógiák, ideogrammak használatának a *Das Heilige*-ben. (Gooch 2000, 54., 70–71. o.)

⁶⁵ Söderblom, 1915.

⁶⁶ Gooch 2000, 56. o. Otto Söderblommal egyetértésben értelmezhetetlennek tartott mindenféle „általános vallásfogalmat”. A vallás gyűjtőfogalom jellegét Troeltsch és Otto számára is James pszichológiai vizsgálatai világították meg (James 2019, 34. o.), a vallásos jelenségek sokféleségét pedig a vallástörténeti adatok tovább is tágitották.

⁶⁷ Minden vallásnak, amely több akar lenni, mint pusztán a hagyományba és tekintélybe vetett hit, vagyis - miként ezt az összes vallás közül elsősorban a kereszténység teszi - meggyőzésre, személyes, belső meggyőződés kialakítására, tehát igazságának saját, belső elismertetésére törekszik, fel kell tételeznie olyan megismerő princípiumokat, amelyek szerint a vallás igazsága önállóan elismerhető. Ezeknek az elveknek azonban *a priori* elveknek kell lenniük, amelyek nem származhatnak semmiféle tapasztalatból és semmiféle „történelemből”. (DH, 196. o.)

⁶⁸ Gooch 2000, 106–107. o.

megjelenésével kapcsolják össze a vallás kezdetét.⁶⁹ A szent *eredeti* fogalmához közelítő meghatározás érdekében ezért Otto először elhatárolja a szentet a közkeletű, filozófiai és etikai jelentésektől, melyek az istenség racionális, egyértelmű predikátumokkal megragadható oldalát képezik. Ezek olyannyira nem merítik ki a szent eszméjét, hogy kifejezetten csak az irracionálisra vonatkoztatva érvényesek. (DH, 11) Az istenség ezen morális kategóriáktól megfosztott, irracionális lényegét nevezte el Otto „numinózusnak”, ami „benne él minden vallásban, mint azok legbelső lényege, s nélküle a vallások egyáltalán nem létezhetnének” (DH, 16) Otto mind a szentet, mind a numinózust *a priori* kategóriának nevezi. (DH, 136)

A numinózus fogalma Otto vizsgálatának központi eleme. Ezt a fogalmat a „szent” szó jelentésrétegeinek elemzése során különíti el. Rámutat, hogy míg a „szent” fogalmának van egy alapvetően morális jelentéstartalma (*sanctus*) használata, a „szent” teljesebb értelme egy összetettebb, a jóság fogalmát meghaladó jelentéstartalmat hordoz. Otto ezt numinózus érték kategóriaként és tudatállapotként határozza meg: Otto az „elme numinózus állapotát” kívánja felmutatni. A numinózus a vallás szentfogalmának mélyebb dimenziója, amely szigorú értelemben véve fogalmi megközelítéssel hozzáférhetetlen. Nem definiálható (*sui generis*), nem is tanítható, csak ösztönözhető és felkelthető (DH, 17). Hasonlatok, ideogrammak segítségével körülírható, hogy a hallgató eljusson abba a lelkiállapotba, hogy a kategória benne is megmozduljon (DH, 16).⁷⁰ Amennyiben mégis értelmezni akarjuk, a numinózus érzés irányából közeledve azt találjuk, hogy a „teremtettség” *szubjektív* érzése a numinózus *objektív* létezésére utal, ennél többre nem. Amikor pedig a „*mysterium tremendum et fascinans*” felől próbáljuk értelmezni, olyan sajátos, minden más élménytől megkülönböztethető élménytartalommal bír, melynek lényegét Otto a numinózus borzongató és egyszersmind elbűvölő misztériumában ragadja meg.⁷¹

Otto nemcsak a numinózust mint a vallás specifikus szentfogalmának jellemzőjét akarja elkülöníteni, hanem a divinációt⁷² is, mint ami képes ezt a fajta értéket megragadni. Ezért Kant

⁶⁹ A „szentség” predikátuma egy specifikus vallási ítélet nyomán lesz vonatkoztatható egy tárgyra, ezzel megkülönböztető vallási értéket tulajdonítva neki. (Ez a „tárgy” egy filozófiai értelemben vett objektum, azaz lehet élő vagy élettelen, valós vagy fiktív.) Bár a szentségről szóló ítéletek átnyúlhatnak más területekre (pl. elméleti, etikai vagy esztétikai területekre), nem ezekből származnak, és nem megragadhatóak koncepcionálisan. (Gooch 2000, 106–107.) Otto tovább ment, és a szent fogalmát a naturalista, animista vallásmagyarázat meghaladására használta, nem azonosítva azt a vallási érzés manifesztációival (mint pl. mana, tabu). (Pethő 2001, 238. o.)

⁷⁰ Ideogramma: a vallásos élmény sajátos érzelmi tényezőjének értelmező jele. Otto olyan vallási jelentéseket hordozó szimbólumot vagy jelet ért alatta, amely az értelemmel közvetlenül fel nem fogható, irracionális és érzelmi tapasztalatokra utal, amelyek a numinózus tapasztalatokat és a szent jelenlétét közvetítik. (DH, 81)

⁷¹ Ezt az irracionális tudati elemet – Kant nyomán – az elmében adott formális képességeként írja le, amely mélyebb szintet képvisel, mint a tiszta ész, a lélek alapja (*fundus animae*). Ennek a mélyen fekvő adottságnak az aktualizálódásához pedig a tapasztalat ad alkalmat, ami az egyént vallásossá teszi. (Losonczy, 160. o.)

⁷² „...a divináció – azaz valaminek a »jelként« való felismerése - azt jelenti, hogy az ember egy olyan folyamatra bukkan, amely nem »természetes«, vagyis nem magyarázható meg természeti törvényekkel.” (DH, 169–171)

esztétikai ítéletről szóló eredeti diszkusszióját⁷³ kiterjesztve igyekszik azonosítani egy külön kategóriát a vallási ítéletek számára. Ennek érdekében a vallási értelemben vett szent vizsgálata során az isteni ideáját egy racionális és egy irracionális részre bontja.⁷⁴ A racionális rész világosan meghatározható fogalmakkal leírható, az irracionális részt pedig a kantianus értelemben vett belső intuíció, amelyhez nem kapcsolódhat teljesen adekvát fogalom.⁷⁵ Ez az irracionális egy mélyen megélt, minőségileg eltérő tapasztalat, amelyből a későbbi racionális megfogalmazások is eredeztethetők. A vallási gondolkodás racionális tényezői voltaképp az irracionális elemek sémái.⁷⁶

1.2.3. A numinózus elemei

Otto a teremtményérzetből, önmagunk semmiségének érzéséből vezeti le az általa elemzett vallási élmény összetevőit, melyek közül kiemelendő a *tremendum* (rettentő jelleg), a *mysterium* (titokzatos) és a *fascinans* (elbűvölő) tényezője. Ezek közül egyik sem a hétköznapi meg szokott tapasztalatok része.

A *transzcendens realitás* Otto szerint csak az érzékeken keresztül közvetítve jelenik meg, értelmileg nem, nála az irracionális fedí azt, ami az ész számára mélysége, minősége, „mássága” miatt felfoghatatlan. Isten „egészen más”. Otto mégis megkísérli meghatározni a numinózus megjelenésekor észlelt *irracionális* érzések skáláját. A numinózus tapasztalat kifejezőeszközeit (*kifejeződéseit*) két csoportra bontja: az egyik a közvetlen (DH, 83–84), a

⁷³ Kant az „esztétikai” ítélőerőt szembeállítja a „logikai” ítélőerővel, de ez nem jelenti azt, hogy az esztétikai ítéletek csak az ízlésre vonatkoznának. Az esztétikai ítélőerő nem tisztán érthető, hanem „homályos” elvek alapján működik, fogalmi tételekben nem fejthető ki, hanem csak „érezhető”. Utóbbi pedig az értelem, mint a diszkurzív fogalmi gondolkodás és következtetés képessége. (DH, 172) Az esztétikai idea intuitív, a kognitív képességek (képzelet és megértés) kölcsönös harmóniájának szubjektív princípiuma szerint. A logikai idea egy objektív princípium szerinti koncepció, mely racionális. (Kant CJ 1987, 215–342) Kant szerint az esztétikai értékről nem lehet meghatározások és szillogizmusok alapján meggyőződni. „Ezért nincs olyan szabály, amely alapján valakit rá lehetne kényszeríteni arra, hogy elismerje, hogy valami szép. Senki sem tud okokkal vagy elvekkkel rávenni minket arra, hogy egy ruhadarabot, házat vagy virágot szépségnek ítéljünk meg” (CJ 1987, 59/216–17) (Gooch 2000, 108. o.)

⁷⁴ „Az isteni eszméjében azt nevezzük »racionálisnak«, ami átkerül belőle abba, amit felfogóképességünk világosan meg tud ragadni, tehát ami megszokott és definiálható fogalmaink tartományába tartozik. Következésképp állítjuk, hogy a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét szféra veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezzük ezt a területet »az irracionális«-nak.” (DH, 80)

⁷⁵ Gooch 2000, 104–106. o.

⁷⁶ A külsődleges, véletlenszerű vagy pusztán kötődésektől megkülönböztetjük a belső, lényegi összetartozáson alapuló szükségszerű kapcsolatot. Kant szerint a kauzalitás kategóriáját annak időbeli sémájával, vagyis két egymást követő esemény időbeli sorrendjével kapcsoljuk össze, és így ok-okozati viszonyként ismerjük meg. Ez a kapcsolat nem a külsődleges, véletlenszerű hasonlóságon alapul, hanem a lényegi összetartozáson, amely szerint az időbeli egymásutánosság a kauzalitás kategóriájának sémája. Hasonlóan: az irracionális sémája a racionális, mely gazdagabbá, komplexebbé teszi azt. (DH, 66–67. o.)

másik a közvetett (DH, 84–93). A *közvetlen kifejezőeszközök* azok, amelyek (mivel érzések és kedélyállapotok), nem taníthatóak, legfeljebb felkelhetőek (DH, 17). A szavak szintjén szinte ki sem mondhatóak, vagy csak „sajátos érzelmi tartalmak ideogrammái, amely tartalmaknak korábban már meg kellett lenniük bennünk, hogy az ideogramákat megérthessük” (DH, 83).

A *közvetett eszközök* pedig a természetes érzésekkel *analóg* (vagy épp *ellentétes*) érzések lehetnek. Ezek a közvetett eszközök voltaképp a numinózus Otto által felismert kifejeződései, melyek a 1) rettentő félelem (*tremendum*), továbbá a 2) lenyűgöző (*fascinans*) és a 3) bámulatos, rejtélyes misztérium (*mysterium*) eleme. Mindhárom elem egyaránt fontos, még ha hármójuk egymáshoz való viszonyulásáról Otto így is nyilatkozik: „A numinózus minőségi tartalma (melynek a *mysteriosum* adja meg a formáját) egyrészt a »majestas«-szal párosuló *tremendum* elriasztó eleme [...]. Másrészt viszont ez a tartalom nyilvánvalóan sajátosan vonzó, lenyűgöző, *elbűvölő*, és ez a *tremendum elriasztó* tényezőjével sajátos kontrasztharmóniát hoz létre.” (DH, 48) A szent mint „tárgy” maga is a „*tremendum*” és a „*fascinans*” sajátos ambivalenciájával bír (pl. felhő, tűzoszlop, angyal), melyre csak reflektál az istenitől való megrettenés, félelem *érzése*, illetve a hozzá való vonzódás, az iránta való lelkesültség és a lenyűgözöttség *érzése*. Néhány fontos fogalom leírását az alábbi táblázatban foglaltam össze.

ÉRZELEM	Az irracionális fontos eleme, de nem egyenlő azzal. Elsősorban <i>tapasztalat</i> vagy amennyiben érzés, akkor valamiféle érzékszervi vagy belső észlelet, élmény, esetleg spirituális érzés, ill. tapasztalat értelmében. (DH, 137) Érzelmi tényező, ami semmiképpen nem szentimentális érzelem.
NUMINÓZUS	Az <i>értelmezés</i> , illetve az <i>értékelés</i> sajátos kategóriája, és <i>érzelmi hangoltság</i> . <i>Sui generis</i> és <i>a priori</i> kategória. Irracionális, vagyis fogalmakban nem fejthető ki, csak azon „különös érzelmi reakció segítségével jelölhetjük meg, amit az őt átélő lélekben kivált.” (DH, 16; 22)
SENSUS NUMINIS	Egy pre-reflexív, közvetlen vallási érzékelés, amely megelőzi a tudatos gondolkodást és a racionális elemzést, lehetővé téve az ember számára a szent vagy isteni jelenlét intuitív felismerését. Illetve képesség valaminek „szentként” való átélésére. (DH, 148) Sajátos kategória, lélektani élmény, amelyet nem válthat ki semmi más, csakis a numen. (DH, 15)
PARADOXON	A numinózus mírumjellegének egy fokozata, ami úgy látszik, mintha az „ész ellenében” hatna, nem csak „fölötte” állna. (DH, 40) Paradoxonok szükségszerűen az isteni lényegéhez tartoznak, ez különbözteti meg az emberitől (DH, 124)
ELFEDÉS, ENGESZTELÉS	A numinózus érték hiánya vagy visszája; Otto itt tárgyalja a bűn és jóvátétel kérdését. (DH, 73–78)
KONTRASZT- HARMÓNIA	A misztérium saját, kettős pozitív tartalma: egyszerre végtelenül rettenetes és végtelenül csodálatos. (DH, 63)

A *numinózus* elemei, tényezői pedig a következőképpen jellemezhetők:

Elemek	Leírás
MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS	A vallásos élmény egyszerre elrettentő és lenyűgöző titok, amely egy kontrasztharmóniát teremt, ahol az ellenkező érzetek nem különülnek el, hanem dinamikus harmóniát alkotnak. (DH, 63–64) A „minden numinózus élményben jelen lévő karakter csupán a <i>mysterium tremendum</i> ”. ⁷⁷
MYSTERIUM TREMENDUM	<i>Tremendum</i> , melyhez a félelmetes, az ijesztő, sőt a borzasztó kategóriái tartoznak, melyek a közvetlenül ki nem fejezhető „fenséges” (majestas) iránti „respektus” közvetett kifejezőeszközeivé is válhatnak. A numinózus eltávolító eleme, az igazságosság, az erkölcsi akarat és az erkölcsellenesség kizárásának racionális ideái segítségével foglalható sémába. Hébernek van szava erre a tapasztalatra: „ <i>hiqdis</i> ”, (istenfélelem: <i>emát Jahve</i> is), görögül: <i>deima panikón</i> (pánifélelem), A „tremor” csak természetes, profánfélelem. Az „orgé tu theu” (démoni, kísérteties elem) tényezője váltja ki, „ira” szó használata pedig jelzi ezen harag különös, rejtélyes, numinózus voltát. (DH, 27–28) A <i>tremendum/fascinans</i> mint tényező semmiképp nem csupán magyarázza a „ <i>mysteriumot</i> ”, hanem annak szintetikus predikátuma is. (DH, 34)
- <i>Respektus</i> ⁷⁸	Nem tiszteletet (<i>augustum</i>), hanem a „szent borzadály” érzését takarja, az istenség félelmét (<i>emát Jahve</i>). Naiv, kezdetleges érzület, ami „nyers” formájában („irtózat”) nem a numinózus érzést írja le. Ugyanakkor a vallási élmény magasabb szintjein is megjelenhet. A vallásos respektus viszont már numinózus kategória, a „démonival” szemben érzett pánifélelem, ami a „rejtélyes” dolgokkal kapcsolatban jelentkezett először, és lett alapja a démonok és istenek tiszteletének. „Fölkelti az önérzésben a teremtményiség korábban bemutatott érzetét, mely a saját jelentéktelenségünk, saját semmivé válásunk érzete, ha szembetalálkozunk ama borzalmassal és nagyszerűvel, amelyet a „respektus” során megtapasztaltunk” (DH, 27)
Fentiek együtt alkotják az abszolút megközelíthetlenség ideogramját	
- <i>Majestas/ Fenség</i>	Hatalom, erő, fölény, abszolút fölény. Erre vetül a teremtményiség érzése, ami az objektívnak érzett fölény kontrasztja, önmagunk semmi voltának élménye. Akkor is eleven tényező, ha a megközelíthetlenség mozzanata háttérbe kerül. (DH, 29) Nagysága révén közelít felfogóképességünk határaihoz, tartalmaz titokzatosságot, ami egyszerre taszít és vonz, megaláz és fölemel, félelmet és boldogságot vált ki. Gyakran kíséri a <i>tremendum</i> elemét. (DH, 29. 32–33.)
- <i>Tremenda majestas</i>	Fenséges hatalom, a <i>tremendum</i> tényezőjének teljesebb kifejezése (DH, 29)
- <i>Energicum</i>	Rendkívül elevenen érezhető ez az orgéban, és kifejezésre jut az elevenség, a szenvedély, az indulatosság, az akarat, az erő, a mozgás, az izgatottság, a tevékenység és a törekvés ideogramjaiban.” (DH, 32–33). Ez aktiválja az ember lelkét buzgóságra, aszkézisre. (DH, 32)
MYSTERIUM	Ami rejtett, és ami kívül esik a megszokott, a megértett és a meghitt területén, és teljes egészében ellentétben is áll azzal. (DH, 35) Kifejeződése mindaz, ami kevésbé szabályozott, a szándékolatlan, a sejtelmes, a töredékes, az esetleges, épp mindezért jelentőségteljes. (DH, 87–88) Ez az, amit irracionálisnak tekintünk (a <i>tremendum</i> és a <i>fascinans</i> ennek „csak” minőségei).
- <i>Mírurum</i>	Döbbsent csodálkozás, csodás dolog, de megütközés is. (DH, 35) Ez a megnevezés nem egy külön elemet takar, hanem a <i>mysterium</i> azon árnyalata, ami legkevésbé kötődik a <i>tremendum</i> hoz és leginkább a <i>fascinans</i> hoz, és mivel „egészen más”, hétköznapi szavainkkal egyértelműen nem igazán visszaadható. ⁷⁹ (DH, 34–35) Sémája: Isten abszolút voltának racionális eszméje és ennek összes racionális predikátuma (DH, 165)

⁷⁷ Horváth 2017, 57. o.

⁷⁸ A tisztelet egy átfogóbb kategória, de Otto itt tárgyalja.

⁷⁹ Önmagában nemigen találkozunk vele, hanem mindig *mysterium tremendumként* és/vagy *fascinansként*. Egyszerre misztikus és félelmetesen vonzó például a sejtelmes félhomály és tompa fényeknek titokzatos játéka. Ezt a zenében vagy beszédben a halk és diszsonáns hangok érzékeltetik, a sötétség megfelelője pedig a hallgatás. A beszéd is lehet misztikus, amennyiben régies és ünnepélyes. A vizuális területén erősen numinózus hatású

FASCINANS	Elbűvöli az értelmet, magával ragadja és kábulatba ejti. Egy „boldogító tárgy”, melynek lényegét és minőségét legfeljebb csak ideogrammak segítségével lehet jelezni. Vallásos boldogság, még inkább üdvösség. A numenben a <i>fascinans</i> a számomra szubjektív, vagyis üdvözítő értéket jelent. (DH, 73) Kapcsolódó racionális képzetek, fogalmak: a szeretet, a könyörület, a részvét, a segítőkészség, vigasz, bizalom. (DH, 48, 165)
- <i>Augustum/ Bámulatos</i>	Az érzéseinkből fakadó alapjelentés, ami csodálatosat jelent. A numen a <i>mysterium</i> , a <i>fascinans</i> és az <i>augustum</i> momentuma által válik admirandummá. (DH, 34) A numenben az objektív, önmagában véve tiszteletet parancsoló érték. (DH, 71)

Otto számos helyen hangsúlyozza, hogy a fenti érzések teljesen más jellegűek, mint a megszokott természetes érzések, mely utóbbiak csupán analógiákként működnek. Mivel Otto a hasonlatok segítségével csak körülír egy jelenséget, ezért érthetőbb lesz majd számunkra is egy-egy igehely kapcsán tárgyalni részletesebben ezeket a jellemzőket.

A *Das Heilige* kitágítja a racionális-irracionális hétköznapi fogalmait is, Otto nyomdokain mi is tágabban értelmezzük ezeket. A „racionális” fogalma alatt vagyis nemcsak azt fogjuk érteni, hogy *valami* „ész-szerű”, érthető, logikus, fogalmilag kifejezhető, de azt is, ami profán, „természeti”, célszerű, ismerős, otthonos, az adott vonatkoztatási rendszerbe illeszkedő. A HB szövege ugyanakkor legtöbbször nem nevezi néven a nép érzelmi tapasztalatait, ezért nekünk minden rendelkezésre álló információt vizsgálnunk kell. Így a nép megnyilvánulásainak profán-racionális vagy „nemracionális” jellege alapján kell visszakövetkeztetnünk tapasztalataik jellegére. A „nemracionális” megjelölés azt takarja, amikor valaki nem a hétköznapi elvárt módon reagál, viselkedik, gondolkodik. Nemcsak a tapasztalat, hanem az abból fakadó viselkedés jellege is árulkodik ugyanis a numinózus „tárgyról”. Ilyen értelemben beszélünk majd a nép engedelmességének, bizalmának nemracionális jellegéről, zúgolódásának racionalitásáról stb.

Az „irracionális” pedig egy tisztán érzelmi, fogalom nélküli tapasztalat. Kifejezheti, hogy *valami* spontán érzelmi tapasztalat, kimondhatatlan, transzcendens, a természeti ember számára érthetetlen, illogikus, célszerűtlen/öncélú, ismeretlen, idegen, „egészen más”, titokzatos, rejtélyes és elbűvölő. Illetve, hogy *valaki* ilyen módon gondolkodó, megnyilvánuló, cselekvő. Otto megfogalmazásában azt, amikor egy „különös, az ésszerű értelmezés számára *mélysege* miatt megközelíthetetlen eseményről mondjuk: »van benne valami irracionális«”. (DH, 79–80) Még tovább gondolva, a numinózus felsorolt kifejeződéseire tekinthetünk úgy is, hogy azok

eszköz az üresség, különösen a tágas üresség. Tagadás a sötétség és a hallgatás, de ez az üresség is tagadás, amely megszünteti a jelen világ dolgainak térbeli és időbeli dimenzióit, hogy az „egészen más” legyen valóságos. (DH, 90-92)

nemcsak a numinózus *tapasztalat* karakterét adják, hanem azok a numinózus élmény *tárgyának* sajátjai is.⁸⁰ Ezzel az összekapcsolással könnyebb egy tárgy numinózus minőségét jelezni.⁸¹

Végül a „racionalizálás” fogalma alatt valaminek a megmagyarázását, (köz)érthetővé tételét értjük, ami mind a vallás, mind pedig a hétköznapi jelenségek, események kapcsán hasonló mentális, utólagos feldolgozási folyamat. A racionalizálás nem negatív fogalom. Nagyon is szükséges a ráció a téveszmék, a fanatizmus szélsőségeinek kivédésére.⁸² „Csakis ezáltal válik lehetségessé, hogy a »hitet« – mint világos fogalmakba foglalt meggyőződést – megkülönböztessük a pusztá »érezéstől«.” (DH, 11) És fentiekben láthattuk azt is, hogy „némi” tudatosság azért szükséges az érzékelőtől, hogy felismerje az adott „tárgyat”⁸³ mint numinózust, illetve saját magában is egy érzés vagy tapasztalat numinózus jellegét. Az élmény fontos összetevője az érzelem, ami a numinózus „hangoltsága” és tartalma, de a numinózus értelmező és értékelő kategória is egyben (DH, 16). A vallásos érzés nemcsak szubjektív állapot, hanem „objektív”: egy vallási *tárgyra* adott válasz, mely által ismeretet szerezhetünk magáról a tárgyról. Ez a vallási érzés kognitív dimenzióval is rendelkezik, melynek révén egyfajta megismerésnek tekinthető.⁸⁴

Otto a numinózus megjelenésének racionális és irracionális megragadásában tapasztalható különbségét elemezve arra a következtetésre jut, hogy a két felfogás közti különbség nem a *gondolkodási folyamatokban*, vagy *érzelmi tartalomban* rejlik. Vagyis nem abban, hogy a racionális gondolkodás rendszeres kifejtésre törekszik, az irracionális pedig nem. Ehelyett a differencia a vallási életre sajátosan jellemző *értelmezési horizontból* fakad, és a megélt érzelmek sajátos jellegében rejlik.⁸⁵ A vallási *a priori* működésének hatására lesznek egyesek érzékenyek, mások érzéketlenek a vallási valóságra. A vallásos tapasztalat többletélmény: a profán megszentelése. Ez a tapasztalat bizonyosságot jelent a vallásos ember számára, nem csupán erős valószínűséget.⁸⁶

⁸⁰ vö. Horváth 2017, 58. o.

⁸¹ Otto a művészet kapcsán szól így: „A gótika hatása varázslatos, és ez a hatás több a fenségesnél. Másrészt azonban: az ulmi székesegyház tornya tulajdonképpen már nem is »mágikus«, hanem numinózus.” (DH, 90)

⁸² Huskinson Otto és Jung nyomán (utóbbi korrigálva) állapítja meg, hogy a numinózus élménye önmagában nem tud fejlődést vagy változást előidézni a személyiségben, mert bármennyire is lenyűgöző a teofánia, nem kapcsolódik cél hozzá. Csak a Szent komplex megtapasztalása tudja újjáformálni a személyiséget. (Huskinson 2006, 202. o.) Egy irracionális élmény csak akkor dolgozható fel, ha a személy valamilyen értelmezési keretet kap ahhoz a szent, azaz a racionális területéről. Bármily csodás is a numinózus megtapasztalás – mondja Christopher MacKenna –, spirituális értéket csak úgy tud képviselni, ha segíti azt a szimbolikus folyamatot, amely által a numinózusnak akár a pusztító energiáit is meg tudjuk haladni. (MacKenna 2009, 169. o.)

⁸³ A numinózus „tárgy” lehet „személy” is, aki a teremtettség érzetét ébreszti fel a lélekben. (DH, 20)

⁸⁴ Gooch 2000, 113. o.

⁸⁵ Ezáltal lesz a racionális, természeti ember számára ugyanaz a fénylő üstökös csillagászati esemény, a vallásos ember számára pedig isteni jel. (Losonczy, 171. o.)

⁸⁶ Losonczy 171–172. o.

1.2.4. Otto módszertana és alkalmazása: főbb irányelvek

Miután fentieket tisztáztuk, ismerjük meg Otto módszertanát, mivel a numinózus már ismertetett különböző tényezőinek feltárásában ez lesz iránymutató számunkra is az Exodus 12–40 szakasz elemzése során. A mű alapproblémája a megfogalmazhatatlan szavakba öntésének nehézsége volt Otto számára. Nem az irracionális racionalizálása volt a célja, hanem előbbi körülhatárolása, elemeinek rögzítése. Mivel a numinózus irracionális, vagyis fogalmakban nem fejthető ki, csak egy sajátos érzelmi tényező segítségével ragadható meg, amit az őt átélő lélekben kivált (DH, 134), a numinózus tapasztalat feltárása során az első lépés, hogy az adott érzelmi tényezők valamilyen módon jelzésre kerüljenek. Legfőképp analógiák és ideogrammak, érzelmi szimbólumok (DH, 99) segítségével próbálja megérteni és leírni az felismeréseit, a numinózus egyes elemeit. Vagyis *rokon* érzetekkel való *hasonlóságok és ellentétek*, továbbá *jelképes kifejezések* használatával úgy, hogy elsődlegesen a numinózus *tárggyal kapcsolatos* érzelmi meghatározottságot keresi. Ezt csak *másodlagosan* követi a teremtményérzet az ön-érzetben, és ebből lehet következtetni a tapasztalat irracionális jellegére.⁸⁷ (DH, 22) Végül arra törekszik, hogy a lehető legközelebb álló ideogrammatikus megjelölésekkel a lehető legpontosabban rögzítse az irracionális tényezőit, és így tartós „jelekkel” rögzítse a pusztá érzések tünékeny jelenségeit.⁸⁸ Összehasonlító módszertanának eredménye egy mélységes, már-már a valláspszichológia körébe eső megfigyeléssorozat, amelyben kiemelt szerepet kap az egyén viszonya a Szentséggel, főként annak megmutatkozása során.

A nehézség, amivel Ottónak küzdenie kell, hogy miközben mond valamit, ráébred, hogy nem mond semmit, és gyakran csak másvalamit tagadva állít valamit. Fogalomhasználata sem klasszikus jellegű, sőt homályos és következtelen.⁸⁹ Ezzel együtt mégis jelentős és úttörő törekvése, hogy kimondja a kimondhatatlant.

⁸⁷ Például a *tremendum* elemének rögzítése során *először* az erős vallásos érzelmi megrendültség hangulati megnyilvánulásait (heves kitöréseit, vagy a szertartások és kultuszok ünnepélyességét) a *mysterium tremendum* érzetével azonosítja Otto. Majd folytatva a gondolatmenetet megállapítja, hogy mi nem az. Pl. a „tremor” önmagában nem *tremendum*, csak félelem, de felhasználja, hogy segítségével analogikus módon utalhasson valamire, ami hasonló, mégis teljesen más minőség, mint a „természetes” érzés. Ugyanakkor ezeket határozottan megkülönbözteti a „természetes” érzésektől. (DH, 25)

⁸⁸ Feladatának tekinti, hogy egyértelmű és általános érvényű ábrázolást hozzon létre, és „egészséges tant” dolgozzon ki az önkényes, rajongó beszéd „irracionális” leküzdésére. Otto ábrázolása „szilárdan megalapozott és objektív érvényességre törekszik, annak ellenére, hogy adekvát fogalmak helyett csak fogalmi szimbólumai vannak.” (DH, 81)

⁸⁹ DH, 193. o. Metaforái inkább képlékeny fogalmak, terminológiája szándékosan kerül a definíciókat, nem a szó hagyományos értelmében (és még kevésbé a dialektikus gondolkodás logikai rendjébe illeszkedő) vett kategóriák. Fogalomrendszere eleve egy sajátos hermeneutikai szituációba vonja be az olvasót.

Az exegézis során Otto módszerét követve én is először a numinózus által kiváltott érzelmi tényezőket, hangulati megnyilvánulásokat próbálom meg beazonosítani a vizsgált szövegben, és megvizsgálom azok jellegét, hogy következtethesek magára a numinózusra. „A numinózus érzés lényegének földerítését szolgálja, ha arra gondolunk, hogy milyen módon jelenik meg külsőleg, és miképpen adódik tovább és tevődik át egyik kedélyállapotból a másikba.” (DH, 83) A narratíva is az „ösök” (valós vagy fiktív) közvetlen élményeinek „áttevődését” mutatja.⁹⁰ Ennek lehetséges voltát Otto így fogalmazza meg: „a numinózus érzés nem »tanítható«, csak fölkelhető »a lélekben« – de átadható –, „ahogyan érzések és kedélyállapotok egyébként is átadhatók: utánérzéssel, és azáltal, hogy mi is átérezzük azt, ami a másik ember lelkében lezajlik.” (DH, 83) Ezen „áttevődés” során – azt látom a szövegben – az eredeti élmény módosulhat: mást is érezhetünk, mint a „másik ember”. Mégpedig úgy, hogy az emlékek felidézését, az elbeszélés értelmezését bizonyosan befolyásolják saját numinózus élményeink és közösségünk értelmezési keretei. Idővel a numinózus megnyilvánulása „megtelik racionális elemekkel” – de mégis – „a numinózus a maga részében megőrzi az irracionális megfoghatatlanság minden korábbi elemét”. (DH, 158). Akár az „áttevődés” során, akár már a közvetlen élményt megtapasztaló lelkében. Ezen „transzformáció” akkor válik jól érzékelhetővé, amikor a narratíva cselekményében a közvetlen élmények a „természeti” emberre jellemző megnyilvánulásokat mutatják. De a narratíva, a tradíciók elsősorban azért lesznek fontosak számunkra, mert ezek terében közvetíti felénk a szerző a numinózus „tárgy” realitását, amelyhez *képest* következtethetünk a vallási realitásérzet kialakulására, illetve annak elmaradására.

Felmerülhet még itt az a nyilvánvaló kérdés, hogy hogyan alkalmazható egy *közösségre* Otto *személyes* vallásos tapasztalatokra⁹¹ épülő fogalmi rendszere. A legnyilvánvalóbb különbségnek az tűnik, hogy a „közösség” nem képes érzelmeket átélni, csak az egyén, így szükségszerűen egyéni különbségek lehetnek például az érzések minőségében, intenzitásában az adott csoporton belül. Ugyanakkor az egyes egyének hasonló megélései egyrészt összeadódnak, másrészt a közösség is visszahat az egyénre. Megemlíteném azt is, hogy a bibliai elbeszélésekben az „egyén” is gyakran tipizált, idealizált módon ábrázolt alak. És végeredményben Otto sem elszigetelt egyénekről ír, hanem a vallásos megéléseben való közösségről is beszél. Az egyéni megélésekben épp a *közös* tapasztalatokat keresi, és ennek

⁹⁰ „Messze a legjobb eszközök erre” – tudniillik a kedélyállapotok átadására – „a »szent« helyzetek és szemléletes ábrázolásuk.” (DH, 83)

⁹¹ A vallásos tapasztalat számunkra gyűjtőfogalomként fog funkcionálni, azt a sajátos észlelési módot takarja, ami révén bármely észlelet (objektív tárgy-érzet, belső észlelés) vallási jelentéssel bíró tárgyként ragadhatunk meg.

megfelelően beszél vallási közösségekről maga is.⁹² Amennyiben tehát egy összképet szeretnénk vázolni, az esetlegesen eltérő részletek ellenére is a szöveghagyományból elének táruló bibliai alak vagy „nép-kép” épp a tipizálás miatt tud sokat mondani ma is.

Végül a bálványimádás kérdésében látom problémásnak Otto és a Szentírás gyökeresen eltérő megközelítésének összeegyeztetését. Bálványok vizsgálata két szakasz kapcsán merülhet fel. Először attitűdként, hajlamként jelenik meg, meglehetősen közvetett módon, amikor a zúgolódás-motívumban a nép visszavágyódik Egyiptomba, vagy amikor megkérdőjelezi Isten gondviselését. Konkrét gyakorlatként pedig az aranyborjú imádásának paradigmájában (ami természetesen egyúttal a nép hajlamát is tükrözi). Mindkét esetben vizsgálhatók a primer élmények, a nép megnyilvánulásaiból következtethetünk a numinózus valamely elemének tapasztalatára vagy annak hiányára. Ugyanakkor vizsgálni fogom az aranyborjút és a frigyládát is, mint numinózus minőséget hordozó *tárgyakat*, különösen a *mysterium* elemének szempontjából. Ezen túl viszont nem fogok vizsgálni, mert az idegen istenek tisztelete önmagában is túl komplex kérdéskör, ezért Otto megközelítésével való összevetése elvinné disszertációm fókuszát Isten és Izrael kapcsolatának kutatásáról.

Hasonló távolságtartással fogom kezelni a vallások fejlődésének gondolatát, ami a *Das Heilige* vallástörténeti megközelítésében domináns elem.⁹³ *Vallásfenomenológiailag* ugyan valóban tekinthetnénk az Exodus könyve 12–40 rövid szakaszát egy fejlődési folyamatnak, amikor is a *tremendum* élményétől (Ex 19–20) eljutunk a *fascinans* megtapasztalásáig (Ex 34. 40). Az exodus *narratíva* viszont inkább hullámmutat, mint fejlődést. *Nyelvi síkon* sem tükröz a szöveg fejlődésre utaló elemeket. Továbbá *teológiailag* nagyon is releváns az Istennel való találkozás *traumájáról* beszélni, ahogyan azt Walter Brueggeman: *Hit a zsoltárok könyvében* c. művében bemutatja.⁹⁴ Illetve ugyanő „mégis reménységnek” (Radical Hope)

⁹² Például így ír: „Jelen van már mind az összeszedett és elmélyült egyéni áhítat és a szenthez való egyéni lelki felemelkedés »ünnepélyességének« pillanataiban is, mind pedig a komolyan gyakorolt és elmélyült közösségi szertartásban is” (DH, 53. o.) James is bizonyos értelemben a vallás személyes ágát tekinti az intézményes vallásgyakorlatnak alapjának, hiszen az egyházak alapítóinak Istennel való személyes kapcsolata hozta létre azokat. (James 2019, 36. o.)

⁹³ Vallástörténeti szempontból az ősi, naiv népek vallásos mozzanataiban a numinózus első rezdüléseit a természeti tárgyak, események vagy lényegiségek váltják ki (DH, 144), és az érzést rögtön magukhoz is kapcsolják. A természetistenségek hamis megfelelői a numinózus érzés hatására később átalakulnak, szellemibbé válnak. A fordulópontot az jelenti, amikor megjelenik a „szellem”, a „démoni” ideája, és a vele szemben érzett „respektus”, mivel ezzel a numinózus *locusa* egy másik világba kerül át. Itt a mitológia szerint a numinózus entitások lakoznak, így a vallási *a priori* sem már csak külső hatás eredménye. A „démonhit” idővel az „istenektől való félelem” és az istenfélelem fokozatára emelkedik. Majd a mitikus-vallási kifejezések egyre elvontabb filozófiai kategóriákká alakulnak. Ezt a fejlődést a numinózus hajtóereje vezérli, de kontrasztharmóniáról csak akkortól beszélhetünk, ha a vallástörténet meghaladja a „démonival szemben érzett respektus” szintjét (DH, 48). Az evolúció az irracionális területén kezdődik, de vele majdnem egyidejűleg végbemegy a numinózus racionalizálása és erkölcsivé tétele (DH, 15–18. fejezetek; Gooch 2000, 126–127. o.)

⁹⁴ Brueggemann 2008, 26. o.

nevezte azt a lélektani mozzanatot az ószövetségről írt teológiájában, amikor a nép még akkor is Istenben bíz és hozzá fordul, amikor kegyelmére a „józan ész” szerint semmi esély.⁹⁵ Minderre tekintettel, illetve a fókusz megtartása végett is, nem fogom vizsgálni a *vallásfejlődés* kérdését az exegézis során, bár Otto vallási *élményre* vonatkozó megállapításait átveszem, és használni fogom a kutatás során, hogy a fenomenológia egységét megőrizsem.

1.3. *Otto módszertanának alkalmazása: kérdések és fogalmi tisztázások*

A *Das Heilige* adaptációja során három kérdés körvonalazódik. Az első azt veti fel, hogyan kezeljük, hogy a spontán, primer élményekhez egy narratíva emlékein, értelmezésein keresztül férhetünk hozzá. A második kérdés ezen primer élmények minőségére vonatkozik, ugyanis sokuk nem tükrözi a numinózus érzés tapasztalatát. Végül kérdés, hogy mit is beszél el a narratíva a nép megéléseinek tükrében: egy trauma feldolgozását vagy a vallási élmény fejlődését egy teljesebb numinózus élmény irányába?

1.3.1. A numinózus tapasztalat síkjai a narratíva cselekményében

Otto célja a vallásos tudat kutatásában a spontán, *közvetlen* tapasztalatok megragadása, de (velünk ellentétben) Otto nem foglalkozik azzal, hogy amikor ószövetségi textusokat vizsgál, akkor ő maga sem fér hozzá a tényleges, „eredeti” élményhez, *legfeljebb* csak annak narratívájához. A narratíva továbbá gyakran nem is nevezi meg a nép érzéseit, hanem megnyilvánulásaikból kell következtetnünk a numinózus megtapasztalására, vagy épp hiányára. Könnyebbség, hogy Otto maga is mint „külső szemlélő” írja le az egyik vagy másik elemre utaló megnyilvánulásokat, és maga is hozzáférhetőnek tekinti a vallási élményt az Ószövetség vonatkozásában is (ld.: DH, 12. fejezet). Ezzel együtt az exodus narratívában nekünk magunknak kell körülhatárolnunk a tapasztalatok síkjait. Az exegézis során a narratíva népének *közvetlenként* ábrázolt élményeit (szomjúság, éhség) fedezhetjük fel, és a tágabb értelemben vett nép⁹⁶ közösségi hagyományanyagban letisztult *közvetett* tapasztalatait. Ezeket utólagos értékelésükben (zúgolódó, keménynyakú) ismerhetjük fel, illetve ezek redakcióját (a nép „keménynyakúságának” tulajdonított következmények) különíthetjük el.

⁹⁵ Brueggemann 2005, 520. o.

⁹⁶ Ez alatt az eredeti élményt szóbeli hagyománnyá formáló, és az ilyen hagyományanyagokat akár távolabbi időpontban felhasználó „népet” nevezzük, aminek nincsenek is határozott kontúrjai.

A *primer síkon* „közvetlen”, „eredeti” élményként fogjuk tekinteni azokat az igeszakaszokat, ahol a numinózus megjelenése által kiváltott élményben és az általa kiváltott megnyilvánulásban a spontán érzelmi tényezők dominálnak. Ezeket *nemracionális megnyilvánulásnak* is fogjuk nevezni ezeket, kiemelve, hogy a „nemracionális” nem érzés, a közvetlen megismerés nem intuitív, csak a *közvetett* megismerés vagy reflexió révén válik tudatossá a *közvetlen* megismerés tartalma.⁹⁷ A numinózus élményeket, melyek valós vagy fiktív, de mindenképp tipizált eseményeket elbeszélő versekben, igeszakaszokban jelennek meg a narratívában, vélhetően főként ezen a síkon tudjuk Otto elmélete alapján vizsgálni.

A *szekunder síkot* közvetett, numinózushoz kötött tapasztalatok alkotják, melyek *legalább részben* bizonyára „áttevődések” (ld. 1.3. fejezet). Ezen a síkon a primer élmények „bemutatásával”, felidézésével egyidőben azok értelmezése („megmagyarázása”), illetve (át)értékelése folyik. Közvetett élménynek fogjuk tekinteni a Szentírás példájából (Ex 12,24–28) kiindulva azt az élményt, amely egy korábban, illetve valaki mással megélt történet felidézésével, közvetítésével, elbeszélésével születik meg bennünk, feltéve, hogy valakiben eleve ott van az az érzelmi hangoltság, nyitottság, amiről Otto beszélt. (DH 128; 185)⁹⁸ A kérdést, hogy hogyan lehet egy közvetett élmény numinózus tapasztalat, Otto az „áttevődés” mozzanatának segítségével magyarázza meg, amiről az 1.3. fejezetben beszéltünk. James pedig arra mutat rá, hogy a vallásban tisztelt istenség gyakran eleve csak gondolatban érhető el a hívek számára. Így a hívők attitűdje *többnyire nem közvetlen* személyes tapasztalaton alapul, hanem az isteni személyébe vetett hit határozza meg, és ez a hit adja az adott vallás erejét.⁹⁹

Abból indulunk ki, hogy mind a primer, mind pedig a szekunder síknak a majd a 2.1 fejezetben részletezett tradíciók adnak helyt. A szekunder sík teszi érzékelhetővé a „találkozás élményét”: a numinózust *objektív valóságként* felmutatva. Ez különösen fontos a primer síkon megjelenő spontán *reakciók* jellegének eldöntése szempontjából. Amennyiben ugyanis numinózus tapasztalatra mutatnak *mégis* a kifejezések, Otto analógiáit, ideogrammaikat felhasználva kísérlem meg beazonosítani az adott numinózus elemet. Amennyiben pedig nem, csak a szekunder sík tradícióiból, emlékeiből tudunk visszakövetkeztetni a numinózus

⁹⁷ Gooch 2000, 60. o.

⁹⁸ Egy kedélyállapot „áttevődését” egy esemény (ünnepe, rituálé, egy zenemű hallgatása), egy tárgy (egy különleges formájú kő), ideogrammaik és nyelvi jelek, sőt véleményem szerint az Exodus történetében fontos szereppel bíró isteni törvények és rendelkezések is ki tudják váltani. (Ez utóbbit látszik alátámasztani a 119. zsoltár rajongása.) Otto a „nyers” elemének bemutatása során arra bízta, hogy *egységében*, az egységes egész felől nézzük a vallásos tapasztalat fejlődésének „állomásait” azért, hogy ne keverjük tévesen össze azokat a „természetes” érzésekkel. (DH, 156–157) Az exegetikai munka azonban egyrészt analitikus, másrészt Otto kissé elnagyoltan tárja elénk a vallási tapasztalat evolúcióját, ami mégiscsak érthetőbbé válhat az egyes szintek történéseinek vizsgálatával.

⁹⁹ James 2019, 54. o.

objektum megjelenésére, és a „bevonódás” hiányára a primer síkon, amely így már a nép reakciójának „természetes”, profán jellegét mutatja.

A harmadik síkon (*narratíva/redakció síkján*) a hagyományok lejegyzése, szerkesztése, illetve kiegészítése során minden bizonnyal további értelmezés is zajlik, melyben legalább részben az akkor fennálló körülmények (fogság, illetve hazatérés) reflexiói is megjelennek, és fokozott tudatosság, racionalizálás jellemzi. Ezen a síkon időben is nagyon eltávolodunk a primer élményektől, amikor is nem egyes élmények, hanem komplex hagyományanyagok redakciója és ezzel egyidőben teológiai értelmezése történik, hogy Isten és a nép kapcsolatának alakulása történelembe ágyazottan jelenhessen meg. Azaz a három sík összeér, áthatják egymást és határaik bizonytalanok. Például numinózus szempontból nincs jelentős különbség a két utóbbi sík között: azokban egyaránt az emlékezés, az értelmezés és az értékelés kritikai mozzanata jelenik meg. Azonban az időbeli távolság, és eltérő fókusz miatt a narratív síkot – amennyire lehet – külön kezelem, az 1.3.4 fejezetben ismerttetettek szerint.¹⁰⁰

1.3.2. A tapasztalatok jellege

A következő probléma, hogy Otto nem foglalkozik a negatív emberi tapasztalatokkal. Amennyiben az Exodus 12–40 narratívában elbeszélte történetet az érzelmi tényezők, hangulati elemek felől közelítjük meg, a primer síkon azt tapasztaljuk, hogy vannak szakaszok, amelyek a nép félelmét, rettegését tükrözik, vannak olyanok is, amelyek a nép engedelmisségét, örömet és csodálatát, de olyanok is, amelyek a nép haragját zúgolódását, elfordulását, illetve bűnbánatát mutatják.¹⁰¹ A *Das Heilige* csak a numinózus érzés hiányát említi, a „természeti” (profán)

¹⁰⁰ Szükséges megjegyezni, hogy noha a narratívában a narrátor *személyes numinózus* érzése is megjelenik (sőt, meghatározó, hiszen vélhetően ez (is) befolyásolja, hogyan választja ki és rendezi a hagyományanyagokat, hogy azt maga is igaznak érezhesse a saját helyzetére), mi most a primer élményként bemutatott történésekre, tapasztalatokra fogunk koncentrálni. Egyrészt mert a szöveg is végső formájában ezt állítja előtérbe. Másrészt, mert ezt vélhetően azért teszi, hogy mondanóját valamely szereplő személyéhez kapcsolva háttérben maradjon, végül pedig a redaktor személyes tapasztalataira természetesen eleve visszahat az általa ismert és felhasznált hagyományanyag. Néhány gondolat erejéig azonban visszatérünk ehhez a szemponthoz, az 5.5. alfejezetben.

¹⁰¹ A „zúgolódás” azonban egyáltalán nem jelenik meg a műben, a „harag” kifejezése pedig mindig csak Istennel kapcsolatban, amelyek az Exodus 12–40 szövegeiben azonban gyakran előfordulnak a nép „természeti” (profán) reakcióiként az istenség megjelenésére. Ugyan vannak fogódzóink, amik egy adott félelmi reakció esetében a „természeti” félelemre, illetve a numinózus jelenlétére utalnak, de egzakt fogalmaink, kritériumaink nincsenek. A *tremendum* például egészen más, mintha egyszerűen félne az ember. Ennek a „félelemnek” szakrális jellege van, és egyfajta „kísérteties” jelleggel bír.

embert jellemezve, aki értetlen,¹⁰² „érzéktelen”,¹⁰³ elutasító, (DH, 74) a profán, világi ismeretek szerint tájékozódik. A profán ember gondolkodásmódja ugyanakkor „semleges”, ugyanúgy preferálja azt, ami otthonos, ismerős, fogalmilag megragadható, ahogy Otto a vallásos embert jellemezte. A tisztánlátás érdekében ezért a következő definíciókat használjuk: amikor egy szövegrészlet azt mutatja, hogy a nép „nincs benne” a numinózus élményben, ezt „*profán/természetes reakciónak*” nevezzük.¹⁰⁴ A hagyomány fejlődésének racionális megfontolásokon alapuló, de numinózushoz kötött reflexív, (át)értékelő fázisát pedig „*reflexív racionalizálásnak*” nevezzük. Fentieket az alábbi táblázat segítségével foglalom össze:

	primer sík	szekunder sík	tercier/harmadik sík
tapasztalat leírása	közvetlen, személyes élmény, és az általa kiváltott spontán/érzelmi megnyilvánulás síkja	tradíciók síkja: közvetett tapasztalatok a szájhagyományokból megismert primer élményekről	narratíva/redakció síkja: még közvetettebb tapasztalat, komplett hagyományanyagokkal találkozás, ill. azok kiegészítése a redaktor saját (élmény)anyagaival
spontán válasz leírása, jellege	<i>irracionális, érzelmi</i> jellegű <i>tapasztalat</i> , a numinózusra mutató nemracionális <i>megnyilvánulások</i>		-
	<i>profán/természetes reakció</i> : csupán racionális jellegzetességeket mutató értetlen, közömbös vagy elutasító <i>reakciók</i>		-
tudati tevékenység,	„érzéki benyomások által csak ösztönzött megismerőképesség” (DH, 136)	élmények felidézése, rögzítése (legyen az valós/fiktív, személyes/kollektív)	rendszerezés, koncepciók kialakítása, rögzítése, átfogó teológiai üzenet kialakítása
		numinózushoz kötött racionalizálás, értelmezés, reflexió, értékelés, redakció	
formája, jellemzése	a pre-reflexív tudat ¹⁰⁵ legfontosabb jellemzője a személytelen spontaneitás	tipizált, sematizált, paradigmatis, (át)értékelő, parainetikus formában irodalmi eszközök (pl. metafora) használata, egyben bátorítás	

¹⁰² „»Ahogy ő érti« – vagyis valójában semmit sem ért. És azért, hogy a megértéshez felkínált kifejezést – vagyis az értelmező fogalmi analógiát, az érzés pusztá ideogramáját – belső tanító nélkül értelmezve szükségképpen összeceréli természetes fogalmakkal és »természetesen« értelmezi. Így az »üdvösség« is felfoghatatlan, unalmas és érdektelen számára, sőt olykor »izlés és természet ellen való«”. (DH, 53) egyre csak távolodik a céltól.

¹⁰³ Az „isteni haragban” érezhetően mindig ott vibrál és ragyog ez az irracionális is, és olyan ijesztő vonást kölcsönöz neki, amit a „természeti ember” nem képes átérezni (DH, 28. o.) James abban látja a lényegi különbséget, hogy míg előbbi számára az élet egy örökös harc, egyedül csak a vallásos embert jellemzi az a lelkiállapot, amikor feloldódik Isten akaratában, amikor a legrettentőbb félelmeket nem pusztán távol tartja, hanem azok mintegy szertefoszlanak a számára. (James 2019, 47–49. o.)

¹⁰⁴ A *reakció* szó használatával szeretném megkülönböztetni azt a tapasztalatot, amikor a numinózus objektum ugyan megjelenik, de az mégsem tükröződik a személy lelkében.

¹⁰⁵ Minden pillanatban önmagát határozza meg a létezés számára anélkül, hogy bármit előzetesen elképzeljenk. (Bene 2009, 32–34. o.) Olyan tapasztalatot takar, amelyet még semmilyen kultikus vagy fogalmi rendszer nem „szennyezett” be.

1.3.3. Traumafeldolgozás vagy numinózus élmény?

Az adaptáció során tapasztalt harmadik nehézséget az jelenti, hogy a narratíva szerint Isten és ember találkozása megtörtént, de a nép tapasztalataiban eleinte rengeteg negatív érzés, feszültség kavargog (Ex 12–34). Ezekből kiindulva az Exodus 12–40 szakaszát én úgy látom, hogy (egy teljesebb numinózus megélését követően) a 15,22 verstől két trauma feldolgozásának folyamatát mutatja be. Az Egyiptomból, vagyis az ismertből, az otthonosból kiszakíttóságát, és az idegen, követelő istenséggel való félelmetes találkozását.

A szöveg elemzése során jól látható, hogy a kutatni kívánt érzelmi tényezők bemutatása a vizsgált narratívában nem esetleges. Egy olyan folyamat tárul elénk, melynek végén Isten lakozást vesz a neki készített sátor-szentélyben. Mivel azonban az idáig vezető út rögsnek bizonyul, a narratíva egy feldolgozási folyamatot is tükröz, amely 1) a megszokottból való kiszakíttóság és a puszta viszontagságai (Ex 15–17), és az ismeretlen, félelmetes istenség próbatételei (Ex 15,25; 16,4; 20,20), elvárásai (Ex 20–23) okozta traumán való 2) „túllételt” célozza. A narratíva tükrében a nép úgy kíván „túllenni”, hogy vissza akar térni a megszokotthoz, az otthonoshoz, végül az ismert bálványaihoz (32,1–6). Ez JHWH haragját váltja ki (32,7–10), ami Mózes 3) elsőre reménytelennek tűnő, illogikus könyörgésre indítja (32,11–13; majd 33,12–16; 34,8). Közbenjárása nem hiábavaló: Isten megenyhül (Ex 32,14), kinyilatkoztatja dicsőséges, feltétlen kegyelmét (Ex 34,6–7), megerősíti szövetségét (34,10–28). Ez egy olyan nyugvópont a nép Istennel közös életében, amikor nem a nép, hanem Isten munkálkodik, és ahol épp ezért Izrael egy *egészen más*fajta „túllételt” tapasztalhat meg: teljesebb numinózus élményt. Ebben az élményben maradva készíti el saját keze munkájával JHWH lakhelyét, aki lakozást is vesz a nép között abban a sátorban (Ex 40), mely a nép adományaiból készül: (Ex 35–38). A kérdésre tehát úgy vélem, az lesz a válasz, hogy a narratíva Isten és népe konfliktusos kapcsolatának formálódását mutatja be, melynek „csak” részei az egyes élmények. A narratíva a 34. fejezettől tükrözi – Otto terminusával – a numinózus tapasztalatának „fejlettebb” megnyilvánulásait, az ezt megelőző igeszakaszok legfeljebb az „irtózás” „nyers” elemének megtapasztalását mutatják.

1.3.4. Jelen exegézis sajátos körülményei

Ahogy a kérdésfelvetésnél jeleztük, az exegézis során nyilvánvalóvá vált, hogy szükségünk lesz egy olyan *átfogó* keretre és kritériumrendszerre, ami a narratíva síkján nemcsak a numinózus

elemeit tudja integrálni, de azokat az „eseteket” is, amikor a nép „nincs benne” a numinózus érzésben. Emellett jelezni is képes a nép istenkapcsolatának aktuális fázisát. Erre a kettős feladatra – egy fontos módosítással – Vattamány megközelítését találtam legmegfelelőbbnek, az alábbiak szerint.

Ahogy az 1.3.1. fejezetben már említettük, a narratíva síkján elsősorban a hagyományanyagok redakciója, kiegészítése történik, hogy a nép istenkapcsolatának alakulása Izrael történelmébe ágyazottan jelenhessen meg. Ezt a kapcsolatot pedig úgy látjuk, mint ami alapvetően a fent vázolt három fázis: a megütközés/megbotránkozás, a túllétele és az illogikus remény mozzanatának valamelyikében tart. Vattamány *ószövetségi példák* alapján azonosította be és írta le ezeket a fázisokat, illetve a folyamatot a numinózus tapasztalat szerves részeként.¹⁰⁶ Ami rám inspirációként hatott, hogy doktori értekezésében Vattamány is hozzám hasonló feladatra vállalkozott: kapcsolatot teremtett *primer vallási élmények* és ezek narratíváinak felépítése között.¹⁰⁷ Fontos volt számomra a hasonló téma mellett az is, hogy egy kortárs magyar kutató gondolataival egy más tudományterületen is demonstráljam Otto vallásfenomenológiájának aktualitását. Vattamány a *Das Heilige* fogalomrendszerét hermeneutikai eszközként használta, hogy a kiválasztott irodalmi szövegekben beazonosíthassa a numinózus tapasztalatokat. Az egyes élményekből összeálló folyamat jellegzetességeit pedig három metaforába sűrítette össze, melyek a „Bábel-élmény”, a „túllétele” és az „illogikus reménység” kategóriái lettek. Ezen fogalmak egyike *sem* utal vallási élményre, hanem *általános* emberi tapasztalatok másfajta lelki tényezői.

De mit is takar pontosan ez a Bábel-élmény Vattamány értelmezésében? A Bábel-történetet a Genézis 11,1–9 szakaszban olvashatjuk.¹⁰⁸ Ha elvonatkoztatunk ettől a konkrét történettől, az egzisztenciális bizonytalanságot mutató határpozícióban a tapasztalat lényege az Istenben megrendült bizalom, szélsőségesebb esetben Isten (jelen)létének megkérdőjelezése, de legalábbis a róla alkotott kép bábeli zűrzavarrá válása a lélektani élmény vonzataként.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Vattamány azon megállapítása, hogy létezhet nem bibliai asszociációs bázis is, hogy az egyén az irracionális megtapasztalását a saját kulturális, szakrális és egyéb hagyományokból összeálló metaforahálózataival is kifejezheti. (Vattamány 1999, 7. o.), összecseng Otto saját, más vallások területén folytatott kutatásainak eredményével.

¹⁰⁷ Vattamány: *A túl(-)élő reménység: vázlat a sensus numinis retorikájáról*. Doktori értekezés, Debrecen, 2009. Ahhoz, hogy ezt a sajátos kódrendszert, beszédmódot elemezhesse, először feltárja a numinózus megtapasztalás kifejezésének eredeti, *bibliai* jellegzetességeit, Jób könyve, a 73. zsoltár és Hóseás könyvének egy része alapján.

¹⁰⁸ Eszerint az emberiség összefog, hogy az istenséget saját erőből elérve hírnevet szerezzen magának. Feltehetőleg egy már létező és ismert mitológiai hagyományt alakít át a szerző, hogy egy ironikus képpel (Isten leereszkedik, hogy lássa, miben is mesterkednek minden erejükkel az emberek) bemutassa az emberi törekvés hiábavalóságát. Teológiai üzenete pedig az, hogy az ember nem juthat el Istenhez, csak az Isten érheti el az embert, feltéve, hogy úgy dönt.

¹⁰⁹ Vattamány 1999, 100–101. o. A megütközést Otto is a numinózus folyamat részének tekinti, amikor is valami szörnyű történik – főleg, ha az egészen váratlan és „más” (DH, 59–60)

Ekkor az elbeszélésbe foglalt élmény váratlansága és érthetlensége olyan mértékű döbbenetet vált ki az elbeszélőből (a traumát megtapasztaló személyből vagy csoportból), amely alapvetően veszélyezteti a személy vagy csoport integritását. A bábeli megütközésen „túl kell lenni”, hogy az élet folytatódni tudjon. Ez a „túllétel” teszi lehetővé egyáltalán a történetek elbeszélését.¹¹⁰ Ekkor a narrátor Isten lényéről az addigi racionális képbe beilleszthető elképzeléseket nyújt a közösség számára.

Végül az irreális és illogikus reménység *alapvető* szerepet játszik a Bábel-élmény és a túllétel közötti kapcsolat megjelenítésében: az elvettetés a visszafogadás és helyreállítás tükrében beszélhető el. Ez a reménység egy velünk született emberi irányultság és lélektani motívum, ami illogikus, mivel nem illeszkedik a reménytelenség logikai-nyelvezeti rendszerébe. Az istenség jóindulatába vetett reménység nemcsak a túllétel, hanem a túlélés lélektani előfeltétele is, ahogy az Exodus könyvében is látható.¹¹¹

Fontos, hogy a spontán és közvetett tapasztalatokat nem Vattamány, hanem a *Das Heilige* alapján fogom vizsgálni a primer és a szekunder síkon. Vattamány kategóriáit pedig csak a harmadik síkon fogom kiaknázni, *strukturális* szervezőelemeként, és a *szöveg elemzéséhez* is hasznos értelmezési támpontként. Eközben egy *lényegi módosítással* fogok élni: mind a numinózus élményből fakadó megnyilvánulásokat, mind pedig az esetleges *természetes/profán reakciókat* is az adott fázis részeként tekintem, hogy a nép többféle megnyilvánulását együtt tudjam kezelni. Kutatásom kezdetén szükséges, hogy ne korlátozzam le előzetesen az értelmezési lehetőségeket, melyek közül a legmegfelelőbb csak az exegézis végére érvel tisztul majd le.

A gyakorlatban tehát a Bábel-élmény egy határpozícióban megnyilvánuló *minden* „negatív” primer élményt magába foglal: az ottói értelemben vett megütközést, valamint a vallási és a „természetes”, profán jellegű félelem megtapasztalását. (Ex 12–20). A túllétel pedig a profán gondolkodás talaján álló megoldási törekvéseket (Ex 15–17) és a *teljesebb* numinózus élményeket (Ex 32–40). Az illogikus remény mozzanatához nem találok Otto fogalmai között igazán kapcsolódó gondolatot, mely szerint a legmélyebb ponton támadt fel az épp ezért illogikus remény (Ex 32). Talán azért, mert ez a remény egy alapvető, „magunkkal hozott” emberi irányultság (vagyis lélektani motívum) és *retorikai* fordulat¹¹² (vagyis nem numinózus kategória), de megerősödésében

¹¹⁰ Ennek megtörténetére „azonban csak a Bábel-élményre való utalásokból, valamint a túllétel nyomon követhető módjából következtethetünk. Valami érthetlennről, zavarba ejtőről, titokzatosról van szó, amelyet csakis az Isten-jelenlét racionális fogalmakkal már bensőségessé tett, a személyiség számára pedig támasztékként használható vigasztaló közelsége (annak tudata) old fel. Így maga az egész folyamat is bemutathatóvá és leírhatóvá válik az adott viszonyítási rendszer szerves részeként – azaz mintha megértett vagy érthető eseményről lenne szó.” (Vattamány 1999, 101. o.)

¹¹¹ Vattamány 1999, 102–103. o.

¹¹² Vattamány 1999, 104. o. A *Das Heilige*ben szinte meg sem említi Otto a „reményt”, a szó inkább reménytelenségként, más vallások elemeként, illetve Jézussal kapcsolatban jelenik meg, aki „az üdvösséget mint reményt és tényleges birtoklást” ad nekünk (DH, 109. o.)

(Ex 33–34) és beteljesedésében (Ex 40), a 34. fejezettől már a *mysterium fascinans* elemének hangsúlyára lehet gyanakodni a nép tapasztalataiban.

Összefoglalva: Otto fogalmai, elméletének elemei fogják adni az elemzés *kritériumait*, Vattamány struktúrája pedig az elemzés tágasabb *kereteit*, a *narratíva ívének* megragadásában hasznos szempontokat.¹¹³ Mindez a következő, egyszerű táblázatban tekinthető át:

exegézis	egyedi „események”	hagyományanyagok	narratíva
numinózus tapasztalat	primer sík	szekunder sík	tercier/harmadik sík
kutatás tárgya	a nép spontán tapasztalatai, ill. ezek numinózushoz kötött racionalizálása (<i>Das Heilige</i> adaptációjával)		narratíva felépítése (támpontok: „Bábel-élmény” – „túllételem” – „illogikus reménység”)

Itt szeretném jelzni, hogy a táblázathoz képest az exegézis fordított sorrendet követ: a kanonikus elrendezés szerinti *narratíva* vizsgálata során jutunk el az *egyedi* eseményekig.

1.4. A kutatás felépítése

A kutatás során először tehát áttekintjük a vizsgálandó textus szövegforrásait, illetve körbejárjuk a szentség fogalmát: megismerjük a papság és a nép elképzeléseit. Amikor pedig útrakelünk Izraellel a 3. fejezetben, megismerkedünk az elindulás csodálatos és félelmetes körülményeivel. JHWH hatalmát demonstráló csodák végül felébresztik a nép istenfélelmét az egyiptomi hadsereg pusztulását látva, és saját szabadulásuk ténylegességéről meggyőződve. Ezt a szakaszt (Ex 12–14) egy numinózus elemeket is tartalmazó himnusz zárja (Ex 15), melynek emelkedettsége azonban hamar elvész a pusztaság viszonyosságai (Ex 15–17) között. A nép primer *reakciói* ugyanis a természeti ember profán, racionális gondolkodását tükrözik, melyeket a szekunder síkon a redaktor az isteni próbatételre adott panaszként, zúgolódásként interpretál. A 4–7. fejezetekben a történeti-kritikai szempontú exegézis részeként kutatom a nép megnyilvánulásaiban a numinózus megtapasztalásának jeleit. Mindezt a Sínai-hegyi teofánia, az azt követő bálványimádás, végül a szövetség helyreállítása kapcsán, egészen az Exodus könyvének végéig értékelve Isten és a nép (numinózus) kapcsolatát. Az elemzés eredményeiből most csak annyit emelnék ki, hogy a pusztai megnyilvánulásokhoz hasonlóan, legfeljebb csak a numinózus érzés első szikrája villan fel a Sínai-hegy lábánál. A nép istenismeretében a

¹¹³ Vattamány 1999, 97. o.

megismételt szövetségkötés kontextusában érzékelhető egy fordulat: a *mysterium tremendum et fascinans* kettősségének tapasztalata. A bálványimádás eseményét feldolgozva Isten közel kerül, és a közösség részévé válik, mely események megélése eredményeképpen egyszerre van jelen isteni és emberi dimenzió a Sínai-hegy lábánál. A folyamat Istentől indul, és végig ő áll a narratíva középpontjában. Az elemzés összefoglalását követően ismertetem az eredményeket, és azok lehetséges alkalmazási területeit.

Mi már nem fogjuk követni, de a történet lekerekítése még folytatódik a Numeri 10. fejezetéig, amikor a rituális lépések végére érve, az első páska megünneplése után indul el az átélt események, főleg a szövetségkötés létrejöttének hatására immár egységesnek tekinthető nép. Ez az egység a tabernákulum (Ex 35–39) elkészítésében mutatkozik meg legfőképp, amiben az egész nép részt vesz. Az Exodus 20–31. és 35–39. fejezekre a primer numinózus tapasztalatok hiánya miatt csak röviden fogunk kitérni. További önkorlátozás szükséges az alkalmazott kétféle (teológiai-transzcendens és fenomenológiai-agens) hermeneutika és oldal integrálása miatt.¹¹⁴ Ezzel a szövegből kirajzolódó szociális folyamatokban megnyilvánuló racionális-irracionális jelleg, vertikális és horizontális dinamika formálódásának megragadása a célom, ezért a szövegkritikai kutatások eredményének bemutatása fontos, most mégis másodlagos szempont lett.

Ami fontosabb számunkra, az a tradíciók fejlődése. Erről a kérdésről elmondható, hogy a fentiekben vázolt, primer síkhoz kapcsolható megnyilvánulások nehezen választhatók el az adott hagyományanyagtól és a keletkezésükkor már megszületett reflexióktól.¹¹⁵ Brevard S. Childs jól látja, hogy amikor szerző felidéz „eseményeket”, egyszerre „beszámol” és interpretál.¹¹⁶ Nem is marad más módszer, mint amit Otto javasolt: a szöveg elemzőjének intuitívan bele kell helyezkednie az elbeszélte eseményekbe, és kontemplatív úton kell feldolgoznia a narratívát.¹¹⁷

Ez nem jelenti azt, hogy ne lenne fontos a szövegek exegezise is: ez egy exegetikai súlypontú disszertáció. Ennek során a szakirodalmak közül a szövegforrások tekintetében David M. Carr

¹¹⁴ P. Szilczl 2009, 67–68. o.

¹¹⁵ Brueggemann nem is bátorít elvlasztásra: teológiai megközelítésünk kettős fókuszú olvasáson (double reading) kell alapuljon. Így a pusztai vándorlás is egyszerre Izrael tényleges történelmi tapasztalata és valós vagy fiktív eseményeket elbeszélő, több forrásból szerkesztett hagyományanyag. Ugyanakkor a „pusztaság” kifejezést a „száműzetés” rejtett nyelvi kódjaként is fel kell ismernünk. (Brueggemann 2005, 75. o.) Olyan értelemben is nehéz lenne az elvlasztás, hogy a szekunder sík – az Exodus 13,1–16; 18; 20–23.24–31. és 36–40. fejezeteket leszámítva – integrált módon kapcsolódik a primer síkhoz, mivel épp azt értékeli.

¹¹⁶ Ugyanakkor úgy számol be, hogy egy valamikori hitehagyás minden, azt követő bálványimádás paradigmája lehessen. (Childs 1974, 565. o.)

¹¹⁷ Otto lehetetlennek tartja, hogy konkrét fogalmi ismertetőjelek, tényezők segítségével döntsük el, hogy kinyilatkoztatással van-e dolgunk, vagy sem. Ez az intuíció és kontempláció útján létrejövő felismerés a vallási tapasztalat alapvető részét képezi („divináció”), amikor is „az objektum láttán a lélek odaadóan kitárulkozik a tiszta benyomás számára.” (DH, 190)

lényegre törő, aktuális konszenzust képviselő felosztását vettem alapul. Carr egy olyan kiegyensúlyozott középutat választ, amelyet követve tud differenciálni is, de nem vész bele az apró részletekbe.¹¹⁸ Ezt az is mutatja, hogy a jahvista (J) és elohista (E) tradíciókat (a szövegekben előforduló istennév: JHWH vagy Elohim aktuális formája után elnevezve),¹¹⁹ egységesen kezeli, és egységesen „laikus” (L) forrásként hivatkozik azokra. Mivel azonban ő nem írt részletes Exodus kommentárt, a szövegelemzés során állandó referenciám az imént említett Childs műve lesz. A „*The book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*” című könyve¹²⁰ egy standard, alapos, nagyon tartalmas és informatív kommentár. Egy egységesebb kép érdekében azt a módszertant választottam, hogy az ő kutatásait tekintem kiindulási pontnak, és egy tágabb körből (főleg Victor P. Hamilton¹²¹, Carol Meyers¹²²) kapcsolok hozzá referenciákat, eltérő vagy épp megerősítő megállapításokat.¹²³

Végül meg kell említenem, hogy a szövegek elemzése során a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliáját (RÚF – 2014) vettem alapul, a héber szöveg esetében pedig a Biblia Hebraica Stuttgartensiát (1967–77), eltérés esetén azt lábjegyzetben jelzem. A héber szavak átírásánál a Kustár-féle átírást használom.

2. A kutatás tárgya: az Exodus könyve

Varga Gyöngyi azzal jellemzi ezt a könyvet, hogy az „egy konkrét történeti emlékezet, amely liturgiai paradigmává transzformálódott. Olyan normatív emlékrítussá vált, amelynek révén az általános és folyamatos emberi tapasztalat a fogságról és szabadulásról, kétségbeesésről és bizalomról személyes formában, egzisztenciális alapélményként válik érzékelhetővé és rendszeresen előhívhatóvá.”¹²⁴ Ennek történéseiben és dialógusaiban próbálja értelmezni Izrael közössége az emberi történelemben ágyazott legalapvetőbb isteni kinyilatkoztatásokat. A kivonulás története abból a szempontból különleges, hogy a narratíva értelmében ez az értelmező közösség még át- illetve kialakulóban van, Isten célja épp a (vallási) kultúraváltás.¹²⁵

¹¹⁸ Carr 2010, 199. o.

¹¹⁹ Wellhausen 1885, 22. o.

¹²⁰ Childs, 1976

¹²¹ Hamilton, 2011

¹²² Meyers, 2005

¹²³ Megjegyzem, hogy Childs még annak az iskolának a tagja, melynek a J, E rétegek és hagyományok fontosak. Felosztását meghagyom, amikor rá hivatkozom vagy idézem őt, de rugalmasabban kezelem ezen kategóriáit.

¹²⁴ Varga 2017, 211. o.

¹²⁵ Brueggemann 2016, 9–38. o., Varga 2017, 212–214. o.

2.1. A túllétele „forrásai”

Ahogy a fejezetcím is érzékelteti, a következőkben már a konkrét kutatási témával, az Exodus könyvével fogunk foglalkozni, és a szövegforrásokat már a spontán élmények és a reflexív túllétele kontextusában kíséreljük meg bemutatni. Ahogy a Bábel-élmény paradigmájában,¹²⁶ itt is azt fogjuk látni, hogy két sík találkozik az Exodus szövegében. Az *egyik* szintén a magát normatívként feltüntető teológiai interpretáció, mely nemcsak megjeleníti, de esetenként akár „kriminalizálja” is a tőle eltérő *másik* síkot: a nép *profán*, racionalizáló törekvéseit a túllétele.

Azt gondolnánk, hogy ez az interpretáció csak a P-hez köthető, míg az L szövegek „elnézőbbben” viszonyulnak a néphez, és kritikusan az áronita, lévita vagy akár mózesi hivatalokhoz (ez utóbbinak vannak is jelei). John G. Gammie meg is említi, hogy a papi szentségfogalom nagymértékben terhelt a papság önközpontúságával, ami átüt a legszebb és legmélyebb etikai mondanivalón is.¹²⁷ Ennek alapján az a benyomásunk lehet, hogy a papi redaktor az, aki előszeretettel hárítja a felelősséget Isten büntetéseiért a többnyire írástudatlan, épp ezért magát megvédeni nem tudó népre. Ha ebből indulunk ki, azt gondolhatnánk, hogy mivel a „papi történetírás az az ágy, amibe belefektette a korábbi tradíciókat a P”,¹²⁸ ezeket úgy rendezte, hogy folyamatosan bírálhassa és hibáztathassa a nem papi hagyományanyagokban megőrzött események „felelőseit”. Látni fogjuk azonban, hogy ez a felosztás nem ennyire evidens, épp ezért egyetértek J. Douglas Levenson véleményével, aki úgy véli, hogy a HB-t nem lehet csupán önző emberek öngazolási törekvésének tekinteni¹²⁹. Úgy vélem továbbá, ebben a kérdésben sem lehet visszavetíteni mai elképzeléseket, mivel nem tudunk visszanyúlni a szövegek keletkezésének idejébe, hogy belelássunk a papi „lobbítványosság” sajátosságaiba, ha egyáltalán volt ilyen.

Tekintsük át hát együtt, hogy melyik szakasz melyik forráshoz kapcsolódik. Sokan ma is használják a J, E forrásmegnevezéseket, azonban a kutatások idővel világossá tették,¹³⁰ hogy az Exodus 15–16. fejezeteitől teljesen reménytelen ezek megkülönböztetése, a szövegekből csak annyit látszik, hogy azok a papi vagy a laikus forráshoz köthetőek-e. Ahogy a kutatási módszerek között is jeleztem (1.3. fejezet) nemcsak, hogy nem vezet eredményre ezen hipotetikus felosztással foglalkozni, de kutatási céljaim szempontjából sem tűnnek lényegesnek.

¹²⁶ vö. Vattamány 1999, 100. o.

¹²⁷ Gammie 2005, 43. o. Leenhardt feltételezése szerint a papság kisajátította magának a szentséget, és magát a szentet is, akit csak ők közelíthettek meg, akinek csak ők tudtak a kedve szerint cselekedni. Nemcsak Izrael és a többi nép között, hanem a népen belül is elkülönítették magukat, és minden lehetséges eszközzel hangsúlyozták feladatuk, kasztjuk exkluzivitását. (Leenhardt, 1929, 228–229. o.)

¹²⁸ Karasszon 2021, 163. o.

¹²⁹ Levenson 1976, 149. o.

¹³⁰ Például Meyers is úgy látja, hogy nincs semmi remény konszenzusra jutni olyan kérdésekben, hogy mikor és hogyan állt össze a Pentateukhosz egységes anyaga, ahol még az az egyes rétegek még beazonosítása is bizonytalan. (Meyers 2005, 16–17. o.)

Anélkül tehát, hogy állást foglalnék a forráskritikai vitákban, Carr aktuális konszenzust képviselő felosztását vettem alapul.

LAIKUS FORRÁS ¹³¹		PAPI FORRÁS ¹³²	
1,8–12. 15–22	egyiptomi szolgaság	1,1–5.7.13–14. 23–25	egyiptomi szolgaság
2,1–22	Mózes születése, gyilkossága és menekülése		
3,1–5,1	Mózes elhívása, Isten felkészíti és visszaküldi Egyiptomba, a fáraó elutasítja kérésüket		
		6,2–7,7	Mózes 2. elhívása, családfák,
		7,8–13	Áron 2. elhívása és csodája
7–11. fejezetek	a 10 csapás elbeszélése	7,19–22; 8,5–7.15–19, 9,8–12; 11,9–10	10 csapás (vér, szúnyogok, fekélyek)
12. fejezet	a 10. csapás, és előtte az óvintézkedések, elindulás, „zsákmányszerzés”	12,1–20, 28.40–51	páska és kovásztalan kenyér elrendelése, számadatok
13–14. fejezetek	rendelkezések (elsősülöttekről, kovásztalan kenyérről); az ÚR vezetése, vörös-tengeri szabadítás	14,1–4.8–10; 15–28.21–23.26.28–29	vörös-tengeri átkelés
15. fejezet	Mózes és Mirjám éneke, zúgolódás Maránál	15,22.27	elindulás
16. fejezet	manna adása	16,1–3, 6–27	manna adása
17–18. fejezetek	Mózes vizet fakaszt a Hóreb sziklájából, Amálék legyőzése, Jetró látogatása, bírák		
19–24. fejezetek	a Sínai-hegynél, tízparancsolat, szövetség könyve, szövetségekötés	19,1–2a 24,15–31	megérkezés Sínaihoz, szövetségekötés
		25–31. fejezetek többsége	A tabernákulum és tartozékai
32–34. fejezetek	szövetség megszegése és helyreállítása	<i>Childs: 32,7–14 (D)</i> <i>25–29 (független h.)</i>	
		35,1–39.43; 40,1–38	A tabernákulum építése

A P forrás anyagait Carr így köti össze: Egyiptomban Jákób utódaiból létrejön Izrael népe (Ex 1,1–7), akiket a fáraó félelmében elnyom (Ex 1,13–14; 2,23–25). Isten ezután elhívja Mózeset és Áront, hogy vezessék ki a népet, melyet megelőznek a csapások, és a Vörös-tenger

¹³¹ Carr 2010, 189. o.

¹³² Carr 2010, 196. o.

kettéválasztása követ (Ex 6,2–7,13). Ezután a Sínai-hegynél zajló események és elhangzó parancsolatok (Ex 25–Num 10) sorakoznak. Majd JHWH Mózesen keresztül épített a néppel egy tabernákulumot, amelyben lakozhat (Ex 24,15–31,17; 35,1–40,33), végül szintén Mózesen keresztül instruálja a népet, hogy az hogyan válhat a szentély körül gyülekező szent közösséggé (Leviticus egész könyve és a Num 1,1–10,10).¹³³ A P alig foglalkozik a nép bűnbeesésének és az Isten lényéből fakadó kegyelem irracionálisának kérdésével. A tabernákulum, és az ahhoz kapcsolódó liturgikus jóvátételi rendszer áll fókuszában, és nem megy bele a nép hibáztatásába. Childs felosztása ettől eltér, de ezzel együtt ő is a P-hez (16,1–3.6–13a.16–26.32–35a v.) sorolja az egyiptomi húsfafazekak felemlítését, mely forrás a nép erőteljes méltatlankodását szintén zúgolódásnak nevezi. A további eltéréseket csak a disszertációm fókuszát jelentő 32–34. fejezetek tárgyalásánál tekintem át részletesebben, a fenti táblázatban jelöltek szerint.

A táblázatból láthatjuk azt is, a fejezet elején feltett kérdésünkre válaszul, hogy az L forrás fogságban élő szerzői-szerkesztői azok, akik főként a népre koncentrálnak,¹³⁴ és ők azok is, akik a korábbi generációkat teszik felelőssé a „jelen” problémákért. Noha kedvezőtlen színben mutatják be a papságot is (pl. a léviták csak az engedetlen nép megbüntetésére lettek kiválasztva az Ex 32,26–28. versei szerint), de következetesen a népet „kriminalizálják”, aminek hűtlensége, lázongása miatt kerültek ők Babilonba.¹³⁵

Azért jöhetett létre ez a laikus anyag, mert a papságon kívüli politikai és tudományos elit idővel megerősödött a fogságban, és egyre hangosabb lett mind a politikában, mind pedig a vallás területén. Carr leírása szerint¹³⁶ a babiloni fogság korában a kereskedelemmel foglalkozó városi elithez tartozókat számos esetben ókori közel-keleti irodalmi szövegek megismertetése révén képezték.¹³⁷ Először ez a művelt réteg írta le korábbi és új hagyományanyagok

¹³³ A P nem-P felosztásról ld. Karasszon 2021, 169–170. o.

¹³⁴ Carr 2010, 189. o.

¹³⁵ Carr 2010, 194–195. o.

A deuteronomista redakció aknázza ki maximálisan a zúgolódás-tradícióban rejlő parainetikus lehetőségeket (vö. Deut 9,7.22–24), és elrettentő példaként láttatta a pusztaság történéseit. A Deuteronomium 9. fejezetében lázadások szinte szakadatlan sorát listázza, melynek konklúziójaként a 24. versben megállapítja: „*Folyton lázadoztatok az ÚR ellen, amióta csak ismerlek benneteket*”. Továbbá ki is terjesztette ezt a hagyományt az aranyborjú- eset újra-elbeszélésével (Deut 9,8–21), mely Izrael lázadásának paradigmájává vált. A tradíció három másik kései felhasználása Ez 20, Zsolt 106 és Neh 9 (vö. Coats 1999, 100–108. o.). Mindezek a szakaszok a deuteronomista és a papi redaktorok irányvonalát követik a lázadásjelleg minél szélesebb körű hangsúlyozásában. Sőt, a lázadást egy olyan átfogó kategóriává tágítják ki, mely megmagyarázza a babiloni fogság és más tragikus események okát. (Childs 1974, 263. o.)

¹³⁶ Carr 2010, 189–222. o.

¹³⁷ A „tananyag” részét egyiptomi bölcsességirodalmak és szerelmi énekek, illetve mezopotámiai teremtés- és özönvíztörténetek is alkották. Ez a gyakorlat szerepet játszhatott abban a változásban, mely Izrael vezetőinek kollektív emlékezetében következett be. A királyság előtt a törzsi településekben megvolt a maguk szájhagyománya trükköző ősatyákról, kivonulásról vagy kilátástalan helyzetben kivívott győzelmekről. A királyság idején pedig egy olyan irodalmi tradíció jelent meg, amely írott szövegek (király-zsoltárok és egyéb, a királysághoz kapcsolódó történelmi események, bölcs gondolatok, a teremtésről és a vízözönről szóló történetek), felolvasásával és memorizálásával jött létre. Ez az irodalmi korpusz, ami szinte szétbogozhatatlanul magába

felhasználásával, még feltehetőleg a fogság idején, a saját értelmezését a nép egész honfoglalás előtti történelméről, JHWH-hoz való kapcsolódásának hogyanjáról. Ismerve a „vének” vezetői szerepben való megjelenítése (Ex 19,7; 24,1.9), illetve további jellegzetessége, hogy mindegyik építőeleme az ősöknek tett ígéret témája köré épül fel. Ez a narratíva nagyrészt a J eredettörténet (Gen 2,1–4.6; 6,1–8; 7,1–5.10.12; 8,20–22, 9,18–27; valamint a 12–16., 18–22. fejezetek Ábrahámról és a 25–50. fejezetek Jákóbról és Józsefről), régi anyagait átalakítva az exodus történetét is elbeszéli (Ex 1,8–12; 2,1–22; 3,1–5,1; 15–22; 19–24; 32–34), de ehhez tartozik a Szövetség könyve is (Ex 20,22–23,18). Továbbá a tíz csapás szövegének egy történeti szála és a vörös-tengeri csoda is hozzá tartozik. Végül a pusztai vándorlás története (pl. 17. fejezet) és a Sínai-hegyi narratíva is tartalmaz laikus szakaszokat (19–24; 32–34).¹³⁸

Már a fogság során vagy közvetlen utána, nemcsak a zsidó elit, hanem a papi vezetők is megalkották saját eredettörténetüket, szintén korábbi tradíciók felhasználásával.¹³⁹ Jól ismert tény, hogy a szövegben tapasztalható súrlódások és ismétlések a papi és laikus források különbözőségéből erednek. Menahem Haran is említi, hogy bár ez a két tradíció egymástól függetlenül létezett, néhány helyen egy szerkesztő a maihoz hasonló formában egyesítette őket.¹⁴⁰ Későbbi redakciók csak jelentéktelenebb módosításokat hajtottak végre a fogság alatt, illetve után egyesített szövegtesten.¹⁴¹

Meyers gondolataival zárnam le a forráselemzés kérdését, aki kihangsúlyozza, hogy akárki is volt az Exodus szerzője vagy redaktora, a HB egészéhez hasonlóan, nem történelmet akar írni, hanem tanítani. Nem célja megbízható források alapján történetileg korrekt beszámoló készítése hajdanvolt eseményekről és emberekről. Ehelyett Istennek Izraelre vonatkozó terveit és tetteit akarták bemutatni, ahogyan azt vélhetően a Kr. e. 6. században látták.¹⁴²

olvasztotta mind a törzsi, mind pedig az idegen tradíciókat, lehetett az az anyag, amely az egyre növekvő számú írástudó laikus vezető szemeit felnyitotta arra, hogy mi is az, ami „okossá tesz” (Gen 3,6). (Carr 2010, 86. o.)

¹³⁸ Carr 2010, 189–194. o.

¹³⁹ A papi elit zokon vehette, hogy az L forrás nem éppen pozitívan mutatja be Áront (Ex 32,1–6; Num 12) és a lévitákat (Ex 32,25–29). (Carr 2010, 195. o.)

¹⁴⁰ Haran 1981, 321. o.

¹⁴¹ Ezsdrás idejében élt egy zsidó kolónia Elephantine-ben, akik olyan kultikus kérdésekben is leveleztek a jeruzsálemi és samáriai elittel, mint a Páska megünneplése vagy saját helyi templomuk újjáépítése. Az Ezsdrás-féle mózesi Tóráról azonban úgy tűnik, nem tudtak, és csak évek múltával igazodtak a hivatalos vallási gyakorlatokhoz (egyes szórványok pedig kihaltak). A fennmaradt iratok érdekes adalékul szolgálnak a fogság-utáni judaizmustól eltérő, nem-hivatalos vallási és életmódbeli gyakorlatról a perzsa-korban. (Carr 2010, 217. o.)

¹⁴² Meyers 2005, 4–5. o.

2.2. A papi szentségfogalom

Hajlamosak lehetünk a „szent” szó hallatán valami elvont fogalomra gondolni, nem úgy az ókori Izraelben, ahol konkrét helyekhez, emberekhez, állatokhoz, tárgyakhoz és időpontokhoz kapcsolódik. Ugyanakkor mégsem egyszerű definiálni vagy megérteni, mivel Isten természetéhez kapcsolódik, aki *mysterium*. A *kds* gyök szinonimák nélkül jelenik meg a HB lapjain több százszor – legfeljebb a tisztaság fogalmát köthetjük hozzá, ami gyakorlati, papi értelmezés szerint rituális teljességet jelöl. A Szent nagyon pozitív minőség, ami inherens módon vagy bizonyos rituálék végrehajtása által „jön létre”, de mindkét esetben Isten a forrása, és legfőbb megtestesítője (ld. Mózes éneke).¹⁴³

Mielőtt azonban rátérnénk a papi forrás (P) szentségfogalmával való ismerkedésre, Karasszon István¹⁴⁴ nyomán tekintsük át röviden, hogy mit is értünk a papi anyagok alatt. A Papi Irat irodalmilag és teológiaiilag is jelentős *átfogó mű*, mégha a kultuszi törvények jellegzetes archaizáló nyelven történő megfogalmazása miatt nehézkes stílusú is. A fogság után keletkezett, a bizonyos fokú zsidó közösségi autonómia szervezésének ideológiai támogatása céljából, vagyis a perzsa korban. Legjelentősebb irodalmi teljesítménye a Tóra összegyűjtése volt, amely sokkal inkább rengeteg régi, fogság előtti anyagra épülő rendszerezési feladat volt, mint új szövegek alkotása, a végeredmény mégis újszerű, és iránymutató lett a következő századok számára.¹⁴⁵

Bár különböző rétegeket lehet elkülöníteni benne, gondolatilag mégis egységes, egyenetlenségek csupán az irodalmi tevékenységben mutatkoznak meg. A Papi Iraton *belül* megkülönböztetünk papi történetírást és papi törvényt. A papi történetírás a Gen 1–Ex 24 szakaszban található töredezetebb anyag, ami erősen keveredik más hagyományokkal.¹⁴⁶ A papi törvény szövegteste pedig az Ex 25–Lev 27 monoblokkjában található, mely több kisebb „könyvet” foglal magába,¹⁴⁷ mégis egyértelműen egy dokumentum. Az Exodus 32–34. szakasz töri meg jelentősebben. A szövegek részletesebb felosztását a 2.1. fejezetben tárgyaltuk.

A vallásos tudat egyik alapvető élménye az ember saját profanitásának felismerése, mely aligha fordul elő a vallás területén kívül. E kettő megkülönböztetése a P gondolkodás számára különösen fontos, ami a szentség által támasztott elvárásokra válaszul az *elválasztás* és a *tisztaság* kettős koncepcióját alkotta meg: „*Ennek alapján kell különbséget tenni a tisztátalan*

¹⁴³ Meyers 2005, 152. o.

¹⁴⁴ Karasszon 2021, 156–162. o.

¹⁴⁵ Carr 2010, 217. o.

¹⁴⁶ Carr 2010, 199. o.

¹⁴⁷ Karasszon 2021, 156–157. o.

és tiszta között, az ehető állatok és a nem ehető állatok között.” (Lev 11,47) Nemcsak Gammie állapítja meg,¹⁴⁸ hogy ez a különbségtétel égi mintára történik. Ahogy Isten is elválasztotta a teremtés során a világosságot a sötétségtől, a vizeket a szárazföldtől (Gen 1–19), úgy tesz különbséget a papság is „szent és közönséges közt, tisztátalan és tiszta közt” (Lev 10,10). Vagyis a szentség általában elválasztást, speciálisan kultuszi célú elkülönítést jelent: tisztát (*tóhár*) a tisztátalantól (*támé*) vagyis a profántól (*hól*), mely főleg tárgyak esetében releváns.¹⁴⁹ Egy kivétel a szombat ünnepe, mely kiemelkedik a többi rendelkezés közül, mivel azt Isten maga szentelte meg, a teremtés hetedik napján.

Szintén az *elválasztás* jegyében a papi szentségfogalom kiterjed annak meghatározására, hogy mi számít szent tárgynak, helynek, időnek és személynek, és mi tekintendő profánnak. A szentíró már a szövetségkötést megelőző szakaszban tisztázza a szent hely (Ex 3,5) és a szent idő (16,23) fogalmát, és ami még fontosabb: a szent nép kiválasztásának körülményeit (19,6).¹⁵⁰ A legszentebb tárgynak a tabernákulumot tekintették, mint az általuk vezetett kultusz középpontját, elkészültének folyamatát épp az Exodus lapjain mutatja be a papi szerző. A Szent és profán elválasztásának vonatkozásában azonban azt látjuk, hogy a tiszta és tisztátalan ételek megkülönböztetése, és tartózkodás az utóbbiaktól (Lev 15) több figyelmet kap, mint a szentély.

Az erkölcsi és rituális *tisztaság* értelmében ugyanis az erkölcsös élet legfőbb ismérve – úgy tűnik – az étkezési szokások helyes megtartása. A héber étkezési törvényeket két cél hatja át: teológiai, etikai tanítói szándékok. Az elsőhöz kapcsolódik az olyan ételek elutasítása, amely bálványhoz, illetve a bálványimádási gyakorlathoz kapcsolódott. Utóbbi tanítása pedig az, hogy az emberiséget annyira áthatja az erőszak, hogy a zsákmányállatok fogyasztásának elkerülése által bölcs dolog az erőszakmentességre mindennap felhívni a figyelmet.¹⁵¹

A Papi irat egy olyan istenképen alapul, amely JHWH-t mindenhatónak látja, aki előtt feddhetetlenül kell járni (Gen 17,1), teremtő, rendelkezéseket adó, transzcendens és fenséges

¹⁴⁸ Gammie 1989, 9–44. o.;

¹⁴⁹ Karasszon 2021, 162. Az osztályozás ősi, vallási eredetű formái az „egyszerű” társadalmakra jellemzők. Hertz szerint ezek igénylik a dualizmust, ami a káoszról, a differenciálatlanságból való kiemelkedés eszköze. Következésképp az ellentétpárok egy, az egész világot átfogó kozmikus differenciával analógok. A szenttel a tisztát, az erőt, a jót és az életet társítják, a profánnal pedig a tisztátalant, a gyengeséget, a rosszat és a halált. A szent: a fény, a magas, a fennlévő, a Kelet és Dél, az ellentéte pedig a sötétség, a mélység, a nyugati és északi irányok. Ezen felül a szent és profán az egyszerűbb társadalmak tagolására is szolgál, melyek így két csoportra (frátriára) oszlanak. A frátriák tagjai saját csoportjukat „szentként”, míg a másikat „profánként” értelmezik (Hertz 1909, 6–9. o.).

¹⁵⁰ Meyers 2005, 152. o.

Ezzel szemben a bálványimádás gyakorlata a földit nem tekinti kevésbé szentnek, mint a természetfelettit, ami számára egyszerűen csak egy másik formája vagy dimenziója a természetnek, vagyis sem nem transzcendens, sem pedig felsőbbrendű. Egy pogány számára nincs elhatárolás az isteni és a világ között (York 2010, 77. o.)

¹⁵¹ Milgrom 1983, 104–118. o.

Szent, aki integritást, emberséges viselkedést és rituális tisztaságot vár el népétől. Egyebek között Meyers említi, hogy az isteni erő halált hozó aspektusát is ismerték az ókori világban. Isten szentségének közelségét a biztonság és oltalom reményében keresik az emberek, de a P sem tartotta biztonságosnak, hogy túl közel menjenek a kozmikus szentség középpontjához JHWH hatalmas ereje és az emberek morális és fizikai defektusai miatt.¹⁵² Többek között erre való tekintettel, az isteni elvárásokat a redaktorok nagyszámú törvényben és rendelkezésben rögzítették.

Ezeknek manapság már kevesebb jelentőséget tulajdonítunk, melyeket már a zsidók sem tudnak értelemszerűen gyakorolni.¹⁵³ A Kr. e. 6. században azonban nagyon is volt jelentőségük, amikor a fogság utáni restaurációs törekvések a társadalmi szervezethez igyekeztek helyreállítani. A vallásnak, ezen belül a templomnak és a kultusznak ebben a törekvésben volt döntő szerepe, amikor modellt állított a nagycsaládoknak és a vidéki településeknek a (liturgikus) közösség rendjének tekintetében. Ehhez először arra volt szükség, hogy világos legyen a templomi rend, és majd csak ezt követően lehetett meghatározni, hogy mi történjen a mindennapokban, hogy a kultuszon keresztül megszerzett áldás a templomon kívül is megjeleníthető legyen.

Ennek papi megoldása lett a fent tárgyalt tisztasági törvények megfogalmazása, amely egy rövid történeti áttekintést követően (Nádáb és Abihú vétke, Lev 10) alkot meg a szerző. Pontosabban összegez, ugyanis a redaktor itt is régebbi szokásokat és törvényeket szerkeszt és rendszerez. Ez a jelentős szövegtest, amelyet a fentiekén túl nem részletezünk a Szentségtörvénnyel (Lev 17–26) zárul. Ez utóbbi elnevezését a Lev 19,2b vers szavai alapján nyeri: „*Szentek legyetek, mert én, az ÚR, a ti Istenetek, szent vagyok.*”¹⁵⁴ Fontos ismérve, hogy a parancsolatok isteni eredetének nyomatékos ismétlésével, illetve azzal, hogy nem JHWH üdvtetteit, hanem személyének szentségét emeli ki, helyezi őt a középpontba. A nép szentségéről is gyakran beszél, de főként mint elérendő célról (Lev 19,2).

A szentségre használt kifejezések, melyek elsősorban a Papi hagyományban jelennek meg, a következők: megszentel – *kadás* (piél), szentség – *kódes*, a szent pedig – *kádós*. A „szent nemzetség” kifejezés (19,6) a régebbi forrásokban található inkább, a papi törvényben viszont

¹⁵² Meyers 2005, 153. o. A félelmetes istenség képe pedig elrettentő lehetett a templomi kincsek potenciális tolvajai számára is. (Meyers 2005, 154. o.)

¹⁵³ Helyette a kegyességi gyakorlatban jelennek meg elemei, főként a különböző imák formájában. A kegyesség mindazokat az érzelmi, személtbéli és magatartási formákat jelenti, amelyek a szentségre néznek.

¹⁵⁴ Úgy tűnik, hogy a Szentségtörvény korábbi törvények összegzése akar lenni (Szövevény könyve, deuteronomiumi törvények), de idéz a klasszikus prótéták szociális intelmeiből, zsoltárokból és a bölcsességirodalomból is. Nemcsak egybegyűjti ezeket, hanem konkretizálja is a fogság korában vagy a fogságból hazatérők számára. Ezek sorrendje meglehetősen esetleges, nem állapítható meg rendezési elv. (Karasszon 2021, 161. o.)

ritkán nevezik a népet szentnek (Lev 11,44–45, conjunctivus perfectumban). „A szentség, melynek nincs analógiája Izráel életének más területein, és így némelykor az egyetlen teológiai fogalomként van tekintve Izráelben, amely nem származik az élet más részeiből, és így magában nem metaforikus, Jahve gyökeres másságára utal, aki nem könnyen közelíthető meg, aki nem téveszthető össze senki vagy semmi mással, és aki egyedül él egy tiltott zónában, ahova Izráel csak óvatosan, szándékosan és nagy kockázatot vállalva léphet be.”¹⁵⁵ A szent ugyanakkor nemcsak veszélyes, hanem valami olyan fogalom is, amely szinte kézzelfoghatóan és folyamatosan veszélyeztetve van a materiális világ profán és a tisztátalan dolgaitól.¹⁵⁶ Meyers is megerősíti, hogy a tisztátalanság és szentség fizikai tulajdonságokat takartak, melyek érintéssel terjedtek.¹⁵⁷ A P elgondolás szerint, ha megsérült ezek rendje, azt áldozatok bemutatásának rítusával lehetett helyreállítani.

A szentélyre is a *kds* gyökből képzett szó vonatkozik, a *mikdás*, amely a tabernákulum kifejezés gyakori szinonimája a P-ben. Ez is mutatja, hogy Isten szentsége legszorosabban a sátorhoz kötődik a papi értelmezésben, de mobilitása révén a sátor (és az ÚR) nem kötődik helyhez. Természetesen JHWH az, aki megszentel, a sátor, az oltár, a papok szentsége nem emberi tevékenység eredménye, és a „szent” szó is Istennek dedikált minőséget takar. A szentség fokozatosságának elgondolásával kapcsolatban érdekesnek tartom Meyers gyakorlatias felvetését, hogy az eredhetett a papi hierarchia igazolásának igényéből,¹⁵⁸ illetve azt is érdemes megjegyeznünk ezen a helyen, hogy a nem papi források is megkülönböztetik a szentség három körét, különösen az Exodus 19. fejezetében.

A Szentségtörvény (Lev 17–26) ezt a transzcendens minőséget előlegezi meg a népnek, amikor szentségre szólítja fel őket (Lev 19), hogy a törvények megtartásával részese lehessen az isteni transzcendenciának. Ez bár nagy kihívásnak tűnhet, mégis megtisztelő, ha figyelembe vesszük, hogy mennyire más nyelvezet ez, mint amit a Deuteronomium vazallusszerződésai tükröznek.¹⁵⁹ Ugyanígy fontos szerepet játszik a Szentségtörvényben a kiválasztás teológiája

¹⁵⁵ Wren 1989, 95–103. o.; Brueggemann 2012, 365–366. o.; Ha valaki készületlenül lépte át az elválasztó határokat, az súlyos következményekkel járhatott. (Meyers 2005, 154. o.)

¹⁵⁶ Brueggemann 2005, 192. o.

¹⁵⁷ Meyers 2005, 153. o.

¹⁵⁸ Meyers 2005, 154. o.

¹⁵⁹ Karasszon 2021, 161–162. 173. o.; ld. még: Meyers 2005, 148–151. és 154. o.

(Lev 20,26),¹⁶⁰ bár a feltehetően deuteronomista szerző¹⁶¹ (röviden: D) szemében az elkülönülés nem elégséges, könyörületesség is kell társuljon hozzá. (Lev 19,9–18) A Leviticus könyvének tanulmányozása azonban meghaladja jelen dolgozat kereteit.¹⁶² Ennek a tanulmánynak nem célja a különböző papi rituálék tárgyalása sem, mellyel több remek irodalom foglalkozik.¹⁶³ Mindenesetre, a Szent „mássága” ebben a kiválasztásban mutatkozik meg a választott nép többi néptől való megkülönböztetésével, másságával.

Noha fenti törekvések az immanens síkon mozognak, Izrael vallásában minden racionalizálás mellett is elevenen megőrződnek az irracionális elemek, melyek megóvhatnak a racionalizálás kísértésétől, illetve a racionalizálás is megóvhat az irracionális törekvések túlkapasaitól. A numinózus fogalmának szempontjából is fontos Karasszon azon megállapítása, hogy a Papi irat fejezeteken átívelő motívuma Isten dicsőségének (Otto megfogalmazásában *tremenda majestas, augustum*) témája.¹⁶⁴ A történelem ívének megrajzolása azt célozza, hogy Isten félelmetes, lenyűgöző dicsősége látható legyen az immanens világban, és megtapasztalható a történelemben. Kapcsolódása a szent sátorhoz mutatja, hogy szükség van az ilyen érzékszervekkel megragadható isteni *megtapasztalására*.¹⁶⁵ A tíz csapásban még „rejtetten” jelenik meg ez a *kábód* rettenetes és hatalmas isteni tettekben, „felvállaltan” először csak a „tizenegyedik” csapásban,¹⁶⁶ az Exodus 14,17–18 verseiben a fáraó és seregének pusztulásában. Majd a nép zúgolódásával szemben (16,7.10), a sátorépítés instrukciói között (29,43), a szövetségkötésnél (24,17), Mózes kérésére (33,18.22), a sátor felszentelések (40,34–35) jelenti ki magát *kábódjában*.

De nyitott volt a nép ezekre a tapasztalatokra?

¹⁶⁰ Kiválasztás teológia azt a meggyőződést tükrözi, mely szerint Isten kiválaszt és különleges módon oltalmaz egy nemzetet (abban különbözik a Sion teológiától, hogy az utóbbi egy kiválasztott helyhez – Jeruzsálemhez – kapcsolja Isten egyedülálló gondoskodását). Ez az elgondolás jelen van az exodus teológiájában is, amikor JHWH megvalósította a lehetetlent, és kivezette a népet Egyiptomból. Sőt alapvetés is ez a tradíció Izrael későbbi teológiája számára. Az, hogy Isten nem egy helyet vagy adott területen élő nemzetet választott ki, feltehetően törzsi tradíción alapul (ld. Debóra éneke), amelyben eltért a korabeli népek gondolkozásától. (Carr 2010, 50. o.; ld. még Karasszon 2021, 174–176. o.)

¹⁶¹ Egységes történeti mű (Józs, Bír, 1–2 Sám, 1–2 Kir), mely tartalmilag, nyelvezetileg és szerkezetileg is kapcsolódik a Deut könyvéhez. A deuteronomista történetírók úgy dolgozták fel Júda (és Izrael) történetét a fogság ideje alatt, hogy közben a bukás okait keresték, amelyet az Isten törvényétől való elfordulásban találtak meg. Teológiájának középpontjában a bűnvallás, a törvény megtartása, a kultuszcentralizáció és a szegények védelme állt. Stílusa jellegzetes: az érzelmre és az értelemre egyaránt hatást gyakorló, szónokias.

¹⁶² A témában ld. Gerstenberger, 1996.; Gorman, 1997.

¹⁶³ Gammie, 1989; Milgrom, 1970; Jenson, 1992.

¹⁶⁴ Isten dicsősége kifejezés elsősorban a papi szövegekben használt, amely az ÚR valós jelenlétét fejezi ki. Ezt a teofániához kapcsolódó képet a P a korabeli leírásokból vette, ahol az adott istenség vagy király fenségét hasonló retentő-fényes jelenség demonstrálta. (Meyers 2005, 131. o.)

¹⁶⁵ Karasszon 2021, 158–159. o.; A környező népekhez hasonlóan Izrael is ismerte Isten földi lakhelyének fogalmát, ahol is a templomok zárt területek voltak, ahova csak papok léphettek be. (Meyers 2005, 153. o.)

¹⁶⁶ Childs 1974, 192–194. o.

2.3. A nép szentségfogalmai

Az Exodus könyve (nyelvi és fogalmi síkon) inkább rejtettebb, implicit jelzésekkel utal arra (Ex 12,12–14,35; 32), hogy az óizraeli nép szentségfogalma nagymértékű hasonlóságot mutatott a környező népek felfogásával. Különösen az egyiptomi többistenhit hatása lehetett jelentős, ahogy azt Nicholas P. Lunn egy tanulmányában bemutatja. Abból a különös és meglehetősen érthetetlen mozzanatból indul ki, amely az egyiptomiak bőkezű ajándékairól számol be, három helyen is (Ex 3,22; 11,2; 12,35). Ezt a nagylelkűséget azzal az archaikus gyakorlattal állítja párhuzamba, amikor a feleségét elbocsájtó férj búcsúajándékot ad, vagyis ez a mozzanat is alátámasztja a HB saját állításait, melyek szerint Izrael népe az egyiptomi istenek tisztelője, szentségfogalmainak elfogadója volt.¹⁶⁷

Más textusok ugyanakkor nemcsak sejtetik, de egyértelműsítik azt a történelmi felfogást, amely szerint Egyiptom a bálványimádás metaforája „*per se*”. Ezt példázza, hogy a nép Egyiptom isteneinek szolgált (Józs 24,14), amiért az ÚR már Egyiptom földjén végezni akart velük hűtlenségük büntetéseként (Ez 20,6–10). Ezékiel a nép bűnei közt említi a bálványimádást, a magas fáknál és halmokon bemutatott áldozatokat, az elsőszülött gyermekek feláldozását, a szombat meggyalázását, a törvényekkel szembeni engedetlenséget, melyeket mind az egyiptomi fogságban töltött időre és bálványimádásra vezet vissza (Ez 23).¹⁶⁸ Az a szimbolikusan *hétszer* ismételt felszólítás (Ex 5,1; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3), hogy a fáraó bocsássa el az Úr népét is arra utal Douglas K. Stuart szerint, hogy a szabadítás transzcendens síkon is meg kell történnjen.¹⁶⁹ Erre a 12,12b igeversben lát utalást Lunn: „*Ítéletet tartok Egyiptom minden istene fölött – én, az ÚR*”, ahol a feleségét elbocsátó férj a fáraó, azaz Ré napisten fia, Hórusz megtestesítője.¹⁷⁰ Egyet tudok érteni azzal a további feltételezéssel is, mely a narratíva ábrázolásán alapulva úgy látja, hogy Izrael elsőszülöttjei is csak azért menekültek meg a bálványimádás büntetésétől, mert a bárány vére miatt az Úr angyala elkerülte (*pszh*) az ő házaikat.¹⁷¹ Ez a felsorolás azt érzékelteti a szöveg szintjén, hogy a nép szentségfogalma

¹⁶⁷ Lunn 2014, 246. o.

¹⁶⁸ Lunn 2014, 242–243. o. Bővebben: Lunn 2014, 239–251. o.; Morgenstern 1949, 1–29. o.

¹⁶⁹ Stuart 2006, 159. o.

¹⁷⁰ Az elbocsátást kifejező ige (*slh*) igét a házastársak elválására is használják, amikor a férj elküldi a feleségét, mindkét esetben Piélben (vö. Deut. 22,19.29) (Lunn 2014, 245. o.)

¹⁷¹ Az LXX kezdte el „kihagy, átugor” (*paraeleusetai*) értelemben használni a héber igét, amely eredetileg „megbénulva áll” jelentéssel bírt (1Kí 18,21), ill. az isteni védelmező jelenlétet (*skepadzó*) is hozzákapcsolja (Hamilton 2012, 225–226. o.)

egyfelől nem különbözhetett a környező archaikus társadalmak felfogásától, másfelől Izraelt nem érdemeiért választotta ki magának JHWH.¹⁷²

Ezen a helyen elégséges annyit megállapítanunk, hogy Izrael megszabadítása több síkon is végbement,¹⁷³ de közel sem maradandó mértékben. Erről tanúskodik több igehely is (Gen 31,19; Bír 8,22; 17,3–5; Ez 20), de az Exodus szövegén belül más igehelyeken sem véletlen éri kritika a kánaáni gyakorlatokat (Ex 23,20–33), amelyek „szent oszlopokról” és oltárokról beszélnek (13. v.).¹⁷⁴ Ezeket a szöveg „*aserímnek*” nevezi, ami valószínű utalás az istennőre, aki egészen a királyság korának végéig népszerű volt Izraelben, és magaslatokon, sírfeliratokon,¹⁷⁵ de még a jeruzsálemi templomban (2Kir 21,7) és a királyi kultuszban is megjelent alakja vagy neve.¹⁷⁶ Kőszeghy Miklós¹⁷⁷ több könyve is foglalkozik régészeti leletek alapján a nép tárgyi kultúrájával és az abból levonható következtetésekkel a nép hiedelmeit, vallásosságát illetően, de Meyers is megemlíti, hogy milyen apró agyagfigurákat, miniatűr edénykéket találtak az ásatások során.¹⁷⁸ Etnográfiai kutatások azt mutatták, hogy ilyen: termékenységhez és gyerekszüléshez kapcsolódó mágikus erővel felruházott tárgyak általánosan megtalálhatóak voltak a népi vallásos praktikákhoz kapcsolódóan. Ezeket a problémákat ma az orvostudomány kezeli, a vaskorban azonban kések és csörgők hivatottak elijeszteni a gonosz lelkeket a szülőszobáról, hasonlóan a lámpák fénye, ékszerek csillogása űzte el az újszülöttet fenyegető démonokat (úgy mint az asszír széldémont, Lilíthet).¹⁷⁹ Ezek az archeológiai leletek viszont csak kis mennyiségben kerültek elő. Ezzel együtt mégis alátámasztják, hogy a nép szentségfogalma a környező népekhez hasonlóan babonás jellegű lehetett a babiloni fogságot megelőző időszakban.

Otto a vallásos ember seregnyi furcsa praktikájában azt az igyekezetet ismeri fel, amikor az ember maga törekszik birtokába jutni a titokzatosnak, sőt azonosulni akar a numinózussal. Ezek a praktikák mágikus-kultikus cselekedetek, varázsigék, ráolvasás, áldás, átok lehettek.

¹⁷² Lunn 2014, 250. o.

¹⁷³ Ezekből Christopher Wright négyet számolt meg. Politikai síkon az idegen és zsarnok elnyomás alól, közösségi téren a családi életükbe történő túrhetetlen beavatkozástól, gazdasági síkon a kényszermunkától, végül spirituálisan az idegen istenek uralmától menekültek meg. (Wright 2004, 156. o.)

¹⁷⁴ Az Exodus-narratívában a kánaáni gyakorlatokat vetítik rá Egyiptomra, melyhez hozzáadódik a babiloni fogságban megismert rituálék, hiedelmek „rétege” is. Ezek azt valószínűsítették meg, amelyekre York kiindulópontként tekint: a pogányság gyönyörkeresésében, illetve a bálványimádás gyakorlatában, amikor az istenit fákban, sziklákban, bálványokban stb. tisztelik, a fizikai világ szeretete valósul meg. (York 2010, 76. o.)

¹⁷⁵ Kőszeghy 2003, 113. o.

¹⁷⁶ Meyers 2005, 265. o.

¹⁷⁷ Kőszeghy: *Föld alatti Izrael*, 2014; *Cseréplevelek*, 2003

¹⁷⁸ Bes egyiptomi istenség groteszk figurája mellett oszlopszerűen kifaragott, mellüket kezükkel tartó nőalakok is találtak, amik azonban nem valószínű, hogy valamely ókori istenség ábrázolásai lettek volna.

¹⁷⁹ Meyers 2005, 279–280. o.

Ezen rituális-mágikus gyakorlatok feltehetően mindennapi célok elérése érdekében akarták megszerezni a numen varázserejét. (DH, 50)

Röviden meg kell itt említsem, hogy az archaikus társadalmak szentségfogalmát, gondolkodását döntő módon Eliade térképezte fel és ismertette meg a tudományos körökkel és a téma iránt érdeklődőkkel. A teljesség igénye nélkül most csak azt a megfigyelését emelném ki, mely szerint a Szent jelentette a létezését magát, hasonlóan azok a tárgyak, fák vagy kövek is *élettel* voltak telítettek, amelyeket szentként tiszteltek. Az ilyen, tárgyakhoz kötődő hierophániák a legelembiek, melyek, noha a mi világunkhoz tartozó, „természetes” és profán tárgyak, mégis az „egészen más” valóság és minőség nyilatkozik meg bennük.¹⁸⁰ A szentíró sem véletlenül hangsúlyozta az Exodus könyvében is annyira Isten tárgyias, „kézzelfogható”, vizuális és hallható jelenlétét, amely biztosítékul szolgálhatott a nép számára. Mindezek alapján, milyen reakció várható egy ilyen diszpozícióval rendelkező néptől, amikor az irracionális, a „nem ebből a világból való” belép az általa teremtett világba?

A következő fejezetben útrakelünk Izraellel együtt, hogy végigkövessük a narratívában annak a lélektani folyamatnak a fázisait, amelyek a nép istenkapcsolatának alakulását mutatják. Először is a primer síkon Otto módszertana szerint beazonosítjuk a spontán, egyedi tapasztalatokat, érzelmi tényezőket, a szekunder síkon pedig ezek racionalizálását, reflexióit. Ebben a folyamatban a narratíva egyes szakaszai nem kiragadható, megfogható vagy fix pontok, hanem kapaszkodók, állomások. Jelzőfények, melyek a narratíva nagy és egységes ívét jelzik, ahol a pontokat összekötő szakaszokra fogunk figyelni. Az események sodrában próbálunk meg teológiai gondolatokat, csomópontokat, koncepciókat, érzéseket felfedezni és elhelyezni, illetve követni a disszertáció ívében.

3. Izrael úton

A teljes numinózus érzés kialakulásának folyamata (amennyiben oda jutunk el a 40. fejezetre) az Exodus 12. fejezetével kezdődik, mert innen indul el JHWH és a nép közös vándorlása, melynek állomásait a könyv végéig követjük.¹⁸¹ Az Ex 12–40 szakaszon belül a szöveg részletes exegézise (különösen a 19–20., 24. és 32–34. fejezetek) előtt a harmadik fejezetben a pusztai vándorlás motívumainak bemutatásával előkészítjük a Sínai-hegyi narratíva elemzését. Végül pedig összefoglalom az eredményeket és megvizsgálom azok lehetséges alkalmazásait.

¹⁸⁰ Eliade 2022, 2–22.; Adelman továbbgondolva Eliade szentségfogalmát nem tekinti a kézzelfogható numinózus tárgyakat, helyeket stb. – így az *axis mundi* sem – önmagában szentnek. (Adelman 2021, 32. o.)

¹⁸¹ Otto ugyan a vallási élmény evolúciójában gondolkodik Hegel alapján, de az 1.3. fejezetben jelzettek szerint ennek bemutatása, alkalmazása szétfeszítené jelen disszertáció kereteit.

A pusztai vándorlás változatos események tradícióit tartalmazza, melyek eleinte csodás szabadulásról, majd szomjúsággal, éhséggel, külső ellenséggel, belső konfliktusokkal, Isten elleni engedetlenséggel, Istennel szembeni küzdelemről beszélnek. (A Numeri lapjain pedig ezek mellett tűzvészről, kígyók támadásáról, sőt még Mirjám és Kórah nyílt lázadásáról is olvashatunk.) Az „úti beszámolóban” először megismerjük, hogy a narratíva a numinózus *milyen megnyilvánulásairól* számol be, mert csak *ezekhez képest* tudjuk a primer síkon elemezni a nép numinózus vagy profán tapasztalatait. A tapasztalat numinózus jellegére a nép megnyilvánulásainak jellegzetességeiből tudunk visszakövetkeztetni. Ilyen jellegzetesség az engedelmesség, a JHWH-ba vetett bizalom. A 3.2. fejezetben pedig a nép primer élményeinek szekunder értelmezésével, racionalizálásával foglalkozunk.

3.1. *A numinózus a Sínai-pusztában*

A transzcendens az immanens síkján nyilvánul meg, ismerkedjünk meg hát ezzel a térrel közelebbről. Az Exodus narratívájában alapvetően négy meghatározó „helyszínt” ismerhetünk meg. Az elbeszélés sorrendiségét követve ezek: 1) a rabság földje (Egyiptom), 2) a zúgolódás/lázadás és isteni gondviselés tere (Sínai-puszta) 3) az Isten hegye, Mózes elhívása, később a szövetségkötés helye (Sínai, Hóreb), és említés szintjén 4) az ígélet földje (Kánaán). A továbbiakban az egyiptomi történéseket csak megemlítjük, alapvetően a 2–3) helyszín eseményeit fogjuk részletesebben tárgyalni.

Földrajzi koordináták tekintetében ugyan „nyoma veszett” a Sínai-pusztának, a narratíva által létrehozott térben a pusztához kapcsolódó tapasztalatok mégis ugyanolyan „valóságosan” jelen vannak, mintha ma is el tudnánk zarándokolni a Sínaihoz. Mindazonáltal a pusztá fontos szerepet játszik a narratívában, nemcsak mint színtér, hanem mint „ellentér” is. A vallásos ember számára ugyanis a tér nem homogén, egy hely szentsége az azon kívül eső területek tisztátalanként való beazonosítását, megítélését is maga után vonja (Józs 22,19; Ám 7,17). Ekképpen a pusztá is a szentség ilyen ellenpontja alapvetően, melyet csak egy különleges isteni jelenlét, teofánia tud megszentelni.¹⁸² És meg is teszi. Így válik a pusztá azonnal szent téré a transzcendens találkozás során (3,1–6), hogy itt a pusztában jelentse ki Isten először, hogy bár övé az egész föld (19,5), mégis kiválaszt bizonyos helyeket (3,5). Ennek fontos üzenete, hogy Isten nemcsak a földet, de az ember földi létét is át tudja formálni, meg akarja szentelni, mely mondanivaló a fogságban élő első olvasóknak bírhatott különös jelentéssel.

¹⁸² Hamilton 2012, 283–292. o.

Egy hely akkor lesz „valóságos”, ha részévé válik az emberi élettérnek, ha funkciót kap. A pusztai vándorlás precízen felsorolt állomásainak, helyszíneinek funkciója vélhetően egy narratív „vezetéstechikai” elv részét képezik. Gerard Genette is megfigyelte a maga tudományterületén, hogy egy narratívában egy úti leírás (iteratív) szakasza mindig alárendelt az egyedi jellegű (szingulatív) események leírásának, mintegy értelmező háttérét képezve annak, illetve „felvezetést biztosít” az ott elbeszélte, nagy jelentőségű témának. „Segíti” a szereplők mozgását, így a történetfolyamat előrehaladását is. Az iteratív szakasz klasszikus funkciója leírás vagy magyarázat nyújtása, ezzel összhangban morális portré megrajzolása.¹⁸³ Rövidesen látni fogjuk, hogy az ábrázolt eseményekhez (pl. zúgolódás) vagy személyekhez kapcsolódó morális, értékelő funkció egyáltalán nem idegen az Exodus úti leírásától sem.

A funkcióval felruházás, a szakralizálás már a racionalizálás területe, amikor „[a] gyakran kaotikus és fenyegető külvilággal szemben az ember megnyugtató, állandóságot, védettséget és stabilitást nyújtó saját világot hoz létre.”¹⁸⁴ A fizikai sík ebben az emberi igyekezetben, amely berendezi, otthonossá teszi ezeket a tereket gyakran már nem is lényeges, a Sínai-puszta elhelyezkedése sem azonosítható már be a bibliai beszámolókból.¹⁸⁵ Ugyanakkor, mivel egy adott hely *érzelmileg* is hat, képes közelebb vinni az embereket a transzcendens megtapasztalásához, képes elősegíteni az eredeti élményhez hasonló tapasztalat átélését, és képes a szentséget „újratermelni” – már amennyiben nem átmeneti, hanem maradandóan hordozza a szentség karakterét. A redaktor ugyanakkor azt is érzékelteti, hogy ez az átformálódás mégsem történt meg. Lehetséges, hogy a Sínai-puszta (amennyiben egyáltalán tényleg jártak ott) azért nem lett „zarándokhely”, mert a nép, és ezzel együtt a tér transzformációja nem valósult meg ott – így nem volt miért oda visszatérni.

Ez a leírás a Sínai-pusztáról a narratíva főbb állomásait összekötő motívumként a vándorlás tradícióhoz kapcsolódik.¹⁸⁶ A puszta numinózus hatást keltő jellegéről Otto azt mondja, hogy „[a] tágas üresség úgyszólván a vízszintes irányú fenséges. Fenséges a hosszan elnyúló sivatag, a végtelen, egyhangú sztyeppe, és az érzelmi társítás révén ezek ingerként bennünk is numinózus érzést váltanak ki,” (DH, 92) illetve a természeti jelenségek többsége *a priori* alkalmas a numinózus kifejezésére rejtélyességük, félelmetességük és mégis vonzó voltak

¹⁸³ Genette 1980, 116–117. o.

¹⁸⁴ Káposztássy, 2004, 2. o.

¹⁸⁵ Hamilton 2012, 257–258. o., Childs 229–230. o. Ekképpen sosem alakult át a közösségi emlékeket, megtapasztalásokat megerősítő zarándokhellyé. A helyhez nemcsak tárgyi emlékek nem kapcsolódnak (a kor szokása szerint jellemzően tartós kőből), de etiológiai törekvések sem: kezdettől fogva az Isten hegyének nevezi a szöveg, a Hóreb-nél (3,1). Érdekesség, hogy a bokor héberül *sz'neh*, amelyet nem csak Alt talál közel homonim hangzásúnak a hegy nevével. (Adelman, 19–25. o.)

¹⁸⁶ Childs 1974, 254–255. o.

miatt. (DH, 36) A környezet, a táj elemei (puszta, hegy, tó, tenger, oázis, folyóvíz, szikla, forrás, kút stb.) egytől egyig az archaikus szimbólumrendszer részét képezik, egyúttal annak az egzisztenciális tapasztalatnak az elemei, amelyet a szöveg megőrzött, létrehozott vagy éppenséggel újraalkotott. Valami ilyen szimbólumrendszer aktivizálódik bennünk is, amikor az adott térre, mint bennünk konstruálódó mentális képre gondolunk.

Ebben a térben a numinózus közvetett kifejezőeszközei közül kettő dominál alapvetően. Először is a *mysterium* eleme (csodák, titokzatos események és természeti jelenségek), párhuzamosan pedig a *tremendum* eleme, főként a csodák pusztító és félelmetes jellege miatt. Ezekre fókuszálva tekintjük át ebben a fejezetben a pusztai vándorlás beszámolóját Gósen földjétől indulva a Sínai-hegyig. Először a csodák numinózus természetével ismerkedünk meg a tizedik csapás kapcsán, majd azokat a megnyilvánulásokat vizsgáljuk meg, ahol a nép vonatkozásában *numinózus érzésről* számol be a narratíva. Végül azokról a csodákról beszélünk, ahol az isteni megjelenésének hatására a nép nem vonódik be.

Az egyes elemek, tradíciók a pusztai vándorlás hagyományanyagába ágyazottan jelennek meg, ahol egy másik hangsúlyos elem a zúgolódáshoz kapcsolódó próbatétel motívuma az Exodus korai forrásanyagaiban (15,25, 16,4; 20,20) Annak érdekében, hogy a numinózus folyamatokat jobban áttekinthessük, a vándorlás tradíció kiindulópontjától indulunk most tovább.

3.1.1. Az elindulás „irracionalitása” (12,34–42)

Nem könnyű eldönteni, hol is van ez a kezdőpont, forrásonként, hagyományanyagonként változik ugyanis. Egyfelől az L és a P forrás is a tengeri események elé helyezi azt időben, másfelől azonban a 12,51 versben elindult népnek a 14,1-ben „vissza kell fordulnia” – mintha a redakció próbálta volna ezeket a különböző emléktanyagokat így összesimítani. Így csak a tengeri esemény után kezdődik ténylegesen az elindulás elbeszélése.¹⁸⁷ A narratíva szerkezete szempontjából érdekes a párhuzam, ugyanakkor ellentét, a mostani szótlan engedelmesség és vörös-tengeri „zúgolódás” között (14,11–12), ami lehet egyszerűen annak következménye, hogy a szentíró a numinózus megjelenítésére „grand total” fókuszot használ,¹⁸⁸ ahol a mindenre kiterjedő részletességnek nincs helye, csak Isten hatalmas, szabadító tetteinek.

¹⁸⁷ Coats 1967, 253kk; Childs 222–223. o.

¹⁸⁸ Uspenszkij 1984, 107. o.

Az elindulás motívumát Ina Willi-Plein azon három vezérszó egyikének tartja, melyek végigvonulnak a vándorlás-tradíció nagy egységén, így összekötik a kisebb egységeket. A három vezérszó (elindul, zúgolódik és megvizsgál) közül ez az ige a leggyakoribb.¹⁸⁹ Mivel az elindulás gyakorlatilag a tizedik csapás csodáinak kontextusában kezdődik, ismerkedjünk meg ennek *mysterium* elemeivel, a 12,29–33. szakaszra fókuszálva. A tizedik csapás történetében Childs a 12,37.40–42. és 13,20 verseit sorolja a P-hez, amik csak a tér és idő meghatározását szolgálják, Carr viszont több szakaszt is. Nekünk a forráskritika eredményeiből annyi a lényeges, hogy a *mysterium* „közkincs”, nem köthető egy forráshoz.¹⁹⁰

A csoda az, ami leginkább kapcsolódik az irracionálishoz. (DH, 101) Alapvető szerepét a narratívában (is) a lélekre kifejtett hatása indokolja: a sejtetés ugyanis mindig sokkal hatásosabb, mint valaminek az egyértelmű kimondása.¹⁹¹ Csak a szándékolatlan, a töredékes, az esetleges lesz épp ezért jelentőségteljes. Csak a „nem egészen megértett, a szokatlan [...] dolgok rímelnék magára a titokzatosra, s úgyszólván jelképezik is, és azáltal, hogy valami hasonlóra emlékeztetnek, elő is idézik azt”. (DH, 88)

A csoda *titokzatos*, mely különösen erőteljesen van jelen és hat a HB-ban is.¹⁹² Kifejezőeszköze lehet a *félhomály*, de a *sötétség* és a *hallgatás* borzongása is, melyben benne rejlik az a feszültség, ami abból a várakozásból fakad, hogy például a sötétség az ellentétébe, a világosba csap át. Ezek képeit meg is találjuk ebben a szakaszban. Izrael elindulása „még éjszaka” (31. v.) történt, talán már a hajnal érkezését jelző félhomályban, az elsőszülöttek megölése „éjfélkor” (29. v.) titokban, az öldöklés felfedezésére is még „éjszaka” (30. v.) került sor. Különösen hosszú és rettenetes éjszakát idéz meg a narrátor... A titokzatosságot növeli a szövegben, nevezhetjük akár kísértetiesnek is, hogy nem emberkéz, nem betegség, nem valami ismert dolog vagy élőlény áll a halálesetek mögött, hanem maga a távoli, hatalmas Isten, akire szinte csak következtetni lehet, mint „elkövetőre”, hiszen őt magát senki sem látta, csak „keze” (az általa küldött angyal) pusztításának súlyos, egyértelműen beazonosítható nyomát. Ez a rejtett tett lett a leghatásosabb csapás...

Hangsúlyos e helyen a *fenséges* minősége is, mindaz, ami a numenben *hatalmas* és tiszteletet parancsoló. Az Exodus könyve zömmel Isten folyamatos, látható *jelenlétét* hangsúlyozza, ezen belül ezek az első (1–15.) fejezetek JHWH *hatalma* megmutatkozásairól

¹⁸⁹ Willi-Plein, 1988, 68. o.

¹⁹⁰ Így az L szövegtestben a P-hez kapcsolhatjuk Mózes botjának kígyóvá, a vizek vérré válását, a békák, szúnyogok és fekélyek csapásának leírását.

¹⁹¹ Borges is megfogalmazza, hogy az észérvek nem meggyőzőek, de „...ha valamit csak úgy megemlítenek, vagy – még inkább – valamire csupán céloznak, azt szívesen fogadja a képzeletünk.” (Borges 2002, 32. o.)

¹⁹² Amikor a képzeletbeli hatást gyakorol a tapasztalatra csodának tekintjük, a csodálatos egy pillanatának. (York 2010, 76. o.)

számolnak be, mint a hagyományanyag nagy teológiai súlypontjai.¹⁹³ A *fenséges* „racionális” jegye a „dinamikus” vagy „matematikai”. Ekkor a numinózus minőség hatalmas ereje, térbeli nagysága, vagy valamilyen egyéb tulajdonsága közelíti meg felfogóképességünk határait. Olyan kifejezőeszközökkel találkozunk mint „nagy jajveszékélés” (30. v.), illetve ugyanígy a „minden” és „valamennyi” (29–30. v.), „összes” és a „mindnyájan” (33. v.) határozószó és névmás is a *fenséges* mindent elsöprő erejére mutatnak. Ide tartoznak ezek negatív formában történő kifejezései: a „nem volt” (30. v.), továbbá az olyan képek, amikor Isten hatalmas cselekedeteinek hatása Egyiptom egész területét érinti (11,6), melyre az „Egyiptomban”, „Egyiptom földjén” (29–30. v.), „országból” szavak is utalnak szakaszunkban. Takács Miklós úgy fogalmazza ezt meg: „[a] részlegesség ugyanis nem férhet össze a numinózus totális jelenlétével, minden a numinózus irányába mutat.”¹⁹⁴ Olyannyira nem, hogy szakaszunk (12,34–42) is beszámol arról, hogy a világosság Istene az éj leple alatt cselekszik. Bár szokatlannak tűnhet ez, a bibliai narratívákban a változás mindig éjszaka kezdődik. Az éj az átmenet, a liminalitás a helye, amikor kezd láthatóvá válni Isten cselekvése. Ezzel együtt ez a szokatlan kép kifejezi JHWH szuverenitását és *totális uralmát* nemcsak a nappal-éjjel felett, hanem Isten lényének az emberi logika, elvárások vagy épp morál felettségét is.

A szöveg nem mondja ki, de egyértelműsíti, hogy a pusztítás félelmet, méghozzá halálfélelmet váltott ki az egyiptomiakból: „*mindnyájan meghalunk!*” (30. v.). A félelmetes kifejeződése az éjszaka teljes sötétje és az otthon biztonságába vetett hitnek a megrendülése. A *tremendum*, a félelmetes, az ijesztő, sőt a borzasztó a numinózus elemének elsőrendű közvetett kifejezőeszköze. Ez a félelem a numinózusból áradhat, sőt Isten maga is küldheti, amely megbénítja az emberek tagjait, úgy, mint a 23. fejezet 27–28. verseiben: „*Rémületet küldök előtted, és megzavarok minden népet, amely közé mégy. Minden ellenségedet megfutamítom. Rettenetes félelmet küldök előtted...*”

De megjelenik itt a *majestas* („fenség”) eleme is. A *tremenda majestast* a hatalommal, a túlerővel, az elrettentővel, az „abszolút fölényel” találkozáva érezzük, amely a *teremtényiség* érzetét kelti fel bennünk. (DH, 29) Nem kizárt, hogy erre a viszonyulásra utal a fáraó részéről az a meglepő kérdés, hogy Mózes és Áron kérjen áldást rá az addig meglehetősen félvállról vett istenségtől. A *tremendummal* rokon érzés még a *respektus* (Otto rendszerében ez a „szent borzadály”).¹⁹⁵ A fáraó kérése lehet a vereség elismerése,¹⁹⁶ de lehet az *augustum* (*tisztelet: ami*

¹⁹³ Varga 2017, 213. o.

¹⁹⁴ Takács 2011, 58. o.

¹⁹⁵ Röviden felidézve a 1.1. fejezetben definiáltakat: a „*respektus*” nem tiszteletet (ez az *augustum*) jelent Ottónál, hanem a „szent borzadály” érzését takarja, az istenség félelmét.

¹⁹⁶ Childs 1974, 201. o.

objektíven, önmagában értékes) kifejeződése is, mikor a fáraó, aki az egyiptomiak (és saját) szemében maga is isten, nevén nevezi JHWH-t és megengedi az áldozat bemutatását, ezzel elismerve az övét meghaladó hatalmát.

Mindenesetre a narrátor úgy mutatja be, hogy a megrázó éjszaka hatására – Egyiptom népe kívánságát is tükrözve – fáraó engedelmeskedik, és maradéktalanul teljesíti Mózes és Áron kérését, „ahogyan kívántátok”, „vigyétek”, és maga küldi őket: „induljatok”, „csak menjetek”, sőt sürgeti őket, ahogy az egyiptomiak is „erőltetik”, hogy „sürgősen bocsássa el őket” (31–33. v.). Lehetne a teremtménység érzetének kifejeződése a „mind meghalunk” felkiáltás, mely mégiscsak annak felismeréséről tanúskodik, hogy az életük a számukra idegen istenség kezében van, aki bünteti őket.¹⁹⁷ Ugyanakkor a történet folytatása nyilvánvalóvá teszi, hogy hiba lenne a *respektus* és engedelmisség ezen felvillanását túl komolyan vennünk, aligha a numinózus megtapasztalására utalnak vissza.

Az elindulás kapcsán fejezetünkben eddig Egyiptom népével foglalkoztunk. Ez az elbeszélés azonban *Izrael* nézőpontjából nem annyira félelmetes, inkább *csodás (mírurum)* eseményeket ír le. Itt látjuk annak a megállapításnak a fontosságát, hogy sosincs olyan, hogy egyik elem teljesen kiszorítana egy másik numinózus elemet. A Biblia vonatkozásában pedig a „semlegesség” elfogadására már csak azért sem hajlok, mert a Biblia üzenete a csodát mindig Istenre mutató jelként mutatja be, ami éppen Isten szentsége, numinózus minősége miatt eleve önmagában hordozza a *tremendum* és a *fascinans* elemeinek együttesét. Egy kis kiszólást hadd engedjek meg magamnak. A szöveget elemezve éppen azt tapasztaljuk, amiről Otto beszél: a hallgatás kifejezőeszközként mennyivel többet mond, mennyi izgalmas kérdést és lehetséges választ rejteget...

Itt azonban elmondható, hogy a szent inkább *mira majestasként* nyilvánul meg a nép felé, mint *tremenda majestasként*. Az is igaz, hogy az arányok meghatározása egzakt módon nem lehetséges. Ezt a szöveg a mindenkori olvasó intuícióira, beleérző képességére bízva, mert a nép megnyilvánulásairól a szöveg szemérmesen hallgat. A nép hallgatása ekképpen egyaránt értelmezhető a „fenségesség” jelenlétében érzett megilletődésként, döbrent csodálkozásként, vagyis a *mírurum* elemének kifejeződéseként, (DH, 35) és kapcsolódhat a félelmeteshez, melyet Otto arra a félelemre vezet vissza, „hogy esetleg baljóslatú szavakat használunk, s ezért jobb, ha teljesen csöndben maradunk”. (DH, 90–91)

¹⁹⁷ Mindenesetre ez az ábrázolás is egy a sok közül, amely a numenben lévő megborzongató elem összefonódását példázza a szigorúság, a büntetés és az igazságosság Istenével. (DH, 127)

Azt látjuk a tágabb szövegekörnyezet (Ex 7–14) felépítésében, hogy a csodák léptéke egyre grandiózusabb, félelmetesebb szintig fokozódik, egészen addig a pontig, ahol is a fáraó *egész* serege elpusztul a tenger vizében (vegyük észre ismét a numinózus történetábrázolás totalitásra törekvő perspektíváját). Ezt követően a csodák dinamizmusa csökkenni látszik, viszont – talán ezt ellensúlyozandó – gyakoriságuk éppenséggel nő, hogy JHWH *folymatos* jelenléte általuk is megerősítést nyerjen. A felhő- és tűzoszlop nem távozik a néptől (Num 13-ig), manna 40 évig mindennap hullik (Ex 16,35), hasonlóképpen a fűjek is egy álló hónapig érkeztek (Num 11). Érdemes megjegyezni: az áldásként, gondoskodásként megnyilvánuló csodák továbbra is a numinózus totalitását tükrözik, míg a büntető, Isten haragját (Otto szóhasználatában gyakran *orgé* vagy *ira*) kifejező pusztító csodák (32,25–28.33–35; Num 11,1–3; 12,7–13; 14,29–31) csak részlegesen sújtják a népet.

Az elindulás történetéhez kötődik a nép első találkozása a numinózus elemeivel, melynek narratívájában megismerhettük annak *hogyanját*, milyen módon lehetnek a csodák Istenre mutató jelek. A numinózus felismert elemei segítettek „másképp” is megismerni a csodák összetett: irracionális-rationális minőségét. De nemcsak a csodák az irracionális elemek az ábrázolt történetben. Az érthetetlen események, dolgok legtöbbször ellenérzést szülnek, itt viszont illogikusnak tűnő módon, a bizalom jeleit ismerhetjük fel a narratívában.

3.1.2. A bizalom „irrationalitása”

A 12–14. fejezetekben a P és L is azt érzékelteti: a népnek nincs oka az aggodalomra, amennyiben bízik atyái Istenében, és pontosan végrehajtja a meneküléshez vezető rendelkezéseket. Az atyákra történő visszaütésben az az érdekes mozzanat számunkra, hogy emiatt rendelkezhetett JHWH a nép számára olyan numinózus jellemzőkkel mint „ősi”, „titokzatos”, „teljesen más”, „nem megszokott vagy otthonos”, melyek számukra is vonzónak tűnhettek. (DH, 87) A narratíva szerint ezen bizalom ellenében azonban több tényező is hatott. JHWH voltaképpen ismeretlen volt számukra, a nép a 2,23 vers megfogalmazásában mégcsak nem is hozzá kiált. Továbbá az 2.3. fejezetben említettük, hogy a szöveg maga is sejteti, és később egyértelműen ki is jelenti, hogy a nép az egyiptomi kultúra és kultusz részévé vált,¹⁹⁸ míg Isten nemcsak idegen, ismeretlen, hanem az egyiptomi istenekkel szemben láthatatlan, kiábrázolhatatlan is.

¹⁹⁸ Lunn 2014, 246. o.

Ezt az idegenséget áthidalandó, a szentíró is szükségét érezhette, hogy a nép és Istene kapcsolatát a narratívában kisebb csodák, „istenigazoló” jelek bemutatásával (Ex 4,1–17; 4,28–31) építse fel. (És ugyanerre volt szükség a babiloni diaszpórában is.) A 12,27b és 28. vers tanúsága szerint nem is eredménytelenül: „*Ekkor mélyen meghajolt a nép, és leborult. Azután elmentek Izráel fiai, és eszerint jártak el. Úgy cselekedtek, ahogyan Mózesnek és Áronnak megparancsolta az ÚR*” (vö. 12,50). Így ami az egyiptomiaknak halál és pusztulás, az Izraelnek csodás szabadulás, sőt ünnepi vacsora (12,1–14; 12,15–20).

Az egyik legcsodálatosabb Izrael számára a szabadulásukhoz vezető eseményekben, hogy nekik semmit nem kell tenniük, semmiben nem kell részt venniük: az „*Úr harcol értük*” (14,14). Az Izraellel a csak úgy „maguktól” megtörtént csodák ezt a numinózus tapasztalatot adhatták. A redaktor világossá teszi, hogy ha a nép a maga kezébe vette volna szabadulása ügyét, erőfeszítései nem hoztak volna sok eredményt. Brueggemann is azt hangsúlyozza ki tanulmányában Terence Fretheimet idézve, hogy az események leírásában minden agresszió Isten személyéhez kapcsolódik.¹⁹⁹ A textus szerint ugyanis a nép maga nem vesz részt semmilyen fegyveres lázadásban elnyomói ellenében, hanem teljesen passzív – legfeljebb Mózes és Áron mutatja a „civil engedetlenség” jegyeit a fáraóval szemben. Egy lázadás legfeljebb csak helyzetük romlásával kecsegtetett volna. Ezen feltevés realitására célozhat az elbeszélés azon mozzanata, amely be is mutatja Izrael terheinek növekedését Mózes első, fáraónál tett vizitációja következményeként (5,6–23).

Mindezt tekintetbe véve összefoglalhatjuk, hogy a tizedik csapás és Izrael útrakelése a *mírurum* elemének egy jelentős kifejeződése már csak amiatt is, hogy JHWH egyáltalán rátekint népére, mi több, Mózesen és Áronon keresztül (4,31) meg is szólítja. A nép nem is marad „hálátlan”, a numinózus élményből fakadó bizalmat helyez az ismeretlen istenségbe, és a P kihangsúlyozza, hogy engedelmesen követi JHWH rendelkezéseit (12,28.50). Fontos észrevenni, hogy a történet ezen, Egyiptomban játszódó szakaszában még nincs próbatétel, sőt JHWH csodás jelek által igyekszik hitet és bizalmat ébreszteni Mózesben, mint atyáik Istenének küldöttjében (Ex 3,13–4,1–31, különösen 3,18). Véleményem szerint Isten és népe kapcsolatának ez az idilli szakasza – amikor még az ismerkedésen és a megnyerésen van a hangsúly – egyrészt Isten erős érzelmi indíttatását, másrészt a nép ennek viszonzására való nyitottságát kívánja érzékelteni. Sőt, ekkor még egy szóval sem említi hitetlenségüket sem (6,9–13), melyre elfogadható mentséget keresve említheti itt a szentíró a „kemény munkát” (6,9). Nem úgy a következő szakaszban, a pusztai vándorlás során.

¹⁹⁹ Fretheim 1991, 18–20. o.

3.1.3. Az Úr vezeti Izraelt (13–18. fejezetek)

A vándorlásmotívum helyét Varga az ószövetségi hagyomány irodalmi alakzatai, formái közül elsősorban az elbeszélésben, a történetben találja meg. Ebben „egy vándorló, változó, embereket és élethelyzeteket átformáló, meglepően dinamikus képi és nyelvi világ jelenik meg. Narratív ívek, lineáris és spirális történetvezetés, paradigmatis és metaforikus történetek jelenítik meg a bibliai emberek hitének egzisztenciális, kontextuális, szociológiai, lélektani, de mindenekelőtt spirituális tartalmait.”²⁰⁰

Noha nem túl bőbeszédű a narratíva arról, hogy miket élt meg közvetlenül a nép a tíz csapás során, az utolsóhoz kapcsolódóan átélt csodás szabadulás élménye – a beszámoló szerint – elfogadóvá tette a népet Isten pusztai vezetésére, még ha zúgolódás is kísérte ezt a vándorlást. A 14. fejezetig bemutatott hatalmas tettek sem teszik szükségtelemmé Isten jelenlétének folyamatos érzékeltetését a könyv hátralévő fejezeteiben. Ezt a látható jelenlétet az Exodus könyvében felhő-és tűzoszlop lettek hivatottak jelezni (Ex 13,21–22; 14,19–20; 14,24; 33,9–10; 40,36–38), melyek nemcsak *megjelenítették* JHWH-t, de ezek látták el a vezető, iránymutató, védelmező feladatot (13,21–22; 14,20) is.

Mivel az aranyborjú esete nyilvánvalóvá teszi, hogy Istent nem lehet akárhogyan *megjeleníteni*, ezért szükséges néhány fogalmat tisztáznom. „Megjelenítés” („demonstrálás”) néven fogom illetni JHWH jelenvalóságát a szöveg – és a mögötte rejlő teológiai szándék – értelmében elfogadott módon érzékelhetővé tevő, „ortodox” megformálásokat.²⁰¹ A helytelenített, *Isten tulajdonságait konkretizálni akaró* törekvésekre pedig a „kiábrázolás”, „ábrázolás”, „szimbolizálás” szavakat fogom használni. Ha ezt a különbségtételt figyelmen kívül hagyjuk, nehezen megfejthető az ókori Közel-Keleten ismert párhuzamok sajátos bibliai használata.

Például a felhő Mezopotámiában viharistenség szimbóluma volt.²⁰² Azonban a papi szövegek erre a jelenségre is biztonságos megoldásként tekintettek, ami számukra egy olyan szubsztancia nélküli tárgy volt, amely anélkül demonstrálta Isten jelenlétét, hogy megformálta volna alakját.²⁰³ Vagyis a felhő nem ábrázolta (szimbolizálta) JHWH-t, sem semmilyen tulajdonságát, megőrizte rejtélyességét, és nem szolgált attribútumként vagy az istenséghez vezető kapcsolódási pontként sem, mint közel-keleti párhuzamai.

²⁰⁰ Varga 2020, 13–14. o.

²⁰¹ A „meg-jelenítés” kifejezés választását az angol presence és re-presence, representation szóalakjainak hasonlósága inspirálta.

²⁰² A szimbólum és a megjelenítés különbségéről ld. bővebben: Hundle, 2017

²⁰³ Basker 2006, 113. o.

A másik különleges jelenség, a tűzoszlop (Ex 13,21–22; 14,24), a papi szövegekben domináns mint JHWH megjelenítése. Fénylő, alakatlan és anyagtalan megjelenése miatt a tű gyakran valósítja meg az isteni manifesztációját, nemcsak a HB lapjain.²⁰⁴ Charles E. Baukal Jr. leírja, hogy az ókori perzsák és a görögök fáklyát (vagyis tüzet és füstöt) használtak seregeik vezetésére, amelyhez William H. C. Propp hozzáteszi, hogy a vezetés, védelem és gondviselés ilyen módja az istenség általi militáris vezetés jellegzetes ókori közel-keleti motívuma. A tű kifejezi JHWH veszélyességét, tisztaságát és érinthetlenségét, valamint fényességét is, és mivel a fény áll az első helyen a teremtmények sorában, a világosság áll legközelebb Istenhez.²⁰⁵ Mindazonáltal a papi szövegek legfőképp JHWH jelenlétének megvalósulásaként, teofániaként, dicsőségének megjelenítésekként tekintettek rá.²⁰⁶ De itt több ennél: a felhőhöz hasonlóan elválasztja Izraelt és az egyiptomiakat (14,19–20).

A narratíva azt sugallja, hogy ezen összetett jelentéstartalmú teofániák kiválthatták és fenntarthaták a népben az engedelmisséget, a vita nélküli követést. Mindenesetre, a törvényszerűség, hogy amikor a felhőoszlop megáll, a nép is megáll, amikor pedig elindul, a nép is táborot bont, az egész könyvön keresztül fennáll, sőt még a Numeri lapjain is, a 13. fejezetig: „[e]gész vándorlásuk alatt valahányszor fölemelkedett a felhő a hajlékról, útnak indultak Izráel fiai” (40,36). Megjegyzem, hogy amikor a nép félelme nagyobbak bizonyul a Kánaánban lakó óriásoktól, mint hite JHWH ígéretében, és nem hallgat a két megbízható kémre, Kálebre és Józsúera, a szöveg nem említi többé a felhőt és a tűzoszlopot sem a pusztai bolyongás 40 éve alatt.

Láthatjuk, hogy ezek a megjelenítések valamilyen formában mind magukon hordozzák a numinózus jellegzetességeit, a „csodálatos-félelmetes” titokzatosságát, rejtettségét. Isten vezetése azonban nemcsak természeti jelenségekben testesül meg, hanem *Mózes szavai és tettei által* és isteni *csodák formájában* (a tíz csapás, a vörös-tengeri átkelés, ill. a vándorlás során megélt csodák). Isten ugyanis nemcsak a fizikai tér síkján vezet, hanem lelkileg is, egyre közelebb saját magához (19,4). Mikor pedig a csodák nem váltják ki a numinózus tapasztalatot, az abból egyébként fakadó engedelmisség hiánya tükröződik a nép megnyilvánulásaiban. Ezt a redaktor arra használja fel, hogy a csoda racionalizálása során isteni rendelkezéseket kapcsoljon az eseményhez. (25–26. v.) A deuteronomistához igencsak hasonló nyelvezettel bíró megjegyzések célja, hogy a nép Istenhez közeledését előmozdítsák, *spirituális* vezetést

²⁰⁴ Adelman 2021, 20. o.

²⁰⁵ Propp 1999, 550–595. o.

²⁰⁶ Baukal 2018, 222. o.

biztosítsanak. Hogy mennyire sikeresen, azt a nép megnyilvánulásaiból sejthetjük, de ezek problémás volta miatt a próbatétel-zúgolódás motívumok tárgyalásánál fejtjük ezt jobban ki.

3.1.4. Az Úr száraz lábbal vezeti át Izraelt (14,1–15,21 fejezet)

Az imént tárgyalt vezetés magában foglal egy különösen csodálatos eseményt, a Vörös-tengeren történő átkelést. Az L anyagában (14,21a β) a csoda mögött egy természeti jelenség áll: a keleti szél és annak megfordulása, amikor odaértek az egyiptomiak. A P forrás véli úgy, hogy Mózes választotta szét a vizeket és a papi szerző érzi szükségét, hogy bőbeszédűbben nyilvánuljon meg az átkelés elbeszélésénél (14,1–4.8–10.15–18.21–23.26.28–29. versek). A tenger kettéválasztása több lehetőséget nyújtott a papi szerkesztőnek Isten dicsőségének bemutatására és Mózes szerepének hangsúlyozására. Ezt meg is ragadta, illetve gondoskodott „pontos” helyadatokról is, ami a narratíva hitelességét kívánhatta alátámasztani. A P forráshoz tartozó versekből egy grandiózusabb csoda és egy nagyszerűbb Mózes bontakozik ki.²⁰⁷ Megjegyzem, önmagában a csoda Otto elmélete szerint sem váltja ki az a numinózus érzést. Ráadásul itt a numinózussal rokon, „természetes” érzelmek közül mintha csak a pusztától, a haláltól való félelem lenne csak beazonosítható, de még JHWH és Mózes kapcsolatát is sokkal inkább mondhatnánk közvetlennek, mintha az ő személye végrehajtóként csak megjelenítené JHWH-t (14,11–12). Ebben a nexusban természetesen az Úr az úr, mégis olyannak látjuk, mint aki Mózzsal (mintegy saját magával) meglehetősen közvetlen stílusban beszél és hallgat szavára (17,4; 32,10–14). Az esemény leírása mindenesetre minden elemet tartalmaz, ami a valódi *mysterium tremendum* érzését válthatja ki a népből.

Ez a szakasz sem nélkülözi a tizedik csapás kapcsán leírt jellegzetességeket. A numinózus „matematikai” és „dinamikus” jegyeit, mennyiségi és minőségi abszolútumokba hajló perspektíváját: a fáraó *egész* hadereje indul Izrael üldözésére, *válogatott* harci kocsival meg *Egyiptom összes* harci kocsijával és *csupa kiváló* harcossal. A totalitást fejezi az is ki, hogy JHWH az úr mindenek felett, így hatalma van megkeményíteni a fáraó szívét is (ahogy korábban a tíz csapás során is). Ha valaki is otthon maradt volna, nem állna meg a teológiai koncepció Isten totális, győztes hatalmáról. Noha a narratíva e tekintetben nem hagy minket kétségek között, mert kimondja, hogy mindez azért történik, hogy megmutassa Isten az ő dicsőségét és hatalmát a fáraón és egész seregén, mégis lehet olyan érzésünk, hogy itt egyfajta betekintést ad a szöveg Isten munkájának titkaiba, mely az ember belsejében megy végbe,

²⁰⁷ Karasszon 2021, 69. és 169. o.

láthatatlanul (8. v.). Ez, és az ehhez hasonló magyarázatok annak az igyekezetnek lenyomatai, amelyek a tradíciók fejlődése során kerülhettek bele a szövegbe, hogy megmagyarázzák, otthonossá tegyék az itt elszabadult és ember által kontrollálhatatlan erőt, ami viszont mindent kontrollál.

A „fáraó *minden* lova, harci kocsija, lovasa és hadereje” egy olyan, biztos halált jelentő veszély, amellyel szemben csak az isteni csoda segíthet. A szöveg őrzi és megőrökíti azt a nyers, elementáris félelmet, amelyet a végkimenetelt még nem ismerő, hitében gyerekcipőben járó nép érezhet. Ha figyelembe vesszük, hogy csak a P redakció²⁰⁸ „kiált Istenhez” (10. v.), arra gondolhatunk, hogy a laikus tradícióban nem a *tremendum*, hanem csak ez a „mindent elpusztítani látszó” veszély, az élet pusztta féltése uralja Izrael megtapasztalását.²⁰⁹ A P forrás pedig ezzel az Istenhez fordulással próbálhatja úgy bemutatni az eseményeket, hogy érthetővé váljon: miért nem eredményeznek semmilyen neheztelést az L anyagban megőrökített totalitást (totális rémületet) kifejező sematikus szavak, melyek szélsőséges kirohanások, vádaskodások, költői kérdések formáját öltik (11–12. v.). Az is igaz, hogy az ábrázolás *lélektanilag* is korrekt: a nép ennél már nem lehetett volna rémültebb, nem is jutott volna el a tudatukig egy dörgedelem. Érthetővé válik így Mózes csitítgatása is, amikor a jajveszékkelő népet nyugalomra inti, mert az ÚR harcol értük (14,14). Emellett a narratíva íve miatt is szükséges ez a drámai mélypont, melyhez közeledve retorikai szempontból sem tehet mást a szentíró, mint maximálisan kiélezi ezt a rettegést. Így lehet később élesebb a váltás Izrael kedélyállapotában a rémületből az imádatba. Így lehet hatalmasabb a csoda és így nyílhatott tér a numinózus örömrizet ritka, az Exodus könyvében egyenesen *páratlan* szóbeli kifejezésének.

Emeljük ki az esemény kulcsfontosságú üzenetét (13–14. v.). A részletek tekintetében meglehetősen hiányos az a közlés, hogy „...*meglátjátok, hogyan szabadít meg benneteket ma az ÚR! Mert ahogyan ma látjátok az egyiptomiakat, úgy soha többé nem fogjátok látni őket.*” (14,13), az esemény ezen „pillanatában” még maga Mózes sem tud konkrétabbat az L szerint. A 14. vers pedig még inkább *titokzatos*, valódi *mysterium*, egyfajta jóslatként is tekintünk rá: „*Az Úr harcol értetek...*”. Mózes mintegy lerántja a leplet, ismertté teszi a jövőt, a harc kimenetelét. Nyomatékosítja ezt az üzenetet, amikor egy későbbi versben a szintén L narratíva az egyiptomiakkal is felismerteti, kimondatja: „*Meneküljünk Izrael elől, mert az ÚR harcol értük Egyiptom ellen!*” (25. v.) Egy dolgot tud csak valahonnan Mózes: JHWH meg fogja szabadítani őket. Titokzatos és mégis biztosságot nyújtó üzenet ez, mely elviselhetővé,

²⁰⁸ Childs 1974, 220. o.; Carr 2010, 196. o.

²⁰⁹ A külső ellenség fenyegetése majd az amálekíták elleni küzdelem (17,8–16) esetében is megjelenik, ahol – a szöveg végső redakciójának köszönhetően – Mózes végső soron az Úr iránti engedelmisségre ösztönzi a népet.

átélhetővé teszi a látványt, és képessé tesz majd az elindulásra a félelmetes és halálos hullámok közé. Mert máskülönben teljességgel érthetetlen és felfoghatatlan lenne az a bátorság és a gondviselésbe vetett bizalom, amellyel a nép belépett abba az Isten által létrehozott térbe, amely különben magát Izraelt is pusztulással fenyegette volna. Ez, a numinózus megtapasztalását tükröző engedelmesség éles ellentétben áll a későbbi engedetlenséggel, amiből a *tremendum* megtapasztalásának hiányára következtethetünk.

A P-hez tartozó 19–22. versszakasz talán egy megszelídített „*orgé tu theu*” bemutatása, egy jól átgondolt haditervé, ahol a „katonák” (angyal, felhő- és tűzoszlop) – a transzcendens jelenlét különböző megjelenítései – rendezetten mozognak, pozícionálják magukat. Ez elvesz valamit a félelmetességből, mégis a természeti jelenségek (a szél és a tenger falai is), amelyek mind egy hatalmas, félelmetes, roppant erejű, ugyanakkor – a nép iránti elfogultsága miatt is – vonzó létező akarátának engedelmeskednek, megmaradnak titokzatosnak, illetve félelmetesnek.

Ezzel a rendezettséggel szemben az L forrásban (23–26. v.) a részletek rejtve maradnak. Titokzatos például, ahogy zavar támad az egyiptomi táborban, és a kocsikerekek valahogy elakadnak (24–25. v.). Annyi biztos csak, hogy az ÚR munkálja. A csodák racionalitására később még visszatérek, ebben a jelenetben elég észrevennünk, hogy egy olyan erkölcsi értékekkel bíró Szent mutatkozik meg itt, aki elkötelezett választottja iránt, aki a gyenge, üldözött, rabszolga nép oltalma, megmentője, aki igazságot tesz és elpusztítja a fegyverek, lovaik, harcokcsijuk erejében bízó önhitt bűnösöket. Ott, ahol a szél szárazzá tette a tengerfeneket, a hatalmas ÚR pusztá tekintetének súlya alatt a had megzavarodott, a Szent „tekintete” által előidézett bénító félelem és erő nem csak az agytekervények, hanem később a harci kocsik kerekeit is megakasztotta, az egyiptomiak pedig már hiába látják be, hogy az ÚR harcol ellenük. Elvesznek.

A tenger hullámai tehát összecsapnak az egyiptomi sereg felett, Mirjám és Mózes pedig dalra fakad a laikus hagyomány szerint (a 15. fejezetben csak a 22. és 27. verseket sorolják a P-hez).²¹⁰ Mirjám dobolva és körtáncot járva énekl meg a csodát: „*Énekeljete az ÚRnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett!*” (15,21) Győzelmi éneke az egyik legősibb vers Isten kozmikus erejéről.²¹¹ Mózes hosszabb éneke is felszabadult, szívből jövő, és a numinózus közvetett kifejezéseinek tárháza. Éneke a bámulatos, a felséges, az *energicum*, *tremenda majestas*, sőt *orgé*, a *mírurum* és *fascinans* megtapasztalásának elemét egyaránt

²¹⁰ Ezt a szakaszt a 15,22 és 16,1 versek integrálják a pusztai vándorlás elbeszélésébe.

²¹¹ Ehhez a zsánerhez tartozik még 1Sám 18; Jer 31,4; Bír 5,1.11,34 (Meyers 2005, 116–117. o.; Childs 1974, 245–253. o.; Hamilton 273. o.) Ide tartozik még az a megjegyzés, hogy eredetileg Mirjám éneke lehetett az alap, de Mózes tekintélyét – úgy tűnik – az L forrásban is meg kellett mutatni.

tartalmazza. Furcsa izgatottság, kábulat és eksztázis érezhető ki ebből a dicsőítésből, ami a minden teremtmény fölött álló Isten teljesen felfoghatatlan és hatalmas tetteről szól, ami az énekes lelkét bámulatba ejti. (DH, 61) Mindezt a következő versekkel tudnám a legjobban érzékeltetni.

A 8. versben Isten elszabadult, vad *orgéja* és az *energicum* megmutatkozásáról olvashatunk: „*Haragod szelétől föltornyosultak a vizek, gátként megálltak a futó habok. Megmerevedett a mélység a tenger szívében*”. A 16. vers (P) a *tremendum* szabatos leírása: „*Rettentő félelem szakad rájuk, hatalmas karodtól néma kővé válnak, míg átvonul a néped, URam, míg átvonul ez a nép, amelyet kiváltottál*.” Ezen frappáns, tömör dicsőítő felkiáltás hiányossága is sokatmondó: nem tér ki a konkrét helyszínre, ahol JHWH uralkodik, így implicit módon vallja annak korlátlanságát.

Otto ugyanakkor végigveszi könyvében, hogy „mi a különbség az istenség pusztán »racionális« dicsőítése és olyan dicsőítése között, amely a »*tremendum mysterium*« tényezőinek a segítségével valamelyest érzékelteti az irracionálist és a numinózust is.” (DH, 44–46) Otto példái alapján bármilyen lelkes is ez a himnusz, mégsem dominál benne Isten numinózus oldala: csak két vers (a 11. és 18. v.) tartalmazza az *augustum*, a bámulatos, a *mírurum* és a *fascinans* elemeit: „*Kicsoda olyan az istenek között, mint te, URam? Kicsoda olyan felséges szentségében, félelmetes dicső tetteiben, csodákat cselekvő, mint te?*” De még itt is racionális gonolkodást mutató elemnek tekinthető Isten megszólítása (te), és a magasztalás csodás tettekhez kapcsolása. Otto megemlíti azt is, hogy a *sensus numinis* retorikája nem a szavak ilyen bőséges áradata. (DH, 55–56) A szóáradatot Vattamány is a túllételem racionalizáló törekvéséhez kapcsolja,²¹² a költői szöveggé formálás pedig önmagában is eltávolító hatással bír. A 18. vers (P) pedig mindezt összefoglalja: „*Az ÚR uralkodik örökkön-örökké!*”.

A többi versben a dicsőítés egészen konkrét mozzanatokot emel ki (4–5.8–10. v.) és meglehetősen racionális módon közelíti meg a csodát. Mintegy „domesztikálja” Istent, amikor azért dicsőíti őt, amit Izrael érdekében tett és számító, amikor arról beszél, amit majd tesz (13–17. v.). Felmerülhet továbbá, hogy ezt a laikus himnuszt csak a pusztá félelem érzése előzi meg (L), sőt abból fakad: „*És látta Izráel az egyiptomiakat holtan a tenger partján. Amikor látta Izráel, hogy milyen erős kézzel bánt el az ÚR Egyiptommal, félni kezdte a nép az URat. Hitt az ÚRnak és szolgájának, Mózesnek.*” (14,30b–31) Aligha véletlen, hogy pontosan „ekkor” kezdett hinni Izrael, és kezdett énekelni Mózes Izrael fiaival együtt (15,1).

²¹² A prófétai beszédekben a reménység motivikus szinten tulajdonképpen az Isten-jelenlét pozícióját veszi át a túllételem folyamatában. (Vattamány 1999, 103. o.)

Összességében azt sugallja az ének, hogy a szabadulás, az átélt csodás események, a halottak látványa okozta irtózás és Isten dinamikus ereje feltehetőleg nemcsak szokásos (halál)félelmet, hanem hitet, istenfélelmet eredményez. Noha mindkét éneket a nép körén kívül helyezkedő személy vezeti, a nép megrendülését és örömét is megőrzi a szöveg. Nemcsak Mirjám, de a többi asszony is dobot vesz kézbe, és táncol körbe-körbe (20–21. v.), és Mózes sem egyedül énekel. Ehhez fogható örömteli, hitet és bizalmat kifejező numinózus himnuszt többet nem olvasunk az Exodus lapjain. Még a Sínai-hegy magasztos-félelmetes eseményei sem váltják ki a nép Istent dicsőítő himnuszt (mert látni fogjuk, hogy a páni félelem eltávolító érzése uralja le a népet – a redaktor interpretációja tükrében). Numinózus tapasztalatot kifejező megnyilvánulások felbukkanására a továbbiakban csak a könyv vége felé, a 33–35. és 40. fejezetekben, a megismételt szövetségkötés kontextusában számíthatunk. A *jr'* itt azért beszédes, mert ugyanez a héber ige szolgál a félelem és a tisztelet érzésének kifejezésére²¹³. A népet tehát úgy látjuk itt, mint akikben „megmozdult a lélek sajátos, a »természetes« adottságoktól bizonyosan eltérő képessége”. (DH, 25)

Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy Otto értelmezésében az nem „igazi” numinózus himnusz, amikor nem Isten lényét dicsőítjük, hanem valamilyen konkrét történésről szól az ének.²¹⁴ (DH, 44–46) A történet következő szakasza is azt mutatja, hogy megmozdult valami, de azonnal meg is rekedt. A történet egy összekötő P verssel (15,22) és „három nappal” későbbi folytatása a szöveg szintjén is tükrözi Otto tapasztalatokon, jelenségeken alapuló reflexióit, mely szerint a transzcendens megélésének képessége eleinte akadozó és kiforratlan lehet.

3.1.5. A csodák racionalizálása

A csodák – mint az isteni világ „betüremkedései” az evilágiba – nem minden emberi szempontból bírnak irracionális hatással. Két racionalizáló mozzanatra is szeretnék rámutatni, közül az első a „hasznosság”, amelyet az 1.2.3. alfejezetben vezettem be, a másik pedig a „funkció”, melyet az itinerárium kapcsán említettem a 3.1.1. alfejezetben.

A csodák „hasznossága” akkor mutatkozik meg, amikor nemcsak jelzik az istenit, de *érthetővé, megmagyarázhatóvá* teszik Isten-ember közötti kapcsolatának egyébként irracionális természetét: ki ne követné Istent, ha ő megvéd az ellenségtől, és ingyen ételt és italt ad (Ex 15–17)? A népe érdekében csodálatosan munkálkodó JHWH-t végtére is a népnek hasznos és

²¹³ Goldingay 2010, 64. o.

²¹⁴ Otto nem foglalkozik az Exodus 15 himnuszaival, de más himnuszok példaelemzései jól alkalmazhatóak arra is.

logikus imádni. Olyan ez, mint egyfajta inverz *do ut des*, amikor az *istenség* ad, hogy cserébe imádatot kapjon. Hasznos tehát és *bölcs* dolog az Urat félni (vö. Péld 14,16.33), mert ebben a kapcsolatban *érték* és az *érdek* egybeesik, előmozdítja a földi boldogulást, jóllétet is. Több kutató is megállapította, hogy az Exodus könyvében a bölcsességirodalomhoz kapcsolható elemek találhatók,²¹⁵ melyek rámutatnak az ÚR félelmének evilági előnyeire.²¹⁶ *Az ÚRnak félelme az ismeret kezdete*” (Péld 1,7) alapvetés rokonságot mutat a *tremendum* itt tárgyalt irracionális elemével, mégsem nélkülözi az evilági, racionalizáló mozzanatot: megéri JHWH-t félni, mert áldással jár. Feltételezések szerint az ókori közel-keleti (főleg egyiptomi) irodalmi anyagokat teologizálták a redaktorok saját koncepcióik szerint és illesztették be a HB-ba.²¹⁷ Látni fogjuk azt is, hogy az Exodus könyve és a bölcsességirodalom nyelvezete több helyen is hasonló.

A hasznosság mellett a funkcióval való ellátás is a racionalitás talaján álló gondolkodást mutat, mely *funkció* itt például a kényszerítés. A fentiekben tárgyalt egyiptomi és Sínai-pusztai csodáknak ugyanis egyenesen *kényszerítő erőt* tulajdonít a szentíró, ahogy azt az Ex 3,19–20; 4,21–23; különösen a 6,1 egyértelműsíti, hogy „*erős kéz kényszeríti arra, hogy elbocsássa, erős kéz kényszeríti arra, hogy elűzze őket országából*” a csodák hatására, ami a *nép számára* nem hagyott alternatívát a „menni vagy maradni” kérdés tekintetében.

A csodák „racionális” oldalának felvillantása után mindazonáltal megmaradok a kezelhetőség és Otto elemzéséhez való hűség kedvéért a megszokott perspektívánál: a numinózus irracionális, amely (emberi szempontból) nemracionális megnyilvánulásokra készíti az embert, vagyis hitet és bizalmat ébreszt, és követésre indít.

3.2. Megbotránkozás a Sínai-pusztában (15–17. fejezetek)

A 14–17. fejezetekben láthatjuk, hogy az Exodus hagyománya kiemelkedik a csodák sokaságáról és jelentőségéről szóló történetek tekintetében. A csodálatos, szabadító tettek ereje „feltölti” a népet, egy részük hálás, engedelmes fogadtatást vált ki,²¹⁸ amint viszont a redaktor

²¹⁵ A bölcsességirodalom utilitarizmusa meglehetősen nyilvánvaló, versei a sikeres földi élet elérésében adnak praktikus tanácsokat. De mégha nem is foglalkozik a transzcendens valóságának kérdésével az ókori keleten nem voltak felvilágosult ateisták, vagyis, ha nem is mondták ki Isten nevét, jelenléte nem volt kétséges számukra. A bölcsességirodalom teológiai értékét az is megkérdőjelezte, hogy a kutatások egyre több kapcsolatot fedeztek fel az ókori kelet hasonló alkotásaival. Egy konkrét példa a Péld 22,17–23,12 mely Amenemope, Salamon bölcsessége pedig Mezopotámia bölcsességével mutat hasonlóságot. (Karasszon 2021, 105. o.) A témának gazdag irodalma van: Gericke 2012, 440–451; Garrett 1996, 221–232.; Maxwell, 1984; Ellis, 2014, 82–99.

²¹⁶ Karasszon 2021, 105–109. o.

²¹⁷ Carr 2010, 138., 200–202. o. Meyers 53., 63., 99., 131

²¹⁸ Ex 1,15–20; 4,29–31; 12,27–28. 34–35. 50; 13,19; 14,30–31, 15.1.18. 20–21

beszámolója elhagyja Egyiptom „területét”, fogy a lelkierő is. A frissen elnyert szabadság örömét beárnyékolja az üldözés és a pusztá embert próbáló körülményei. A nép úgy érezheti magát, mint Hágár (Gen 16.21), a szabadítás száműzetésnek tűnhet, a pusztá okozta trauma vonzóvá teheti még az egyiptomi szolgaságot is. Az ígéret földjére vezető út nem éppen ígéretes, Isten nem vezeti népét rögtön Kánaánba, a béklyóktól megszabadulva rögtön a szabadsággal járó veszélyekkel és küzdelmekkel kell megbirkózni.²¹⁹ A kiábrándulás, az elégedetlenség megjelenésének gyorsasága a 14. fejezetben figyelhető meg a legjobban: néhány vers és három szimbolikus nap alatt járja be a nép a „nagy félelem”, „Ne féljete!” [...] „félni kezdte a nép az URat” (11., 13. és 31. vers) érzelmi magasságait és mélységeit, és ragad meg végül az ellenkezés, elhatárolódás, zúgolódás állapotában.

A fent bemutatott *negatív* érzelmek, hangulati elemek a Babel-élmény *fázisára* jellemző vonásokat tükrözik, ezen belül azt, hogy a nép „nincs benne” a numinózus élményben. A szöveg a nép zavarodott, dühös és kétségeskedő állapotát írja le. A zúgolódás motívum tulajdonképp a nép természeti, profán reakcióinak bemutatása (15–17. fejezetek). Ezzel együtt a nép negatív indulati-érzelmi reakcióit is szükséges a narratíva koncepciójába illeszteni (véltetően parainetikus céllal). Ez a numinózushoz kötött racionalizálás úgy történik a szekunder síkon (az L anyagokban), hogy egyfelől a nép primér megnyilvánulását: (elsőre jogosnak tűnő) zúgolódását az éhezés, a szomjúság miatt pusztá ürügyként mutatják be a redaktorok az Isten elleni lázadásra. Másfelől hozzákapcsolják az isteni igazságosságnak azokhoz a racionális-etikai elemeihez, amelyek az erkölcsi vétkek megtorlását és büntetését teszik jogossá²²⁰ úgy, hogy az egyes eseményeket próbatételnek tekintik. Azt, hogy a zúgolódásként, próbatételként való értelmezés utólagos reflexió még inkább valószínűsíti, hogy a próba tényét felfedő igehelyek a kommentátorok egy része szerint²²¹ is kilógnak a régebbi szövegekből, utólagos betoldásnak tűnnek.

Végül látni fogjuk, hogy az isteni *dünamisz* (DH, 63) mégsem vész el, hanem átalakulva egy belső erő forrása lesz. Vattamány is rámutat, hogy a határpozíció és a túlléte közötti kapcsolatot az az illogikus-irreális reménység alapozza meg. Ha ezt a megfigyelést Izraelre vonatkozóan vizsgáljuk, Isten népének egész történelme arról tesz bizonyosságot, hogy Isten bűneik, lázadásaik ellenére sem hagyja el népét, és bármi is történjen, fenntartja velük

²¹⁹ Birch et al. 2005, 123. o.

²²⁰ (DH, 28) Az L forrás JHWH megbocsátását hangsúlyozta, kövessen el a nép bár bálványimádást, illetve szerződészegést (Ex 19,1–24,14; 32,1–4,35), a lévíták pedig csak az engedetlen nép megbüntetésére lettek kiválasztva (Ex 32,26–28). (Carr 2010, 196. o.; Childs 1974, 561. o.; Hamilton 2012, 611–612. o.)

²²¹ 15,25b deuteronomista kiegészítés (Childs 1974, 266. o.); Carr és Childs a J-hez sorolja a 16,4–5. verseket (Childs 1974, 286. o.)

szövetségét. Ezt az Izrael egész történetében erőt adó mindenre elszánt reményt, amelynek épp az aranyborjú által „fémjelzett” kritikus helyzet és annak isteni feloldása a központi „kiváltó” paradigmátikus eseménye, Brueggemann is központi elemként tárgyalja Ószövetségi Teológiájában.²²² Az ő nyomdokaiban Varga is kiemeli ezt a „mégis-reménységet” megalapozó igeszakaszt. Az Exodus 34,6–7 konkrétan arról számol be, hogy miután Mózes még egyszer fölment a hegyre JHWH parancsára, és elvonult előtte Isten fensége, Mózes ismét segítségül hívta az ő nevét. JHWH válaszul – Brueggemann szófordulatával – az „öt melléknév krédójával” jelentette ki magát neki.²²³ A melléknév hitvallása²²⁴ Izrael tanúságtételében Isten megnyilvánulásainak teológiai generalizálását hivatott kifejezni, vagyis JHWH *szokásos, jellemző* tulajdonságait. Mózes közbenjáró könyörgése lényegében az egész pusztai vándorlás teológiai koncepciójának esszenciája: Isten folytonos jelenléte és nem szűnő megbocsátása a garancia arra, hogy Izrael egykor majd megérkezhet az ígért földjére. Brueggemann ezen igeszakaszra úgy hivatkozik, mint amit Izrael újra és újra érvényes tanúvallomásnak talált, amikor JHWH-ról beszélt.²²⁵

Ezek a küzdelmek többnyire a L forrásban tűnnek fel, a P anyag főként a vörös-tengeri átkelésnél számottevő (14,1–4.8–10; 15–18.21–23.26.28–29), ahol Mózes szerepére, a csoda nagyságára és a számadatokra koncentrálnak. A nép rettegésével (10–14. v.) csak érintőlegesen foglalkozik (10. v.). A 15. fejezetben csak a vándorlás állomásait összekötő szöveggé látjuk (15,22.27), majd az éhség miatt zúgolódó nép kifakadását bemutató (16,1–3) a csodákat és a mannához kapcsolódó rendelkezéseket (16,6–27) részletezi. A 17. fejezet csak laikus szövegeket tartalmaz, és a továbbiakban is vélhetően az L hagyományanyagaiban fogom zömmel megtalálni mind a Bábel-élményt, mind pedig a túllétet és illogikus reménység elemeit. Folytassuk tehát az elemzését a helytelenített reakciók tipizálásával.

3.2.1. A próbatétel motívum

A próbatétel voltaképp azt vizsgálja, véleményem szerint, hogy képes-e az ember a numinózus jelenlétének hatására bevonódni, és ezt a tapasztalatot kifejező megnyilvánulással „válaszolni”. Megvan-e benne a képesség, hogy végrehajtsa a hit ugrását, engedelmeskedjen Istennek, és

²²² Brueggemann 2005, 213–228. o.

²²³ Brueggemann 2005, 223. o.

²²⁴ Brueggemann 2005, 215. o.

²²⁵ Brueggemann egész pontosan úgy fogalmaz, hogy Izrael további léte a tét az aranyborjú botránya után: „Thus w. 6–7 are a self-disclosure on the part of Yahweh, which provides the grounds for the continued life of Israel, after the unparalleled affront to Yahweh in the golden calf.” Brueggemann 2005, 216. o.

bizalmat szavazzon neki. A pusztai vándorlásra alkalmazva ezen megállapításokat: JHWH szabadításában Izrael népe a pusztá viszontagságai között egyre inkább megbotránkozik, vagyis egyre távolabb kerül a bevonódás lehetőségétől. Ezt mutatja be a zúgolódás narratívája (Ex 15,22–25–26, 16,2–4; 17,1–3; Num 11,1–3; 11,4–6; 14,2–3; 17,6–15; 20,1–13; 21,4–10).²²⁶

Ezeket az eseményeket – mivel már túl van rajta – isteni próbatételként mutatja be a laikus diskurzus redaktora, mégpedig úgy, hogy a normatív-isteni értékrend szerint elítéli a népet a bukás miatt. Még ha a szövetségkötés előtt is vagyunk a narratíva idejében, a próbában való „elbukásnak” tekinti a zúgolódást. Itt jegyezzük meg, hogy a vándorlás-tradícióban csak az Exodus könyvében, a Sínai törvényadást megelőző, illetve övező események során hangzik el vezérszavunk: a próbatétel, a későbbi zúgolódásokhoz kapcsolatosan már nem.²²⁷

A konkrét szövegben (15–17. fejezetek), mindig valamilyen alapvető emberi igényhez (evés, ivás, biztonság) kapcsolatos helyzetről „derül ki” félig-meddig utólag, hogy az voltaképpen egy próbatétel volt Isten részéről. És minden alkalommal valamilyen, többé-kevésbé részletezett parancsolat, rendelkezés kapcsolódik hozzá, amelyet a nép – még a teljesen világos rendelkezést is – megszeg.

A pusztába érve nem kell sokáig várnunk a próbák felbukkanására: rögtön az első zúgolódás-történetben, Mára vizénél már megjelenik a formula: „Ott adott az ÚR rendelkezést és törvényt a népnek, és ott tette *próbára* őket” – közelebről meg nem határozott módon. (15,25) A narrátor nem említi, hogy a nép tisztában lett volna a próbatétel tényével, ezt csak az olvasó tudhatja bizonyossággal. A próbában történő helytállást, engedelmességet egy ígérettel próbálja a narrátor vonzóbbá tenni: „Mert én, az ÚR vagyok a te gyógyítód” (15,26).²²⁸ Az első próbánál az iható víz és a törvények kapcsolódása jelentheti mindkettő elengedhetetlen fontosságát.²²⁹ A régebbi L forrás Istent ebben a szakaszban a víz és az emberek gyógyítójaként (15,26) és hatalmas úrként mutatja be. Alapvető emberi szükségletek és a nép engedelmességének többszöri próbára tévése lesz az elkövetkező fejezetek mintázata.

Majd a manna csodájához kapcsolódik a narratívában a következő kijelentés: „Ezzel teszem *próbára*, hogy az én törvényem szerint jár-e, vagy sem.” (16,4), amelyet az ÚR dicsőségének megjelenése²³⁰ támogat meg a pusztában. (16,10). Ugyanakkor nem minden

²²⁶ Ezek a történetek homiletikai funkciót nyertek, melyek az Isten terveivel szembeni ellenállás kerülésére figyelmeztettek (J). Childs 1974, 259. o.

²²⁷ Childs 1974, 260.o.

²²⁸ Isten úgy gyógyítja a népet, ahogy a vizet is „meggyógyítja”. (Childs 1974, 266–267. o.)

²²⁹ Meyers 2005, 129. o.

²³⁰ Isten dicsősége elsősorban a papi szövegekben kitűnő, amely az ÚR valós jelenlétét fejezi ki. Ezt a teofániához kapcsolódó képet a P a korabeli leírásokból vette, ahol a adott istenség vagy király fenségét hasonló rettentő-fényes jelenség demonstrálta. (Meyers 2005, 131. o.)

viszontagság engedelmisségi próba: Refidímnél a Hóreb sziklájából történő vízfakasztás és az Amalék ellen vívott csata kapcsán nem olvashatunk ilyen kijelentést. Aligha véletlen, hogy így éppen pont három próbatételről számol be az elbeszélés az Exodus könyvében. Az ily módon harmadik, egyben legfélelmetesebb esemény titkát a 20,20 vers leplezi le: „Ne féljete! Azért jött Isten, hogy *próbara* tegyen titeket, és legyen bennetek az ő félelme, hogy ne vétkezzetek”.²³¹

Mit értünk próbatétel alatt? Ha a *héber kifejezést* vizsgáljuk, Moshe Greenberg²³² tanulmánya rámutat, hogy az itt előforduló igék többségét piélben használja a szöveg (úgy, mint a most tárgyalt *násza* is), ami intenzitást kifejező jelentéssel bír. Ennek alapján az Exodus 20,20 fordítása Childs nyers fordításában: „az ő megtapasztalásában részeltessen benneteket”, nem pedig „próbara tegyen titeket”.²³³ Ha a próbatétel *célját* értelmezzük, felmerülhet a gondolat, hogy az voltaképpen egy „edzésterv” Isten részéről, amelyek során az ember megismerheti, megtapasztalhatja saját képességeit és azok határait. Vagyis ezen elvárások, törvények által tanítja Isten a népet.

3.2.2. A zúgolódás motívum

A csodák történetét a most vizsgált fejezetekben a zúgolódásmotívum árnyékolja be, mely annak a laikus történelemértelmezésnek a jele, mely szerint JHWH hűségese volt ígéreteihez, a nép ellenben nem volt az Istenéhez.²³⁴ Childs pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a zúgolódás elbeszélése milyen gyakran kapcsolja össze a zúgolódás motívumát a kivonulás eseményével, illetve Isten próbatételeivel.

A pusztaság szó a nép nagyszámú panaszában úgy fordul elő, mint olyan hely, ahol nem különösebben nehéz meghalni. Így nem is csoda, hogy a vörös-tengeri csoda (Ex 14,15–15,21) megtapasztalása után az „ÚR félelme” helyett hamar az élet féltése lett úrrá Izráelen. Ebben a kontextusban az olyan kirohanások, mint „bárcsak soha ne indultunk el volna otthonról” vagy „a pusztulásba viszel minket” univerzális emberi reakciók egy nehéz helyzetben. Childs szerint a szóhasználat ilyen sematizált, az adott próbatételtől voltaképpen független tradicionális nyelvezetére utal az is, hogy a HB-ban pl. Józsué 7,7kk-ben is megjelenik, a zúgolódás hagyományhoz való bármiféle kapcsolódás nélkül.²³⁵

²³¹ Ld.: Longman: *The Fear of the Lord Is Wisdom*, 2017.

²³² Greenberg 1960, 273ff

²³³ Childs 1974, 373. o.

²³⁴ Karasszon 2021, 69. o.

²³⁵ Childs 1974, 257. oldal)

Az események közös jellemzője, hogy a nép szükségét nem kérés, hanem egyre hangosabb lázongás formájában fejezi ki. A 15. fejezetben még csak annyit kérdeznek Mózesztől kötözködve:²³⁶ „*Mit igyunk?*” (25. vers). Élim vizeinél az ÚR gondoskodása nagyvonalú (mind a tizenkét törzsnek jut egy saját forrás és a *hetven* pálmafa tökéletes bőséges táplálékforrást szimbolizál),²³⁷ de hamarosan ismét nélkülözniük kell. A 16. fejezetben azt mondták Mózesnek és Áronnak Izráel fiai: „*Bárcsak meghaltunk volna az ÚR kezétől Egyiptomban, amikor a húsos fazekak mellett ültünk, és jóllakásig ehettünk kenyeret! Hát azért hoztatok ki bennünket ebbe a pusztába, hogy ezt az egész gyülekezetet éhhalálra juttassátok?*” Panaszkodásuk intenzitását a „zúgolódás” (*lún*)²³⁸ hétszeri ismétlése (ami a teljesség száma) érzékelteti (16,1–12). A manacsodához kapcsolódó rendelkezés egy közösségi szertartás bevezetéséről szól: a szombatnap megtartásáról, amelyet a manna bebiztosításának belső kényszere tesz nehezzé. Ugyan először nem állják ki az isteni gondviselésbe vetett bizalom próbáját, végül mégis beletanul a nép ebbe a rendszerbe, és negyven éven keresztül követi is a narratíva szerint.²³⁹ A babiloni fogság kontextusában ez az elbeszélés irányelvként, intellemként és bátorításként is szolgálhatott: Isten rendelkezéseinek megtartása a nép megtartását eredményezi.

A harmadik történetben pedig a nép megkísérti még Istent is (7. v.) és „*ismét perlekedni kezdett Mózeszel, és azt mondta: Adj nekünk vizet, hogy ihassunk!*” (2. v.) Majd egy vitát követően „*tovább zúgolódott ott a nép Mózes ellen, és ezt mondta: Hát azért hoztál ki bennünket Egyiptomból, hogy szomjan pusztíts minket gyermekeinkkel és jószágainkkal együtt?!*” Végül kis híján megkövezte Mózeszt (17,3–4. vers.) A Hóreb, azaz Isten hegyének sziklájából látványosan előtörő víz előremutat a hamarosan bekövetkező teofániára. Az ókori közel-keleti mitológiák szerint a szent, illetve kozmikus hegy ugyanis minden víz forrása, ami azt mutatja, hogy Isten közel van. Ez egyúttal válasz arra a kérdésre is, hogy Isten vajon velük van-e (7. v.). Az ókori ember számára ez jelentett garanciát az életben maradásra, még ha nem volt teljesen idegen tőlük Isten mindenütt-jelenválóságának gondolata sem.²⁴⁰

A vándorlás-tradíció megítélése – a bibliai hagyományban megjelenő reflexiókban – többnyire negatív (Deut 9,22; Zsolt 78),²⁴¹ néhány esetben azonban pozitív (Ex 16; Hós 2,16–25; Jer 2,2–3; Jel 14), két helyen pedig teljesen hiányzik (Ex 17,8kk; 18,1kk). A Pentateukhosz

²³⁶ Az antik világban a kérdés sosem volt semleges érdeklődés, jellemzően provokációt tartalmazott. (Béres 2017, 53. o.)

²³⁷ Meyers 2005, 130. o.

²³⁸ Az íge csak az Ex 15, 16, 17 és a Num 14, 16, 17 fejezetekben, és Józs 9,18-ban bír ezzel a jelentéssel, egyébként „éjszakára (meg)marad” értelemben fordítják (Gen 32,22, Ex 23,18)

²³⁹ Meyers 2005, 130. o.

²⁴⁰ Meyers 2005, 135. o.

²⁴¹ vö. von Rad: 2007, 280kk

és több próféta értelmezésében a pusztai vándorlás Izrael őstörténetében a nép engedetlenségének és folyamatos lázadásának bizonyítéka, míg néhányan (Jer, Hós) valóságos nászútként mutatják be, amikor még a nép nem romlott meg a kánaániak bálványimádása miatt. Hagyományosan a nép szükségleteit zúgolódásként tálaló hagyományanyag a papi-deuteronomista redaktorokhoz köthető – mutat rá Childs –, akik remek parainetikus lehetőséget láttak ezekben a történetekben a kortárs nemzedék intésére, fegyelmezésére.²⁴² Azt az „inverz” perspektívát alkalmazzák, ami a hasznosság szempontjából tekint valamit racionálisnak vagy irracionálisnak. Ennek értelmében Istennek engedelmeskedni „racionális” gondolkodást jelez, mivel elnyeri a méltó jutalmát, lázadni ellene értelmetlen, „irracionális”, mivel büntetést von maga után. (Amennyiben mégsem, JHWH a haragját gyakran csak saját „önbecsülése” miatt fogja vissza.) Isten nagylelkűségét pedig csak az tapasztalhatja meg, aki egy jottányit sem tér el JHWH parancsolataitól, és engedelmes igazságos akaratának.²⁴³

A laikus forrás redaktorai egyenesen a pusztai vándorlás során (is) bemutatott lázadó attitűd *következményeként* látják a babiloni fogságba hurcoltatást.²⁴⁴ De mi lehet a zúgolódás-motívum, lázadás *előzménye*? A válaszhoz itt is túl kell lépünk Otto elemzésének keretein. Továbbá be kell vonjuk a szekunder síkot, hogy a primer, spontán élmények jellegét meg tudjuk állapítani. A zúgolódás primer élménye első pillantásra kapcsolódhatna a *megütközés* mozzanatához, amely a numinózussal való találkozás első élménye. Ez azonban egy pozitív töltésű fogalom: egyszerűen csak „döbönt csodálkozást” fejez ki. Amikor azonban a *szekunder síkon* jelzett transzcendens jelenlét a primer síkon negatív érzelmeket vált ki, csak idézőjelben beszélhetünk „megütközésről”. Pontosabbnak tartom a „megbotránkozás” kifejezést használni, ami jobban mutatja, hogy ebben a profán, pusztán racionális gondolkodást tükröző reakcióban a szekunder síkon megjelenített Istenre (vagy Mózesre?) mint a számukra mértékadó rend felforgatójára tekintenek. Az eredeti élmény átértékelésének illusztrálására el tudok képzelni egy olyan primer élménysort, ahol „eredetileg” csak a nép vezetőjéhez (Mózeshez) kapcsolódtak ezek a negatív, pusztán racionális reakciók (vö. 15,22–25a, 16,2–3; 17,2–3), akiben csak a hagyomány szerkesztője ismerte fel utólag az isteni működését, és eszerint „írta

²⁴² Brueggemann úgy látja, hogy tudományos konszenzus született a teljes HB vonatkozásában, hogy annak végső formája a babiloni fogság alatt, vagy inkább után keletkezett, és egy arra adott válasz. Ezt a konszenzust korigálva Brueggemann a Pentateukhoszra szűkíti ezt az állítást, és a prófétai, történeti könyveket stb. a Második Templom korszakához kapcsolja. (Brueggemann 2005, 74–78. o.)

²⁴³ Brueggemann 2005, 307. o.

²⁴⁴ Carr 2010, 194–195. o. Ez a szemlélet Ezsdrás könyvében ez már komplex teológiai tanítássá válik: „*Őseink idejétől fogva mind a mai napig nagy vétekben vagyunk, és bűneink miatt jutottunk királyainkkal és papjainkkal együtt más országok királyainak a kezébe, hogy gyilkoljanak, fogságba vessenek, kifosszanak és megszégyenítsenek bennünket, ahogyan van ez ma is.*” (Ezs 9,7)

bele” Istent a történetbe. Akárhogy is: a megbotránkozás tehát – mint negatív érzelm – kibillent a vallási élményből, és ezért túl van Otto elemzéseinek körén.

Ezt tisztázva, a narratíva szövegezése szerint mi is Isten szabadításáról fogunk beszélni, de ezen a fenti összetett tapasztalat megnyilvánulásait fogjuk a továbbiakban érteni. A nép Isten szabadításában való megbotránkozását a megszokott dolgok keresése mutatja, és olyan szavak, kifejezések közvetítik mint: zúgolódás, perlekedés...²⁴⁵ A Sínai-puszta határpozícióiban az *otthonos*, az *ismert* sokkal vonzóbb, mint az ismeretlen, „egészen más” istenség. Természetesen nemcsak annak a népnek vonatkozásában, akinek szabadulását a szöveg elbeszéli. Ez az időben és térben történő projektálás irodalmi és lélektani eszköz, amely a múlt hibáiban teszi elmondhatóvá és elfogadhatóvá a „jelen” számára a saját tévedéseivel való szembesítést, és azok negatív megítélését (2Sám 12,1–7). Ezzel a szembesítéssel a HB nemcsak rádöbbenti bűneire Izrael Babilonban élő közösségét, hanem tanítja is őket és utat mutat. Nem véletlen, hogy a *tóra* kifejezést a szentíró már a páska-rendelkezők során bevezeti (16,28). Itt, a pusztai vándorlás során, sőt a 20,17–23,33 szakaszban is a koncepció, ami emögött a kifejezés mögött áll inkább takar tanításokat, általános szabályszerűségeket, mint jogi értelemben vett törvényeket.²⁴⁶

A próbatételek során tehát a numinózus (különösen a *mysterium*, a *csodás*) jelenléte minden kétséget kizáróan megjelenik a szekunder síkon, a primer numinózus tapasztalatok helyett azonban olyan megnyilvánulásokat találunk, melyek a „természeti” embert jellemzik. A nép közömbös, értetlen a szekunder síkon jelzett csodákkal kapcsolatban, és elutasító „Isten” rendelkezéseivel szemben. Mi több, a probléma profán-rationális megközelítését mutató megoldásban gondolkodik: a nép fiai vissza-visszatekingetnek korábbi otthonukra, mint Lót felesége. Semmi nem utal a numinózus tapasztalatára. Sokkal karakteresebb az ellenkezője: például majd’ megkövezik Mózeset. Az egyetlen érzelm, amit leginkább kidomborít az elbeszélés, az nem is a félelem, hanem a harag vagy düh. Vád – és visszavágyódás az egyiptomi húsosfazekak mellé. Ez a „nosztalgia” rántja le a leplet a szemünk előtt zajló eseményekről, a nép „Bábel-tornyáról” (az isteni szabadításban való megbotránkozásról, megütközésről), amelyet a következő fejezetben tárgyalt szövetségekötés eseménye sem tud ledönteni a redaktor nézőpontja szerint.

²⁴⁵ Ezek kapcsán a jóllakás és a kenyér említése is mutatja, hogy Izrael megváltoztathatatlanul és mindenáron a földi jólétben akarja megtapasztalni Isten országát. (Brueggemann 2005, 740. o.)

²⁴⁶ Meyers 2005, 131. o. A csodák, a jelek, a kivezetés célja a megismertetés is (*jada*), (10,2; 16,6.12), „*hogy megtudjátok: én, az ÚR vagyok, aki megszentellek titeket.*” (31,13) A rendelkezések átadásánál viszont a megvilágítani, tanítani, instruálni jelentésű *zahar* ige szerepel: „*figyelmeztess a rendelkezésekre és utasításokra*” (18,20), ugyanitt „*ismertess meg velük az utat, amelyen járniuk kell, és azt, hogy mit kell cselekedniük.*” már ismét a *jada* közelebbi, intimebb kapcsolatot is jelentő igéje áll.

4. A Sínai-hegynél (19. fejezet; 20,18–20; 24,1–11)

A 19,1-ben kezdődő (főként P) szakasz a Numeri 10-ig tart: ez a hosszú irodalmi egység a Tóra közepét adja, ezáltal a Sínai-hegynél történtek az egész Pentateukhosz középpontjába kerülnek. Nemcsak a teofánia kap így hangsúlyt, de a szövetségekötés, közösségi irányelvek, jogi szabályozások és normák is, végül Isten intézményesített kapcsolata népével, mely egy papságból és áldozati rendszerből álló vallásos felépítmény.²⁴⁷ Ez az 58 fejezet a Tóra vallási-közösségi magját alkotja, mely szövegekörpuszban a redaktor különböző tradíciókat értelmez újra, hogy Izrael nemzeti identitását megformálja. Ennek során azokat a jellegzetességeket, amelyek a hit és életmód alapját képezik a babiloni fogság idején, és azt követően (valószínűleg a hazatérés időszakának első évtizedéig) a redaktor a pusztai tapasztalatok kollektív emlékezetébe integrálja.²⁴⁸ Az exegézis során megpróbálunk belehelyezkedni azokba a lehetséges érzelmi tapasztalatokba, melyek a nép érzelmi, tudati hangoltságát befolyásolhatták. Ennek konklúzióját a 4.3. fejezetben ismertetem.

4.1. A Sínai-hegyi próbatétel

A 19. fejezetben nehezen követhető, hogy mi történik a hegynél, Childs szerint a J és E források összedolgozása során alakultak ki a súrlódások a szövegben.²⁴⁹ Már az is feltűnő, és a hagyományok sokrétűségét és összedolgozásuk módját mutatja, hogy Mózesnek ennyit kell ingáznia a tábor és JHWH hegye között. Mózeset például nem látjuk felmenni, a rendelkezéseket követően JHWH mégis *leküldi* a néphez, a 12. vers szerint nem mehet fel senki a hegyre, a 13. szerint viszont a hosszabb kürtzengés után igen. Hasonlóan rejtély marad, hogy a nép látta is Istent, vagy csak hallotta – ha egyáltalán. Ez a zűrzavar azt a tétovázást tükrözheti, hogy miképpen is „tudósítsa” a szentíró a rettentő és szentséges jelenlétét.

Mindenesetre minden bizonytalanság és grandiozitás mellett a most tárgyalandó teofánia is egy újabb „próbatétel”, ekképpen összekapcsolódik a próba „eredményét” bemutató 32–34. fejezetekkel, mégha azok különálló szövegegységet is alkotnak. Míg a korábbi „próbatételek” egyfajta „nemes vetekedésként” is értelmezhetőek Egyiptom emlékével, JHWH itt már nem a

²⁴⁷ Meyers 2004, 142. o.

²⁴⁸ Smith 2004, 233–255. o.

²⁴⁹ A domináns hagyomány szerint Mózes felmegy a Sínaira, megkapja és elfogadja a dekalógust a nép nevében, melyet a kultikus szövetségekötés követ, Ez az a történeti szál, ahol a népet rettegés tölti el a teofánia miatt, és felhatalmazza Mózeset a közvetítői szerepre, amelyet ő el is fogad. (Childs 341–351. o.)

nép szeretetéért versengő arcát mutatja. A nehezen fékezhető *orgé* fensége félelmetesebb, mint bármi más a világon, a hozzá fűzött magyarázat pedig nyomatékosítja annak, hogy kit kell féljen és tiszteljen a nép. Hogy ez mennyire hatásos? A Héber Biblia talányosan és szűkszavúan csak az eseményeket írja le, és nem akarja bemutatni, mi zajlik a nép szívében. A P (19,1–2a, 24,15–31) érdeklődésének, figyelmének középpontjában eleve JHWH áll és az ő tiszteletének rituális gyakorlata és kellékei, de az L anyagok (19–24. fejezetek) sem mélyednek el a nép lelkében. Ennek több lehetséges okát látom: a fókusz megtartása, a titokzatosság numinózus hangulatának keltése, vagy mert az olvasóra akarja bízni a szentíró, hogy ő rakja össze a képet, vonja le a következtetéseket az események alapján. Számomra ez utóbbi a legszimpatikusabb, legvalószínűbb magyarázat, mert ez is példázza a HB interaktivitását.

Egy történet elbeszélésekor nagy jelentősége van annak, hogy az elbeszélte események 1) mikor és 2) hol játszódnak.²⁵⁰

Az 1) idő fontosságát mutatja, hogy a szokásos sorrendet felborítva a 19. fejezet az idő meghatározásával kezdődik, hogy kihangsúlyozza: a nép épp a *hetedik* héten érkezik meg a hegyhez.²⁵¹ Ugyanakkor a teofánia pontos ideje nem ismert, nehogy ez a rögzítettség elvegye az esemény időtlenségét. A fejezet kronológiája sem követ egy logikus gondolatmenetet a szövegben egymás után következő történések vonatkozásában, mely elbeszélési forma a környezet- és jellemábrázolásra, az eseményekre és a szereplőkre helyezi a hangsúlyt, a történet logikus felépítése helyett. Ez a rendszertelenség jól illik a numinózushoz, amikor a történelmi idő sorrendje felbomlik, és az elbeszéltek nem múltbeli események, hanem a nép most is folyamatban lévő megtapasztalása is.²⁵² Ez tulajdonképpen az egész Exodus-hagyomány célja. A liturgikus időként való értelmezést mutatja a Deuteronomium is, mely a tízparancsolat kapcsán jelzi, hogy ez *ma* történik (Deut 11,8.13; 29,12; 30,2). Hamilton mégis felfedez egyfajta, az időre vonatkozó rendezőelvet²⁵³ Izrael vándorlásának ritmusában. Vándorlás (12,3–18,27), táborozás (Ex 19,1–Num 10,10), vándorlás (Num 10,11–36,13), táborozás (Deut 1–34). Noha JHWH megszólítja és kíséri népét a vándorlások során is, mégis jelentős és kötelező erejű kijelentései akkor hangoznak el, amikor a népnek nem mannát kell gyűjtögetnie vagy amálekítákkal küzdenie. Érdekes az események *helyszíneihez* kapcsolódó időbeli

²⁵⁰ Például Isten hegye a Sínai-pusztában „mikrokozmoszának” középpontja, amely csak az adott közösség gondolkodásmódja szerint kiemelten szent hely.

²⁵¹ Meyers is érzékeli a redaktor ezen szándékát, mely a Sínai-hegyi teofániát a szimbolikus hetedik hétre akarja időzíteni, tehát ezért vándorol a nép a pusztában hat hétig. (Meyers 2005, 143. o.)

²⁵² Meyers 2005, 143. o. Az, hogy a Sínai-szövetségkötés mikor történt, kétséges, mert fogság előtti szövegek nem tudnak róla, csak fogság utániak. Ugyanakkor a kollektív emlékezés részét képezi egy szövetségkötés, amely a Sínai-hegynél történt az Egyiptomból való kivonuláshoz kapcsolatosan. (Meyers 2005, 145. o.)

²⁵³ Hamilton 2012, 349–352. o.

párhuzam is: Izrael egy évig volt tanúja (részben elszenvedője) az egyiptomi tíz csapásnak, és a *Sínai-hegynél* is közel egy évig²⁵⁴ volt tanúja JHWH megnyilvánuló hatalmának.

A hely tehát szintén fontos. Az isteni reveláció 2) helyszíne az Isten hegye (Ex 3,1) Ezen ókori közel-keleti elgondolást a nép eredeti módon: történelmének részeként integrálta hitébe, és nem hagyta meg a mítoszok világában. De a szöveg csak azt akarja hangsúlyozni, hogy volt olyan időpillanat, amikor JHWH annyira valóságosan jelent meg a Sínai-hegyen az Exodus narratív idejében, hogy a nép megrémült tőle.²⁵⁵ Ez a valóságérzékelés talán legfontosabb jelzése.

Számunkra most az a folyamat lehet érdekes, mely a profánt szakrális térré alakítja.²⁵⁶ Jellemzően azért sajátít ki, különít el egy közösség egy teret, hogy újra és újra meg tudja tapasztalni a transzcendens fenségét és hatalmát, hogy teret adjon az isteninek.²⁵⁷ Ennek során az adott terület a fizikai, érzékszervvel megragadható síkon elválik a profán környezettől. Ez vagy az isteni „spontán” megmutatkozása által megy végbe, vagy pedig az adott hely eleve rendelkezik a numinózus minőségével ámulatot keltő jellege (mérete, formája), titokzatos kisugárzása miatt, amely segíti a vallásos élmény megtapasztalását, befogadását. Így például a hegyek a hierophánia kitüntetett helyei, melyek csúcsán az emberi lélek belső tere is kitágul, és közelebb érzi magát az éghez és égihez.

Ennek a folyamatnak fontos elemei a szimbólumok és a szimbólumképződés, mert ezeken keresztül jelenhetnek meg bizonyos vallásos tartalmak, amelyek hatással vannak a világ vallásos megismerésére is.²⁵⁸ A jelentéssel felruházott terület teljesen koncepcionális, a nyelv

²⁵⁴ Hamilton 2012, 349. o.; (Meyers 2005, 143. o.)

²⁵⁵ Kpan Gbalia 1994, 81–82. o.

²⁵⁶ A szakrális földrajztudomány meghatározása alapján, a szakrális táj fogalmát kétféle értelemben lehet használni: állapot jelölésére, és egy folyamat érzékeltetésére. Állapotként azt jelenti, hogy egy adott helyen a transzcendens megnyilatkozott, folyamatként pedig azt, ahogyan a hely vallásosságát érzékelő egyén egy adott helynek jelentést tulajdonít. Ezt a kettőséget Keményfi abszolút térként (állapot) és relatív térként (folyamat) kategorizálja. A két tér közötti kapcsolat fenntartását, működtetését hivatott szolgálni az „aktivitástér”, amelyet a működő vallásosság, a vallási cselekmények mozgatnak. Az aktivitástér tulajdonképpen folyamatosan újratertemti azt a környezetet, amelyben az eredeti szent megmutatkozás folyamatosan élőnek és jelenlévőnek hathat (vö. Keményfi 2004, 38–40., 153–174. o.; Korpics 2008, 150. o.) Érdekes és feltehetően nem véletlen, hogy a *kds* gyök a HB-ban az égő csipkebokor történetében jelenik meg, és territoriális vonatkozású (Ex 3,5).

²⁵⁷ Káposztássy, 2004, 33–37. o.

²⁵⁸ Tillich két alapvető síkját különbözteti meg a vallásos szimbólumoknak: a transzcendens és az immanens síkot. Előbbi meghaladja az empirikus valóságot, utóbbi pedig maga a térben és időben tapasztalható valóság. A *transzcendens síkon* az alapvető szimbólum maga Isten lenne, akire, ha önmagában létező, végső valóságként tekintünk, éppen ahhoz a szimbólumhoz jutunk el, ami *nem* szimbolikus Isten eszméjében. Ugyanakkor, ha Isten csak mindentől független végső létező lenne, nem léphetnének kapcsolatba vele, ezért fontos „személyként” gondolnunk rá, akihez mi is létezésünk legfelsőbb síkján, azaz „személyként” fordulhatunk kéréseinkkel és szólíthatjuk meg – mégpedig tesszük ezt szimbolikus formában. (Tillich 1959, 132. o.) Ezen speciális attitűd birtokában tapasztalhat meg az ember olyan vallásos élményeket, amelyekre reflektálva azok vallásos tapasztalatként, megismerési módként segítik a hívőt, hogy a környezetében található dolgokat, eseményeket szakrálisaként (vagy profánként) kategorizálja (Korpics 2008, 63. o.)

és a metaforák helye. Annak ad teret, amit az emberek megértenek a világból, és amit szándékaik szerint töltenek meg jelentéssel, érzellemmel és tartalommal. Ekképpen nincs igazán jelentősége annak, hogy az adott hely permanens vagy sem, hogy csak addig szent, amíg a teofánia tart (beleértve a törvényadás eseményét is), viszont utána a feledés homályába merül a pontos helyszín. Természetesen említi a HB szövege olyan szent helyet (24,4), amelyet *maccébával* jelöltek, némely zarándokhellyé is vált, de a Sínai csak a nép kollektív emlékezetében, a képzelet világában él.²⁵⁹

Ez azt jelenti, hogy a táj szimbolikus, mentális uralása a történeti emlékezet, a hagyományok ápolása által is történhet. Izrael népe számára is a történelmi események, azok emlékezete, szokások, hagyományok, ünnepek, rítusok, zarándoklat (Illés próféta) kapcsolódnak földrajzi helyekhez, ezek közül kiemelkedik Isten hegyének emlékezete. Jelentőségét az is adhatja, hogy a terek és az érzelmek a társadalmi élet részeként egy szellemi aktust képeznek egy táj formálódásában, és ettől távolít el a hegy, annak kopár fensége, és kerülhetünk közel ebben a csendben a transzcendenshez.²⁶⁰ Ez a hely, ez a kapcsolódási pont JHWH-val, az Exodus lapjain még a Sínai (Hóreb) hegye, a szövetségkötés, a törvényadás helye volt. A későbbiekben azonban, jól példázva a tájat formáló pillanatnyi politikai szándékokat, a történetileg kialakult hittétel már a Siont nevezi Jahve jelenlétének helyeként.²⁶¹ Ez a gondolat eredetileg a Szövetség lédájához kapcsolódott (JSir 2,1), majd áttevődött a templomra (Ézs 31,4), később a templomhegyre (Zsolt 15,1; 24,3) és végül az egész városra (Zsolt 46,5; Ézs 45,13; 48,2; Dán 9,16k). Jeruzsálem jelentősége pedig azóta is kitűnik azokból az erőfeszítésekből, amelyek visszaszerzésére, birtokbavételére és jelentésének, jelentőségének visszaállítására törekedtek, míg a Sínaihoz már csak emlékezési gyakorlatok kapcsolódnak hozzá (sátrak ünnepe, törvényadás ünnepe). Mindenesetre a teofánia helye nem meghatározható (feltehetőleg szándékosan), a hegy helye kideríthetetlen.²⁶²

Annyi bizonyos csak, hogy a nép Egyiptomból indul el – erre a 19,1 vers emlékeztet is minket – és Isten hegyéhez érkezik meg (bárhon is legyen az): az exodus eredeti célállomásához. Ezen a ponton John A. Davies kimondja többünk várákozását: itt, a hegynél Izrael a Mózes által előrejelzett (3,12) találkozást tapasztalhatja meg Istennel, amely – legalább részben – papi

²⁵⁹ Adelman 2021, 15–16. o. Ugyanitt hozzászól: ahogy a bokor, ami nem égett el, végül az enyészeté lett, úgy aludt ki ugyanezen a helyen a teofánia tüze is. Ez az elmúlás kifejezheti azt a teológiai szándékot, mely szerint ez a helyszín nemcsak „*u-toposz*”, hanem az a terület, amely senkié, amely lakatlan, vad – vagyis olyan fizikai tér, amelyhez nem kötődik a szimbólumok és metaforák szintjén még semmi. Ez az üres terület egy „tisztá lap”, amire nem rakódtak rá korábbi, jelentéssel, jelentőséggel bíró események rétegei, és ami még különlegesebb: a jövő eseményei sem vetnek rá árnyékot.

²⁶⁰ Simmel 1992, 687–790. o.

²⁶¹ Korpics 2008, 149. o.

²⁶² Meyers 2005, 144. o.

szolgálatot is magában foglal.²⁶³ Ezen felül pedig egyfajta egyenjogúságot, amikor a néppel szemben *ugyanaz az elvárás fogalmazódik meg, mind a papsággal szemben* (19,10–17).²⁶⁴ Ez még azzal együtt is igaz, hogy a hegy szentsége a szentélyhez hasonló fokozatosságot mutatja, ahol a hegy lába az egész nép számára megközelíthető (19,12.17.23), de a hierarchikus szerkezetnek megfelelően a csúcsra már csak Mózes mehet fel (19,20), illetve a P hagyomány szerint Áron (19,24).²⁶⁵ Ahogy azt majd látni fogjuk, ebben a papi szolgálatban megjelenik az a felmagasztalás motívum, amit Mózes kapcsán ismerünk, de a néppel kapcsolatban eddig nem (5–6. v.). A Héber Bibliában az összes korábbi isteni kinyilatkoztatás prominens személyek felé irányult úgy mint Ábrahám vagy Jákób. A 19. fejezetben azonban az egész nép érintett, nem csak Mózes – még ha az övé is a vezető szerep.²⁶⁶

4.2. Isten-nép legális kapcsolatban: előszerződés-szándéknyilatkozat (19,3–8)

Ezt a szakaszt az első versben kapcsolja össze a papi redaktor a pusztai vándorlással. Ezt a verset Childs, és a tudományos konszenzus is másodlagos szövegfejlődésnek, deuteronomista jellegű redakciónak tartja, amely nem bír azzal a központi jelentőséggel, amelyet a szövetségekötési formula miatt tulajdonítottak neki,²⁶⁷ és nem is ad támpontot a 19. fejezetet alkotó hagyományok megértéséhez. Bár természetesen itt is vannak ellenvélemények.²⁶⁸ Davies például épp az isteni beszéd fontosságát hangsúlyozza, amelyet 4–6. versek kompozíciós egysége emel ki, a megszólítások és a kapcsolódó befejezett igealakok alkotta szerkezet ismétlődésével. Hasonlóan működik a két isteni felszólítás az üzenet átadására (3b; 6b), keretes elrendezéssel nyomatékosítva azt.²⁶⁹

Parallelizmus membrorum ismerhető fel a „beszélni” (*tómar – v^e taggéd*) és az „Izrael fiai” (*l^e bêt jiszráél – libné jiszráél*) kifejezések parallel alakzataiban a 3. versben is, ahol a rímpár

²⁶³ Davies 2004, 106. o. Megdöbentő ugyanakkor, hogy bár Izrael ezért indult el Egyiptomból, egy midianita pap lesz az első, aki ténylegesen meg is teszi ezt. Megáldja Istent és áldozatokat mutat be neki: egészen égő áldozatot (*óláh*) és *z^e báhím*, amelynél az áldozati húsnak csak egy részét égették el, a többit pedig együtt fogyasztották el ünnepi alkalmakkor. Ebből arra lehet következtetni, hogy a zsidó vallás formálódásában nagy szerepet játszott a midianita hitvilág, amelyről azonban sajnos nem tudunk semmit. (Meyers 2005, 137–138. o.)

²⁶⁴ Gammie 2005, 32–4., 195. o.

²⁶⁵ Meyers 2005, 154. o.

²⁶⁶ Mózes közvetítő, stratégiai szerepéről, személyéről, fontosságáról könyvtárnyi irodalom született, ezért ezt itt most nem tárgyaljuk részletesen. Fókuszunk továbbra is Isten és a nép kapcsolatán van. További irodalom: Clark, 2011; Edelman-Davies-Nihan-Romer, 2011.

²⁶⁷ Childs 1974, 348. o.

²⁶⁸ Childs 1974, 360–366. o. Máshol kifejezi egyetértését Gressmann-nal aki a szövetségekötési formulára (19.3–8) másodlagos fejlődésként tekint a Sínai-hagyományon belül, amely a Deut-ban nyilvánul meg legtisztábban. (Childs 1974, 348. o.)

²⁶⁹ Davies 2004, 32–33. o.; Ezt a megoldást a közvetlen párbeszéd jelzésére a szakirodalom „idéző szerkezetnek” (quotative frames) nevezi. Bővebben: Meier 1992, 1–57. o.; Miller 1994, 199–241; Cassuto 1967, 227. o.

első fele felkészíti az olvasót az utána következő poetikusabb nyelvezetre. A 3b–6. versek ezen felül még Mózes felmenetelével (*áláh*) és lejövetelével (*vajjábó*) is keretet kapnak, ahol további ismétlődő elem az „összehívás” (*vajjikrá*). Az *el-háelóhím* kifezés máshol nem jelenik meg a szövegben mozgást jelentő igével, mivel egyik jelentése szerint mennybe vezető utazás is lehet az értelme, amely halandó számára lehetetlen (Deut 30,12; Péld 30,4).

Ehhez kapcsolódóan boncolgatja Davies azt a kérdést a Sínai-perikópában, hogy JHWH vajon a hegyen lakik, ahogy azt a 3a vers sejteti vagy pedig a mennyben lakozik (11. v.) és csak leszáll. Az utóbbi mellett szól a 20,22 vers: „*Ezt mondd Izrael fiainak: Magatok láttátok, hogy az égből szóltam hozzátok.*” Exegetikai szempontból nem tartja Davies fontosnak a kérdés eldöntését, mindenesetre az ókori ember vallásos gondolkozásában a mennyet jelenvalóvá teheti egy szent hegy. Kleinig úgy látja, hogy Mózes ezen a helyen a mennyei régiókba jutott el, mivel az leereszkedett a földre, a már ismertetett kitüntetett kozmikus helyre: Isten hegyére.²⁷⁰ A numinózus szempontjából ez a meghatározatlanság a jelenet sejtelmes, *mysterium* jellegét erősíti, még akkor is, ha az emberi nyelv mindenképp korlátaival szembesül, amikor egy teofániáról kell beszámolnia.

Nem tudhatjuk, hogy hol van Isten. A numinózus megtapasztalásában nem is ez a fontos. Nem a geográfiai lokáció, nem is az, amit a hely szimbolizál, hanem ami kettejük felett áll: a kapcsolódás. A transzcendens és földi tereinek kapcsolódását is bevezeti az első két versben az, hogy a hegy (*háhár*) határozott névelővel szerepel, mint helyszín (2. vers). Ez visszautal a hegy megelőző említéseire (3.1.12; 4.27; 18.5) és felkelti azt a várakozást, amely valami jelentős mennyei eseményt sejt emögött a helymeghatározás mögött (3.12; vö. 4.23; 7.16.26; 8.16; 9.1; 10.3.7–8.11.24.26; 12.31). És valóban, a narratív koncepció ehhez a megélt térhez (Isten hegyének lábához) kapcsolja az eseményt, amikor Mózes először hallja, hogy mi JHWH célja a néppel: „*Népeimmé fogadlak titeket, én pedig Istenetek leszek, és megtudjátok, hogy én, az ÚR vagyok a ti Istenetek*” (Ex 6,7). És itt is élheti meg a nép minden tagja egyen egyenként ezen szavak megvalósulását. Hasonlóan, az időhatározó „ezen a napon” (*bajjóm hazzeh*) a szöveg liturgikus használatára és jelentőségére utal, ami csak olyan helyeken bukkan elő a Pentateukhoszban, ahol valamilyen különleges isteni tevékenység történik (Gen 7,11; Lev 8,34; Lev 16,30).²⁷¹ Ebben ott van a folyamatos, mindig fennálló lehetőség jelzése az Isten és nép találkozására.

Ami pedig a szöveg tartalmi elemeit illeti, előttünk álló elrendezésében a narratíva nem cáfol rá a nyelvi síkon is jelzett várakozásokra – sőt! Felül is múlja azt. A nép nemcsak áldozatot

²⁷⁰ Kleinig, 1987, 20. o.

²⁷¹ Davies 2004, 34–35. o.

mutat majd be JHWH-nak (Ex 12,31). Mikor Mózes felmegy a hegyre Istenhez,²⁷² az Úr kinyilatkoztatása több, mint az remélhető lenne, voltaképpen egy „előszerződés” Jákób házával. Ez a megszólítás visszautalás az Ex 1,1 és 5. versekre, illetve azokra a szövetségekre, amelyek az ősatyákkal kötöttek.²⁷³

Kicsit közelebről megvizsgálva ugyanis a most tárgyalt szakasz egy rituálé leírása. Összesűrítve, de minden lényeges elemet tartalmaz, amit egy teljes szövetségkötési formulának tartalmaznia kell. Isten felajánlja szövetségét – most először, mióta Izrael elhagyta Egyiptomot.²⁷⁴ Miért csak most? – teszi fel a kérdést Walter Eichrodt.²⁷⁵ A válasz elég kézenfekvőnek látszik az események elbeszéléséből és a most tárgyalt formula felépítéséből, de Greenberg²⁷⁶ is megerősíti: Isten hatalmas szabadító és csodálatos megtartó tetteivel előbb „bebizonyítja”, hogy méltó Izrael királyi trónjára.

Richard J. Sklba a 4. verset történelmi/történeti prológusként azonosítja, az 5a. vers általános feltételeket tartalmaz, az 5b–6 szakasz az engedelmesség várható áldásait ismerteti, végül a 8. versben a nép elfogadja mindezt.²⁷⁷ Ezt a formulát is főként Hamilton és Davies segítségével vizsgáljuk meg részletesebben.²⁷⁸

A 4. versben Isten először emlékezteti a népet, hogy mit cselekedett Egyiptommal, mely tettek a *numinózus fogalmának szempontjából* a *tremenda majestas* eleméhez állnak legközelebb. A továbbiakban szokatlan, hogy nem antropomorf, hanem *günomorf* (nőies vonásokkal rendelkező) hasonlattal írja le Isten gondviselését a pusztában: hordozta a népet, ahogy egy anya a gyermekét. Még érdekesebb megjegyzés Davies részéről, hogy a sasmadár képe nem is emberi, hanem *ornitomorf* hasonlat²⁷⁹, melyet az ókori keleti ikonográfia figyelembevételével kell értelmezni. Ilyen madarak kapcsolódnak ugyanis szoroson mind Egyiptom, mind Mezopotámia uralkodóihoz. Emellett – mint ragadozó madár – szoros kapcsolatban áll a háborúskodással, és a győzelem isteni garanciáját jelzi.²⁸⁰ Izraelt erővel, hatalommal, ember számára felfoghatatlan módon hordozta JHWH a pusztában magához.

²⁷² Mózes számtalan útját a Sínaira fel és le, Arichea vette végig (Arichea, 1989, 244–246. o.)

²⁷³ Meyers 2005, 144. o.

²⁷⁴ Ez az első alkalom, amikor a szövetség szó szerepel Isten és Izrael kapcsolatának vonatkozásában. A szövetség és Isten transzcendenciájának kapcsolatáról ld. Durand 2018, 10–15. o.

²⁷⁵ Eichrodt 1961; 1967 (Hamilton idézi: 2011, 352. o.)

²⁷⁶ Greenberg 1969, 14. o.

²⁷⁷ Sklba 1972, 4. o.

²⁷⁸ Hamilton 2012, 353–356. o.

²⁷⁹ ld. még Deut 32,10–11.

²⁸⁰ A sas vagy keselyű a transzcendens szimbóluma, amely a földi királyok vonatkozásában azt jelzi, hogy az uralkodó az emberi lehetőségek feletti isteni szféra köreibe is hivatalos. Ezt a transzcendens-szimbólum jelleget erősíti meg Agur, a bölcs is, a Példabeszédek 30,19 versében: a sasmadár útja az egyik olyan dolog a világon, amely meghaladja az emberi értelmet. (Davies 2004, 39–40. o.)

Mindezt figyelembe véve, a sas alakjához a 4. versben nemcsak a *tremenda majestas*, de a *mysterium* elemének megtapasztalása is kapcsolódhat. Vagyis a madár-motívum a numinózusnak egy olyan közvetett kifejezőeszköze, amely kiemeli, hogy Isten minden kategória fölött álló, transzcendens és egészen más, akiről csak analogikus módon beszélhetünk. Emellett Isten hatalmát is kifejezi a „hordoz” (*násza*) ige. Az írás tanúsága szerint ugyanis Isten mindig hordozza népét, míg más „istenekeket” népüknek kell hordoznia (Ézs 46,1). Ehhez – a ma embere számára – további adalék, érthetetlen ellentmondás lehet, hogy a hagyomány létrehozója, redaktora nincs különösebb tekintettel arra, hogy a sasmadár egyébiránt tisztátalan állat (Lev 11,13; Deut 14,12, Jób 39,27; Péld 30,17).

A 4. vers befejező szerkezete („*magamhoz bocsátottalak titeket*”²⁸¹) lehet egy szokásos szerződéses formula, de a transzcendencia megjelenítése is egy térbeli paradoxonban. JHWH ugyanis nemcsak *hordozta* Izraelt, de *magához is vitte*, mely két kifejezés egy klimaktikus parallelizmusban tartozik szorosán össze: a héber eredetiben az első mondatrész kulcsszavával indul a második mondatrész. Más jellegű összetartozást is kifejez azonban a narratíva: egymás társaságának mérhetetlen örömét, melyet a *günomorf* kép érzékeltet. A „magamhoz” – illetve itt inkább „hozzám” – nem a szolgálatra, hanem a közösségre való elhívást fejezi ki.²⁸²

Az 5. vers kulcsszava a *sz^égulláh*, vagyis értékes tulajdon, különleges kincs, amely kifejezés Izraelre vonatkozik. Egybetartozik a „*magamhoz bocsátottalak*” megfogalmazással, mivel szintén kapcsolati fogalomként értelmezhető: értékes valaki számára lehet valaki vagy valami, hasonlóan a „tulajdon” is mindig valaki vonatkozásában az. Az Ószövetség két másik *locus*ában szekuláris értelemben is használják (Préd 2,8; 1Krón 29,3), jellemzőbb azonban a népre mint kiválasztott és különleges státuszú, értékes kincsre való hivatkozásként (Mal 3,17; Deut 7,6; 14,2; 26,18; Zsolt 135,4).

Kétségtelen, hogy Isten és Izrael szövetségkötése áll a Tóra teológiájának középpontjában. A Deuteronomium a szövetség fogalmának átvételével a politika területéről integrál egy jogi formulát, és alakítja át teológiai felhasználásra, a Papi irat pedig ezt a származékos, teológiai gondolatot veszi át, ahol Isten és ember kapcsolatának meghatározó keretrendszerévé válik. Carr szerint, amikor a P forrás még önállóan létezett, Isten munkáját három fő területen mutatta be: a világ teremtésében, az özönvíz és a Noéval kötött szövetség történetében, végül Isten szövetségkötésében Ábrahámmal, Jákóbbal és végül a néppel.²⁸³

²⁸¹ Károli Gáspár fordítása szerint

²⁸² Ez a fontossági sorrend megjelenik Márk evangéliumában is, amikor Jézus „[t]izenkettőt pedig, akiket apostoloknak is nevezett, kiválasztott arra, hogy vele legyenek, és azután elküldje őket, hogy hirdessék az igét, és hogy a tőle kapott hatalommal kiűzzék az ördögöket.” (Mk 3,14–15)

²⁸³ Carr 2010, 197. o.; Karasszon 2021, 175. o.

A Noéval kötött szövetségi szerződés az emberi viselkedéstől teljesen függetlenül örökké érvényes (Gen 9,11), még inkább az Ábrahámmal kötött szövetség, ahol kimondásra is kerül a szövetség örök érvénye (Gen 17,4–7).

Viszont konszenzus van abban is, hogy ezen szöveg értelmében JHWH nem azért ajánlja fel szövetségét, hogy Izraelt saját népévé tegye. Már az exodus elbeszélésének elején (nem a tíz csapás után, ahol várnánk) „népemnek” nevezi őket (3,7.10) „(elsőszülött) fiamnak” (4,22.23), hasonlóan Mózes is a „te népednek” (5,23) nevezi Izraelt. A szövetség tehát nem valami teljesen új kezdet, hanem két fél már meglévő kapcsolatának közvetlenebb, dinamikusabb szintre lépését jelenti, mégpedig előre tervezetten. Az is Izrael különleges státuszát mutatja, hogy míg a mintaként szolgáló ókori keleti vazallus-szerződésekben a nagykirály a vazallus királlyal áll kapcsolatban, itt a redaktor kreatívan továbbgondolva a mintát, ebbe a „királyi” pozícióba a népet állította, és nem az ő politikai vagy vallási vezetőjét.

284

A kiválasztás-teológia Istent dicséri, mert épp ezt a kicsiny népet emelte ki, ami emberileg méltatlan lenne rá, egyúttal a néppel szemben elvárásokat támaszt. A parancsolatok három fajtáját is felsorolja a Deut 7,10. versben: *micvá*, *hók* és *mispát*. Noha a dekalógus rezonál a deuteronomiumi teológiára, a Papi iratban másként fontos a törvény: elsősorban a szentség, a tisztasági és rituális előírások megtartásán van a hangsúly.²⁸⁵

Az Exodus és a Deuteronomium könyvében az invitálás erre a különleges státuszra a szentségre való felhívással párosul (Ex 19,6; Deut 26,18; 26,19). Ez a sorrend (kiválasztás-szentségi élet) csak a Deut 7,6 és 14,2-ben fordul meg, mely által a hangsúly a szentségre helyeződik, mielőtt Izrael JHWH *sz^egulláhja* lehetne.²⁸⁶ A „szentség” a kapcsolat minőségjelzője – Izrael YHWH szentségének erőterében élve lesz szent. E két kifejezés és sorrendjük mind a törvényeskedés, mind pedig a törvénytelenység szélsőségeibe csúszás veszélyeit próbálja ellensúlyozni az adott konkrét helyzetben. Érdekes, hogy az akkád és a hettita kultúrában is megfigyelhető a vazallus király mint szolga értékes, szeretett kincsként való azonosítása, ahol a szolga nem feltétlenül jelent alacsonyabb rangot, ahogy a Héber

²⁸⁴ Ókori vazallus-szerződésekről ld. Meyers 2005, 148–151. o.

²⁸⁵ Karasszon 2021, 175. o. A P-ben a szövetség (Ex 19) sem a parancsolatokra koncentrál, hanem a tisztasági és rituális előírások megtartására helyezi a hangsúlyt. Ha ez megvalósul, akkor – bár minden nép JHWH tulajdon népévé válik, Izrael lesz a papok királysága, vagyis csak Istennek szolgálnak. (Karasszon 2021, 176. o.)

²⁸⁶ A segulla kifejezés (ugariti és mezopotámiai szövegekben gyakori kép, héberben ritka) olyan kincset jelöl, amelyet nem örökölnek, hanem megszereznek, ezzel is hangsúlyozza Isten kezdeményező és aktív részvételét a folyamatban, ami különösen értékessé teszi számára Izraelt. (Meyers 2005, 146. o.) Ugyanakkor a Sínai-teofánia másfajta értékelését adja a 24,15–18 szakasz, ami csak Mózeset tartja arra méltónak, hogy felmenjen a hegyre és „megkapja” a 25. fejezettől kezdődően a szentély elkészítésére vonatkozó rendelkezéseket.

Bibliában sem.²⁸⁷ Izrael esetében a *mikkol* (egész, minden) azt is kifejezi, hogy értékességük nem pusztán a többi értékes néphez képest értendő, hanem valami egészen különleges kapcsolatot fejez ki. Csak Izrael lehet *sz^egulláh* JHWH számára, más nép nem. Ezt a kapcsolatot az előbbi releváns nyelvi kifejezőeszköz rögtön gazdagítja is. A harmadik versben kétféle istennév szerepel: az általánosabb érvényű „Isten” (*elóhím*) és a csak Mózes számára kinyilatkoztatott „ÚR” (YHWH) formula. Ez nem feltétlenül a különböző források összedolgozásának tudható be, egyfajta tudatosság azonban mégis megfigyelhető. Az előző fejezetben, amikor Mózeset kánaáni apósa látogatja meg, 11:4 arányban fordulnak elő az *elóhím* – JHWH megjelölések, míg ebben a fejezetben, mikor a nép kettesben marad Istenével, az arány fordított: 3:16.

Összefoglalva az eddig bemutatott nyelvi és teológiai kifejezőeszközöket, azok az egész nemzet fokozott megbecsültségét jelzik (talán nem meglepő, hogy egy L anyagban), mely feltételezést olyan korábbi igeszakaszok (4,22–23) alapoznak meg, ahol JHWH Izraelt elsőszülött fiaként aposztrofálja. Davies megjegyzi még, hogy ez a kép főként a Sínai vagy exodus élményekkel foglalkozó kontextusokban fordul elő, illetve a száműzetésből visszatérés szövegeiben, melyek az Exodus elbeszélést visszhangozzák (Jer 3,19; Hós 11,1).²⁸⁸

A 6. vers titulussai is ezt a státuszt erősítik meg. A „papak királysága” kifejezés csak itt fordul elő a Héber Bibliában. Részben ennek implementációját láthatjuk,²⁸⁹ amikor Mózes „*odarendelt néhány izráeli ifjút, hogy mutassanak be égőáldozatot, és vágjanak le bikákat békeáldozatul az Úrnak*” (Ex 24,5), részben pedig ezzel válik valóra az, amit a fáraónak Mózes előre bejelentett.²⁹⁰ Maga a héber kifejezés kétféle jelentéssel bírhat. Először is, mivel Izrael *sz^egulláh* JHWH számára, beléphet arra a szent helyre, ahova csak a papság léphet, Isten színe elé.²⁹¹ Davies hozzáteszi, hogy Izrael akkor jogosult belépni a szentélybe, ha Isten tulajdonságait magára ölti. Ebben a megközelítésben a *kádós* a „papi” egyfajta szinonimájaként szolgál, ugyanis a *kohen* szónak a héberben nincs melléknévi alakja. Ha a szentség törvényével (Lev 17–26) összevetjük, ennek jellemző vonása a papsággal szembeni elvárások egész népre alkalmazására utalhat, hogy az alkalmas legyen az Istennel való kapcsolatra.²⁹²

A másik értelmezési lehetőség szerint Izrael mediátori szerepet tölt be JHWH és minden más nép között. És itt valóban az egész népet lehet érteni Izrael alatt, mivel a „papak királysága”

²⁸⁷ További irodalom: Greenberg 1951, 172–174. o.; Held 1961, 1–26. o.; Loewenstamm 1992, 268–279. o.

²⁸⁸ Hyatt 1971, 86. o.

²⁸⁹ Rendtorff 1989, 389. o.

²⁹⁰ Ugyanez az Újszövetségben „királyi papság” formában jelenik meg (1Pt 2,9; Jel 1,6; 5,10; 20,6).

²⁹¹ Davies 2004, 162. o.

²⁹² Davies 2004, 101. o.

kifejezés magában foglal egy közvetítő papság fölötti vallás képét, ahol a papok tradicionális szerepe kollektivizálódik és voltaképp megszűnik.²⁹³ Ez a szemlélet lehet akár a bibliai papsággal szembeni kritika is, de mindenképp megfelel annak a protestáns egyházak által hangsúlyozott „egyetemes papság” elvének (melyet ebből a szöveghelyből vezetnek le), mely szerint Isten minden követőjét papi, közvetítői szolgálatra hívja el.

Itt jegyzem meg, hogy a laikus forrás a papi szolgálat lévitákra korlátozását egyfajta kompromisszumként tekinti. Isten eredeti szándékát az is mutatja, hogy a szövetség megkötésekor fiatal férfiak segédkeznek Mózesnek az áldozatok bemutatásánál, és nem választott papok (24,5). Csak mikor Áron maga is korrumpálódik az aranyborjú elkészítésével hívja ki Mózes a lévitákat, akik meglehetősen visszatetsző módon vívják ki különleges státuszukat (32,25–9).²⁹⁴

A 6. vers utolsó kifejezése egy érdekes szóhasználatot tartalmaz: *gój kádós* és nem *am kádós* (Deut 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Az egyéb kivételek, amikor a választott nép megjelölésére szokásos *am* helyett a tágabb értelmű *gój* szó áll egybeesnek Isten ígéretével, mely szerint Abrámot (Gen 12,2; 18,18) és Jákóbot (Gen 35,11; 46,3) nagy néppé (*gój gádól*) teszi.²⁹⁵ És nemcsak nagy néppé, de szentté is (*gój kádós*), hiszen mi értelme lenne, ha csak létszámban nőnek. A kifejezést Jo Bailey Wells kutatta részletesen.²⁹⁶ A nép (nem kultikus értelemben vett) megszentelésének kérdése tehát fontos a szentíró számára. Az Exodus-Leviticus szövegekben Izraelt szentségre szólítja fel JHWH (Ex 19,6; 22,31; Lev 11,44–45; 19,2; 20,7.26; 21,6). Ezzel szemben a Deuteronomiumban többnyire azt olvassuk, hogy Izrael már szent nép (Deut 14,2.21): „Hiszen te Istenednek, az ÚRnak szent népe vagy.” (Deut 7,6) Az egyik esetben elérendő cél, távlat, a másik esetben pedig a szentséget már birtokolják, megnyerték.²⁹⁷

Más feszültségek is vannak a szövegben. Az egyiket már említettük: Isten végig együtt volt a néppel az úton, ugyanakkor ő maga volt az utazás célja is. A másik, hogy ez a szöveg Izrael páratlan istenkapcsolatáról nem áll összhangban a következő narratívával, amely Isten jelenlétének teljes megélése elé akadályokat gördít, melyek közbenjárásért és képviselőért kiáltanak.

²⁹³ Terrien 1978, 125. o.

²⁹⁴ Az L forrás (különösen az áronita) papságot úgy mutatja be, mint ami bálványimádásban és vérontásban „született”. Ez nem olyan kép, amiért bárki is lelkesedne. (Carr 2010, 195–196. o.)

²⁹⁵ Cody 1964, 1–6. o.

²⁹⁶ Wells, 2000, 14–44. o.

²⁹⁷ Ez a kettősség hasonlóan jelenik meg az Újszövetség tanításában, mely a már szent híveket szent élet követésére buzdítja.

A 7–10. versekben ugyan ismét visszakapja a bevezető versekben érzékelhető aktív szerepét az addig passzívan szemlélő nép, amikor Isten kezdeményezésére válaszol. A 8. verssel kapcsolatban Hamiltonban is felmerül a kérdés, vajon mennyire érti is a nép, hogy mire mond igent „látatlanban”. Ő ugyan nem vonja kétségbe Izrael őszinte lelkesedését, de kétségbe vonja elköteleződésük komolyságát és megfontoltságát. Nem alaptalan a kétely... A narratíva ezen pontján a nép látszólag mindenféle külső kényszerítő erő, félelmetes teofánia nélkül mond igent Isten megbízására.²⁹⁸ Meglepő fordulat ez a nép viselkedésében nemcsak az aranyborjú „kiszáratva” történő imáadásának, hanem azon reakcióinak a tükrében is, melyeket a pusztában adott rendelkezésekre adott. Ezeket nem követte az engedelmesség semmilyen hasonló vállalása (15,25b–26) – értetlenség, ellenszegülés (16,16–30) viszont igen: „...Meddig akartok még ellenszegülni parancsolataimnak és törvényeimnek?” (16,28)

Még ha ez egy rituális szerződéskötési szöveg is, az ígéret, mely szerint a nép papok királysága, szent nép lesz az Úr számára, mindenképp meglehetősen vonzó, elbűvölő felajánlás, mely kiválthatná a *fascinans* elemének megélését – a hegy lábánál állók utódai körében is. A narratíva azonban nem is utal ilyen megtapasztalásra. A *visszatekintésben* ugyan a *tremendum* kifejeződései: különösen JHWH fenségének látványa, mennydörgő hangja, és hatalmas tettei is felidézésre kerülnek, de az „aktuális pillanatban” és helyen a *tremendum* eleme viszont szinte érzékelhetetlen. Talán ezért is követi ezt a jelenetet egy – épp a *tremendum* elemét megidéző – félmondat: „*Íme, eljövök hozzád sűrű felhőben, hogy hallja a nép, amikor beszélek veled, és higgyenek majd neked is mindenkor*” (19,9a). JHWH kijelentése erről a küszöbön álló teofániáról mintegy „beékelődik” a tárgyalt tömör szövetségkötési formulába. Beékelődik, mert a 9b vers a nép válaszáról inkább tűnik a 8b vers ismétlésének, nyomatékosításának, mint valamiféle érdemi válasznak, hiszen a nép meg sem szólal itt. Egyáltalán eljut hozzájuk a hír? Erre nincs egybehangzó válasz, a nép talán nem is hallja Istent, amikor Mózesnek „kiált a hegyről”, ezért is kell JHWH szavait Izrael felé tolmácsolnia.

Ha ez a részlet tisztázatlan is marad, mégsem tapogatózunk teljes sötétségben. Davies irányítja rá figyelmünket a hasonló teofánia-beszámoló lejegyzésének céljára.²⁹⁹ Az ókori Közel-Keleten keletkezett szövegek összehasonlító elemzése azt mutatja ugyanis, hogy egyfelől a kinyilatkozást kapó személy kiemelése, pozíciójának erősítése szolgálatában álltak, másfelől félelem keltése volt feladatuk.³⁰⁰ A HB teofánia-szövegében is e kettős funkció miatt

²⁹⁸ Ld. még: Ex 12,28, 14,4, 24,3–8; Lev 10,7

²⁹⁹ Davies 2004, 107–108. o.

³⁰⁰ Mann hasonlóságot állapít meg Mózes jelen felmagasztalása és a Tukulti-Ninurta eposz, egy II. évezred végén íródott irat között, mely az asszír király renoméját úgy növeli, hogy egy istenség kozmikus léptékű tevékenységével hasonlítja össze. (Mann 1977, 35–42)

volt fontos, hogy az emberek valamilyen formában hallják, hogy az Úr Mózeshez beszél, még ha nem is értik.

Szeretném felhívni a figyelmet az „is” szócskára (*v^egam*): „*hallja a nép, amikor beszélek veled, és higgyenek majd neked is mindenkor.*” (9. v.), amely a korábbi igehelyekkel (4,31; 14,31) együtt jelzi Izrael fiainak Istenbe vetett hitét – minden ellenkező látszat ellenére. Ugyanakkor jelzésértékű az a szerkesztés, melyet John Herbert Sailhamer figyelt meg. A Pentateuchusban ezen a helyen használja a szöveg utoljára pozitív értelemben a „hisz”, „bízik valakiben” értelmű héber szót (*áman*) és itt sem egyszerű kijelentésként, hanem műveltető igealakban (*hifilben*). Ez az igealak is tükrözi, hogy a redaktor a nép hitének *hiányát* akarja érzékeltetni. A többi néhány helyen a „hit” héber szava a hitetlenség vonatkozásában kerül elő (Num 14,11; 20,12; Deut 1,32; 9,23)³⁰¹ Ez a megállapítás hipotézisem szempontjából is jelentős:

Megerősíti ugyanis a feltételezést, hogy az a hit, ami a 9. versben említésre kerül ingatag, bizonytalan jellegű (20,20), nem az az érett, „megpróbált” hit, ami Otto számára az isteneszme racionalizálásának eredményeképpen jön létre.³⁰² A továbbiakban Isten – ígéretéhez híven – látványos és rettenetes teofániában szól Mózeshez. Azonban még az a félelem sem, amit ez a teofánia gerjeszt, eredményezi azt a kontrasztharmóniát, ami a teljes numinózus érzést jellemzi.³⁰³ Lehetségesnek tartom ezért, hogy az itt leírt élmény nem a *tremenda majestas* numinózus érzése, hanem esetleg annak egy alacsonyabb foka. A következőkben azt a kérdést járjuk körbe, hogy a nép félelmének minősége milyen tapasztalatra enged visszakövetkeztetni. Numinózus vagy természetes jellegűre?

4.3. *Tremenda majestas?* – mitől fél a nép?

A *félelem* az emberi élet általános tapasztalata, melyet alapvetően a fenyegetettség érzése vált ki. A vonatkozó szakirodalom³⁰⁴ kétféle félelmet különböztet meg: *profán* (szekuláris) és *vallásos* félelmet. Az előbbi egy természetes érzés, melyet a közvetlen veszély, fájdalom vagy természeti csapás közeledte okozta riadalom kelt fel bennünk. Az emberek félnek az éhhaláltól,

³⁰¹ Sailhamer 1995, 270–283. o.

³⁰² Otto röviden vázolja, hogy az a tendencia, amely az isteneszmet erkölcsivé és emberivé teszi (racionalizálja) a „numinózust egyre gazdagabban és teljesebben itatta át tiszta és mély racionális lelki értékek predikátumaival.” (DH, 104) Az érett hitet Luther példázza Otto szerint, mely a reformátornál is magában foglalja a numinózus élmény teljességét. (DH, 125–128)

³⁰³ Luther hitének jellemzéséből kiviláglik, hogy Otto számára az érett hitet egy „teljesebb” numinózus érzés jellemzi, amely a numinózus gyakorlatilag minden elemének megtapasztalást tükrözi. (DH, 117–128)

³⁰⁴ Németh 2011, 20. o.; Csoma 2012, 39–40. o.; Haraszti, 1995, 251–262. o.

másik embertől, háborútól, természeti jelenségektől – vagyis attól, ami az életet, az életteret és az élet értelmét adó dolgokat veszélyezteti. A *vallásos félelem* pedig egy felsőbbrendű hatalom hódolata és tisztelete nyomán ébred bennünk. Gervais Kpan Gbalia a legfontosabb különbségnek azt tekinti, hogy a *profán félelem nem az istenszeretetet szinonimája*.³⁰⁵ Hogyan értsük ezt? A válaszhoz azzal kell tisztába jönnünk, hogy mit értsünk a vallásos félelem fogalma alatt.

Nemcsak konkrét dolgoktól félünk, hanem attól is – fogalmazza meg Németh Dávid –, akivel szemben *tehetetlenek* vagyunk, aki/ami felett *nincs kontrollunk*, illetve *akit felsőbbrendűnek* érzünk. „A dolgok befolyásolhatatlanságával kapcsolatos félelem mindig is jelentős szerepet játszott az emberek vallásosságában”. Ezt a félelmet olyan képzetek és vélekedések idézik elő, amelyek elől nincs *közvetlen* mód menekülni, védekezni. „A könyörgés, az *áldozatbemutatás*, vagy a *fogadalom* gyakorlata minden vallásban annak a hatalomnak a befolyásolhatóságával (rosszabb esetben kényszeríthetőségével) kapcsolatos gondolatokat és reményeket foglal magában, aki a dolgok menetét végső soron meghatározza.”³⁰⁶ Németh ezen megállapítása arra enged következtetni, hogy van olyan nyers „vallásos” tapasztalat, amelyben nem jön létre a kontrasztharmónia. Erről Otto így beszél: „Bizonyára lehetséges, sőt úgyszólván valószínű is, hogy kezdetben, a fejlődés első fokán a vallásos érzésnek csak az egyik pólusa, mégpedig az elriasztó pólusa jelent meg, és először csak a démonival szemben érzett respektus formáját öltötte magára.” (DH, 49)

Az Ószövetséggel kapcsolatban a „démont” nem a szó általános értelmében kell venni. A „démonitól való közönséges félelem” a démonokra (vagyis lidércekre, gonosz szellemekre) vonatkozna, és ellentétben állna az istenivel (*theion*). Ezek a fantáziaképek a vallásos érzés fejlődésének „oldalhajításai”. (DH, 95) A Das Heilegében az Exodus 4,24–26 versekben érzékelhető „*daimón*” azonban más, egy köztes szint, egyfajta „előisten”, a numen egy alacsonyabb, visszafogott szintje. (DH, 95) Majd így folytatja: „...*egyedül ettől a démonival szemben érzett félelemtől - ha ez semmi több nem volt ennél, és nem csupán valami teljesebbnek az eleme volt, amely fokozatosan behatol a tudatba - nem vezet semmilyen út afelé, hogy pozitív érzelmekkel forduljunk a numenhez.* (DH, 49) A numinózussal szemben érzett respektus első, „primitív” megnyilvánulásai közül az „irtózásra” tekint olyan „ősborzongásként” Otto, hogy az

³⁰⁵ Kpan Gbalia 1994, 31. o.

³⁰⁶ Németh 2011, 26. o. Azt is hozzáteszi ugyanakkor, hogy nem egyedülálló az a vallásos attitűd sem, amit JHWH vár népétől: a feltétlen bizalom Isten iránt és az élet irányításáról való teljes lemondás.

már a titokzatos első indulata és rezdülése, ami eleinte a „rejtélyes” „nyers” formájában jelenik meg (DH, 25). A *fascinans* eleme nélkül.³⁰⁷

A *tremendum* alacsonyabb fokán: az „irtózás” vagy ösborzongás, azaz a (rejtélyes) félelem szülte cselekedetekhez (visszaulva Kpan Gbaliára is) nem kapcsolódhat az istenszeretet pozitív érzése – bár ez nem zárja ki, hogy a *mysterium* eleme igen.³⁰⁸ Így a *fascinans* mozzanatát nélkülöző kezdeti „vallásos” élmény remény helyett főként csak szorongást kelt.³⁰⁹

Ezzel szemben a *tremendumot* már a numinózus kategóriájának segítségével értelmemezzük. A héber nyelvnek erre a *másmilyen* „félelemre” külön szava van, ez a „hiqdis” szó. A *kds hi* természetesen nemcsak ennyit jelent: a kifejezésnek rituális súlypontja van, és valamilyen fizikális - mentális - spirituális előkészületre vonatkozik. Otto terminológiáját követve elmondhatjuk, hogy az istenfélelem: az „*emát Jahve*” érzésének alakulása, formálódása fontos témája az Exodus narratívájának is, amely engedelmisséget szül és JHWH parancsainak megtartására ösztökél. De nemcsak Otto vélekedik így: a *tremendum* jelentőségét több tanulmány is kiemeli az Exodus vonatkozásában, így a félelem – úgy is mint istenfélelem – meghatározó szerepéről ír Kon Hwon Yang³¹⁰ és John Goldingay is.

„A *tremendum* fogalmával „egy jellegzetes érzelmi reakciót jelölünk itt meg [...], amely hasonlít ugyan a félelemre, és ezért a segítségével analogikus módon utalhatunk rá, de önmagában véve mégis valami egészen más, mint az, ha valamitől félünk.” (DH, 24) Láttuk, hogy Otto értelmezésében a „természetes” jelzővel olyan fogalmakat illethetünk, amelyek az emberi gondolkodás általános szférájában amúgy is megtalálhatók. (DH, 13) A „természetes” félelem esetében meg tudjuk nevezni, mitől vagy kitől félünk, a *tremendum* esetében viszont nem: „*más féltékenységgel össze nem téveszthető féltünk elfogódottságot érzünk iránta, vagyis: a numinózus kategóriájának segítségével értelmezzük.* [...] Ez a félelem *respektust*³¹¹ vált ki a teremtményből, amelynek eleme az imádat és az engedelmisség. Engedelmisség, azaz ez egy vertikális kapcsolatban, függő viszonyban értelmezhető félelem.

³⁰⁷ A „nyers” ilyen kezdeti megnyilvánulásai Otto szerint abból erednek, hogy „a numinózus egyes elemei csak lassan és fokozatosan jelennek meg és kelnek életre. Úgy bontakoztatja ki ugyanis teljes tartalmát, hogy az ingerek láncolatának elemei csak fokozatosan és nagyon lassan követik egymást” (DH, 156)

³⁰⁸ „Az irtózás ugyanis nem természetes, szokásos félelem, hanem már magában véve is a *titokzatos* első indulata és rezdülése, még akkor is, ha eleinte a »*rejtélyes*«, »nyers« formájában jelenik meg” (DH, 25; kiemelés tőlem)

³⁰⁹ A hit és a szorongás/félelem kérdése emlékeztet a szent és profán fogalom párrjára. Noha egyszer úgy tűnik, hogy éles határvonal választja el őket, más nézőpontból fokozatosság figyelhető meg. A szorongás mindenesetre alapélmény. U. Körtnerrel egyetértésben ki kell jelentsük, hogy emberi tudatunk jellemző része, hogy van jövőnk, és ha van jövőképünk, létünk el-nem-tagadható része a szorongás. (Körtner 1988, 111. o.) További irodalom: Gruber 1990, 411–422. o.; Nissinen, 2003, 122–126. o.

³¹⁰ Yang, 2018; Goldingay 2010, 64. o.

³¹¹ Ismétlésképp: a „*respektus*” nem tiszteletet (*augustum*) jelent Ottónál, hanem a „szent borzadály” érzését takarja, az istenség félelmét (*emát Jahve*), mely „nyers” formájában nem a numinózus érzést, hanem a „démonival” szemben érzett páni félelmet írja le.

Ezen bevezetőt követően a továbbiakban tehát azt a lényeges kérdést próbáljuk majd körüljárni: vajon a *tremendum* élményét éli meg itt a Sínainál a nép, vagy annak alacsonyabb fokán álló „irtózást”, „ősborzongást”, esetleg a „természetes” félelmet? A szöveg ellentmondásai³¹² tág teret adnak a „spekulációra”, épp ezért nehéz is a különbségtétel.

Ami biztos, hogy Izráel népe esetében az a kevés, ami megíratott az Exodus könyvének narratívájában az események tömör megfogalmazásán túl az (még ha a *mysterium* elemét nem is nélkülözi), alapvetően a félelemhez kapcsolódik. Nem várnánk, hogy egy negatív érzelem legyen egy közösség, főleg Izráel formálódásának jelentős mozgatórugója, pedig már az Exodus elején a mozgatórugó az egyiptomi elnyomás és diszkrimináció kollektív tapasztalata. Az Ószövetség a félelmet eltérően mutatja be, mint sok modern kultúra. Mindenekelőtt a valláshoz kapcsolja. Az Ószövetségben a félelem alanya mindig az ember (az egyetlen kivétel Gen 9,2, ahol az állatok félnek az embertől), tárgya pedig leggyakrabban Isten. Ezzel együtt a másik ember, vagy félelmetes körülmények is lehetnek a félelem tárgyai.

Amikor a Héber Biblia a félelemről beszél, nemcsak a vallásos dimenziókat érti alatta, hanem a teljesen hétköznapi félelmeket is, olyan dolgoktól, melyektől mi is szorongunk. Itt jegyzem meg, hogy szentíró nem tesz éles különbséget a vallásos és profán félelem között, a félelem és szorongás minőségét sem árnyalja. Lehetséges, hogy a szentíró ezzel a fogalmi „bizonytalansággal” Isten idegenségét, veszélyességét akarta érzékeltetni, ami éppoly kezelhetetlen, mint egy vadállat támadása, vagy azt a nézetet fejezte ki, amely szerint Isten hozza ránk, emberekre a rossz dolgokat is (Ex 4,11, Ézs 45,7, Ám 3,6; Zsolt 119,91; Péld 16,4).

Mindenesetre a félelem minden árnyalatát megtaláljuk lényegében a szövegekben. Áttekintésképp néhány héber kifejezést veszünk most sorra,³¹³ amelyek a leginkább kötődnek a félelem tapasztalatához. A *pahad* (remeg a félelemtől, megrémül (terror) retteg, hirtelen megriad, vonatkozhat a kiváltó tárgyra/eseményre) elsősorban egy külső kiváltó ok által generált félelmet takar. A legtöbb szóképzés a *hatat* gyökből származik (összeomlik a félelem súlya alatt, zavarodott, összetört), mely olyan erős félelmi reakciót mutat be, amely közelít az ájuláshoz. A *mágór* (fél, retteg) heves érzelmi reakciót jelöl, míg az *émáh* (retteg, megrémül) rettentő félelmet, melyet Isten küld – maga előtt vagy a világ jelenségeiben, amelyek az ő erejét mutatják. A halálfélelem érzését is takarhatja. Noha nagyon ritka kifejezés, így szerencsések vagyunk, mert az Exodus könyvében kétszer is szerepel (15,16 és 23,27), ahol mindig az idegen népekre vonatkozik. Kpan Gbalia úgy látja, hogy fenti igék mind a profán félelmet jelölik. A

³¹² Noha a 16. vers szerint félelmében reszket a nép, a 10–25. versekben mégis kétszer is felmerül, hogy a nép előretörhet, hogy érintse a hegyet (12. v.) vagy lássa az Urat (21. v.)

³¹³ A zárójelben szereplő kifejezések Gesenius (1909) angol nyelvű szótárából származnak.

jaré, jirah, (remeg Isten iránt érzett félelem/tisztelet miatt; örömtől reszket) és a *morá* (megrémül, szörnyűség) szavak pedig szerinte szinte mindig a JHWH-hoz kapcsolható félelmet írják le, bár a Szentírás nem megkülönböztető és nem is következetes szóhasználatában.³¹⁴ Szükséges tehát azt is megnéznünk a szöveggel való ismerkedés során, hogy a konkrét szakaszokban mely szavakat használja a redaktor, és milyen élményt akar kifejezni velük. Nézzük meg most közelebbről a két releváns szövegegységet a 19. és a 20. fejezetben.

¹⁶A harmadik napon pedig virradatkor mennydörgés, villámlás és sűrű felhő támadt a hegyen, és igen erős kürtzengés. Ekkor az egész nép a táborban reszketni kezdett (hárad) félelmében. ¹⁷Mózes ekkor kivezette a népet a táborból az Isten elé, és ők megálltak a hegy lábánál. ¹⁸Az egész Sínai-hegy füstbe borult, mert leszállt rá tűzben az ÚR. Füstje úgy szállt föl, mint az olvasztókemence füstje, és az egész hegy erősen rengett (hárad). ¹⁹A kürtzengés egyre csak erősödött. Mózes beszélt, és az Isten mennydörgésben felelt neki. ²⁰Leszállt tehát az ÚR a Sínai-hegyre, a hegy csúcsára. És fölhívta az ÚR Mózes a hegy csúcsára, Mózes pedig fölment. (19,16–20)

Ez a szakasz a 20. fejezetben elhelyezkedő szövegegységgel együtt keretezi a tíz ige kijelentésének történetét.

¹⁸Az egész nép szemtanúja volt a mennydörgésnek és villámlásnak, a kürtzengésnek és a hegy füstölésének. A nép, látva mindezt, remegni (núa) kezdett, és távolabbra húzódott. ¹⁹És így szóltak Mózeshez: Te beszélj velünk, és mi hallgatni fogunk rád, de Isten ne beszéljen velünk, mert akkor meghalunk! ²⁰Mózes azonban így felelt a népnek: Ne féljétek (jaré), mert azért jött Isten, hogy próbára tegyen (nasszót) benneteket, és hogy őt féljétek (jaré) mindig, és ne vétkezzetek! ²¹A nép tehát távolabbra állt, Mózes viszont közelebb ment a sötét felhőhöz, ahol Isten volt. (20,18–21)

Adja magát, hogy a kommentátorok összekapcsolják ezt a két szakaszt, néhányuk³¹⁵ úgy véli, hogy a szöveg „eredeti” (redakciót megelőző) sorrendje szerint nem is váltak el. A kanonikus sorrend azonban kiegyensúlyozottabb: egyforma hangsúlyt kap Isten félelmetes *megjelenése* és hatalommal teljes *szava* a nép ismétlődő, rettegést kifejező reakcióiban. Az események

³¹⁴ Kpan Gbalia 1994, 27–40. o.

³¹⁵ Davies 2002, 32. o.; Nicholson 1973, 30–31. o.; Patrick 1977, 145–157. o.; McCarthy: *Treaty and Covenant*, 1981, 264–273. o.

láncolatában George W. Savran³¹⁶ nyomán a következő ív rajzolódik ki: először a természet bolydul fel, mely jelenségek egyre intenzívebbé válnak ahogy Isten leereszkedik a hegyre és beszédet intéz Mózeshez (19,19), majd a néphez (20,1–17), a félelem pedig a 20,18–19 versekben tetőzik.

A nyelvi eszközök közé tartozik a természeti képek halmozása és a rituális rendelkezések, intelmek sorolása. Mennydörgés, villámlás, kürtzengés és füstölés teszi félelmetessé, sötét felhő pedig fenyegetően rejtélyessé ezt a jelenetet. A teljes és totális isteni jelenlét fenséges, felfoghatatlan, elrettentő, hatalmat és erőt kifejező megnyilvánulásai uralják az elénk táruló látványt. A reveláció kirobbanó nyelvezete előrevetíti Isten szavainak erejét és hatását.³¹⁷ Sőt a szöveg a numen nehezen értelmezhető pusztító vonását is Isten mindenkori népe elé akarja tární. Talán azért is látjuk ennyire hevesnek JHWH fenyegetését, mert a korábbi „próbákhoz” semmilyen hasonló félelmetes esemény nem kapcsolódott. Nem is váltottak ki semmilyen megrendülést, úgy tűnik, a nép egyszerűen csak közömbösen, némileg értetlenül fogadta a csodás ajándékokat. Itt azonban a 19,21–25. szakasz beszámolója szerint JHWH kétszer is megfenyegeti a népet, még a papokat is. A fenyegetés felidézheti azt a jelenetet, amikor Mózeset támadta meg az ÚR (Ex 4,24–26). Nem is marad el a várt hatás: a nép JHWH-tól és a haláltól rettegvé reszket a táborban, a hegy lábánál pedig remegve keres menedéket Mózes „háta mögött”. Jól mutatja a teofánia mindent átható erejét, hogy a hegy is mélyen belerendül a néppel „együtt” Isten hatalmas jelenlétebe – a nép rettenetét, reszketését ugyanazzal az igével fejezi ki a szöveg, mint a hegy megrendülését (*hárad*). Ezzel a kánaáni vallásokból, például az ugariti Baal-ciklusból is ismert káoszmotívumot (pl. Zsolt 29, 46) adaptálja itt a szentíró.

A 19,9-ben bejelentett isteni „beavatkozás” megvalósulásáról a 20,19 vers számol be, amikor is a nép így szól Mózeshez: *„Te beszélj velünk, és mi hallgatni fogunk rád, de Isten ne beszéljen velünk, mert akkor meghalunk!”* Az erre adott válasz kutatásunk szempontjából a leglényegesebb üzenet: *„Ne féljete, mert azért jött Isten, hogy próbára tegyen benneteket, és hogy őt féljétek mindig, és ne vétkezzetek!”* (20,20)

Nem túlzás ezt a bátorítást és intelmet az egész Exodus teljes eseménysorának kezdetektől legfontosabb céljaként azonosítani. A szabadítás, a csodák, a próbatételek *megtapasztalásai* mind arra irányulnak, hogy a nép hogyan viszonyuljon helyesen Istenéhez, mely bizalmat az atyák eddig ismeretlen Istenében joggal tekinthetnének „irracionalisnak” – amennyiben

³¹⁶ Savran 2005, 112. o.

³¹⁷ Ez a kataklizma az isteni jelenlét érzékeltetésének sztereotipikus eleme az ősi sémi (különösen az ugariti) költészetben, a trombiták hangja pedig fogadalomtételi ceremóniákhoz kapcsolódik (ld. 2Krón 15,15). (Meyers 2005, 155. o.)

megvalósul. Hamilton így summázza azt, ami történik: a vizuális és a verbális elemek párban dolgoznak, hogy az a válasz szülessen meg, amit Isten vár. A nép Isten iránt megnyilvánuló egészséges félelme (*healthy fear*) és tisztelete visszatartó erőként szolgálhat a bűnök elkövetésével szemben.³¹⁸ De valóban „egészséges félelem” lenne, amit a nép átél? Tisztázzuk, hogy mit is érthet Hamilton a kifejezés alatt. *Először* is nem olyan félelmet, amelyet adott körülmények között bárki érezne, hiszen azt miért kellene elvárni, és hogyan lehetne egy próbatétel mércéje.³¹⁹ A narratívában elvárt „egészséges” istenfélelem tehát olyan érzés, amelyet nem minden nap tapasztal meg az ember (azaz nem profán) – ez megfeleltethető *Otto tremendum* fogalmának. *Másodszor* olyan félelmet ért Hamilton az „egészséges” jelző alatt, amely nem eltávolít, mert az biztosan nem Isten akarata, hogy folytonosan távol húzódjunk (*rhk*) tőle. Ebből derül ki, hogy Hamilton az „egészséges” félelem alatt nem önmagában azt a *tremendumot* érti, ami itt (ahogy bemutattuk) alacsonyabb, kezdeti regiszterekkel bír, hanem a *kontrasztharmónián belüli* egyik elemet. Isten imádata mindig a hozzá közel kerülésről szól (*krb*),³²⁰ még ha az ember érzékelése szerint Isten is olykor visszább húzódik, máskor pedig közel jön. Közeledésre: dialógusra és belátásra egy olyan próbahelyzet adhat alkalmat, mint ez is. A 20. versben egymást követő sorrendben szerepel a próba (*nászáh*) és a félelem (*jaré*). Más ige helyen, ebben az elrendezésben csak a Genézis 22. fejezetében, Ábrahám szövetségkötése kontextusában bukkan fel. A próba célja (Gen 22,1), hogy Ábrahám megdönthetetlen bizonyítékot adjon arra, hogy féli az Urat: „most már tudom, hogy istenfélő vagy” (*kí-j^{re} elóhim*) (22,12). Hasonlóan, az Exodusban Isten célja, hogy próbára tegye (a nép) iránta érzett félelmét. Ebben a párhuzamban az látszik – fogalmazza meg R. Walter L. Moberly³²¹ –, hogy amikor az Izraeltől elvárt engedelmség nyelvezetével beszél el a Genézis Ábrahám engedelmségének a történetét, egyúttal követendő példájául állítja annak, hogy mit vár el JHWH a néptől. Az ismételtség lényege ebben az intertextuális formában is a kiemelés és a nyomatékosítás, a megfogalmazott üzenet kölcsönös erősítése.

Fontos, hogy az eltávolodás nemcsak fizikai elhúzódot, de lelkit is jelent, ahogy azt a szövetségkötés rituáléja kapcsán részletesebben is megvizsgáljuk majd. Ebben a központi jelentőségű versben Mózes éppen az eltávolító „szükségtelen” félelmet, szorongást állítja szembe a „jogos”, helyénvaló istenfélelemmel és tisztelettel. Előbbit tiltja, a másikkra buzdít.

³¹⁸ Hamilton 2012, 410. o. Teljes kontextus: 410–412. o.

³¹⁹ Otto terminológiájában ez megfelel a „természetes” félelemnek, amely érzések az emberi gondolkodás általános szférájában amúgy is megtalálhatók; (DH 13.)

³²⁰ Lemke megfigyelte, hogy egyfelől a *rhk* soha nem fordul elő kultikus értelemben, másrészt nem is a *krb* direkt ellentéte. Bár itt a 20,18.21. versekben éppen hasonló jelentéssel bír, az a távolságtartás, amelyet kifejez inkább az a biztonságos távolságtartás, amelyet a szent halált okozó közelsége indokol. (Lemke 1981, 547. o.)

³²¹ Moberly 2000, 83–84. o.

Ennek ellenére Izrael a táborban marad és reszket félelmében (19,16), illetve távolabb húzódik (20,18), és még Mózes intelme után is távolabbra áll (20,21).

Érdekes, hogy a narratíva mindkét fajta (vallásos, természetes) félelemet ugyanazzal a szóval azonosítja, amely talán a hasonló fontosságot mutatja, amelyet életünkben előbbi – szükségtelenül – betölt. Amikor tiltja az egyiket (*al-tiráú*) azt az igét használja az elbeszélő, amit korábban is használt, a tengernél (14,13), és még fog is (Num 14,9 [2x]; Deut 20,3; 31,6.) Ezek olyan szakaszokban jelennek meg, amikor földi ellenségektől való félelem hiábavalóságára akar rámutatni.

Ezen a ponton elértünk ahhoz, hogy eldönthessük, hogy az itt bemutatott félelem a nép vonatkozásában vajon „természetes” jellegű, vagy a numinózus *tremendum* kifejeződése, esetleg annak alacsonyabb szintű megnyilvánulása.

Azért lényeges kérdés ez, mert hit és a félelem közötti összefüggés olyan szoros lehet, hogy joggal tételezhetjük fel: hitünket félelmeink jellemzői határozzák meg jórészt, így a „hit” fogalma is mást és mást jelenthet például a nép, a redaktorok és Otto számára. Németh pasztorál-antropológiai nézőpontjából a félelemből gyakorolt engedelmség vak, mechanikus, mely helyet kell adjon a belátáson és tudatos döntésen alapuló (szabály)követésnek.³²² Ezzel együtt az Istenbe vetett bizalomban nem szűnik meg az istenfélelem. Otto az ellentétek ezen dinamikus harmóniájának megfogalmazásával alkotott zseniálisat, amely segít megelőzni a liberális vagy fundamentalista túlkapásokat. A HB-ban is ez az egyensúlyozás tükröződik amikor homályosan, akár ellentmondásosan fogalmaz. Ezzel szemben egy bálvány sokkal konkrétabb. A bálványokba vetett hit a *do ut des* mechanikus, rituálisabb és racionálisabb gondolkodást tükröző alapjain működhetett. Az élet egyes területeit más és más istenségek uralták, JHWH azonban Úr az élet egésze felett – csak őt lehetett egyedül imádni. Isten más jellegű hitet vár el, mint amit a bálványokhoz kapcsolva azok papjai vártak el: a numinózus „energicum” odaszánt, kötődő, személyes, mélyen át- és megélt, a teljes egzisztenciális létet formáló, átható hitben nyilvánul meg³²³. Ezért is követi a szövetség könyve a dekalógust, hogy ezt kifejezze – ha nem is a hegy lábánál álló közösség (akik feltehetőleg nem hallották), de utódaik számára.

A „természetes” félelem, de még inkább az „irtózás” megtapasztalása mellett szól a 20,18 vers leírása a nép megnyilvánulásairól, az intenzív, misztikus hatású félelem bemutatása miatt.

³²² „Az a vallásosság, amelyben Isten a felettes-én tartalmaként irányítja az ember életét, csak félelem-motivált, vagy vágy-vezérelt lehet. Az egészséges keresztyén hit dialógusban fogant, és belátás nyomán érlelődött meggyőződéssé, ezért idegen tőle az aggodás és a félelem.” (Németh 2011, 28. o.)

³²³ Ahogyan azt Otto Luther kapcsán bemutatja. (DH, 117–128)

Olyannyira mindent átható, hogy a leírt reakciókra Robert Alter³²⁴ „rettenetes szinesztézikus” (tremendous synesthetic) tapasztalatként hivatkozik. Definíció szerint a szinesztézia asszociatív formájában valaki rendhagyó módon ellenállhatatlan és nem-akaratlagos kapcsolatot érzékel a stimulus és az általa keltett érzés között.³²⁵ Amikor valaki hallja a színeket, látja a hangokat és ízleli a formákat. Még ha igaz is, hogy a bibliai beszámoló helyenként egész egyszerűen kissé elnagyoltan fogalmaz, és valóban nem lehet *szemtánúja* senki a mennydörgésnek és kürtzengésnek, legfeljebb csak *fültánúja*, mi is lehetünk nagyvonalúbbak. Elfogadhatjuk, hogy valóban ilyen, az érzékelést összekuszáló, holisztikus élményt akar bemutatni a redaktor, és joggal vonhatunk párhuzamot azzal az érzéssel, amelyet Otto „irtózásnak” nevez. Az „irtózás” mellett szól az is, hogy „*[p]usztá fokozással semmiféle természetes félelem sem alakul át az ilyen értelemben vett »respektussá«. Csordultig lehetek félelemmel, szorongással és ijedtséggel, miközben nyomát sem érzem a »rejtélyesnek«.* (DH, 26) Továbbá ez az elbeszélés *kísértetiesen* hasonlít a 4,24–26 versekben leírt eseményre (különösen a 12–13. és 21–22. versek), amikor az ÚR Mózes életére tör. Olyan istenélmény ez, ami elől el kell bújni, amitől egyáltalán nem válik vonzóvá a numinózus. Ami számunkra most fontos, hogy a *fascinans* tényezőjének hiánya közös az „irtózás” és a természetes félelem megtapasztalásának élményében. „*Ebből a félelemből*” – *pedig* – „*sohasem magyarázhatjuk meg, hogy miért keresik, kívánják a numinózust, mégpedig nemcsak azért, mert természetes támogatást és segítséget várnak tőle, hanem mert önmagáért is kívánják, és nemcsak a »racionális« szertartás formáiban, hanem azokban a sajátos »szentségi« cselekedetekben, rítusokban és egyesülési módokban is, amelyeknek révén az ember birtokba próbálja venni a numinózust.*” (DH, 49)

Az eredeti élmény átértékelésének illusztrálására itt is el tudok képzelni egy olyan primer élménysorozatot, ahol „eredetileg” a nép egy, a numinózus érzés kiváltására alkalmas helyszínen (márpedig egy hegy az) egy rettenetes természeti jelenségnek volt elszenvedője. Egy ilyen scenárió az archaikus tradíciókban nem volt egyedi: az égi elemek háborgására gyakran tekintettek az adott istenség megmutatkozásaként. Akárhogy is: az itt leírt „nyers” félelmi tapasztalatok – mint negatív érzelmek – csak rejtélyességük révén maradnak a vallási élmény és Otto vizsgálódásainak határmezsgyéjén belül. Hogy valamennyire mégis érzékelhető a *fascinans* tényezője (a nép szent néppé nyilvánításában, a szövetségkötés rituáléjában), feltehetően utólagos reflexióknak, redakcióknak köszönhető – legfőképp a szekunder síkon.

Végére hagytam, hogy az „egészséges félelem” nemcsak Istenhez közelítő, hanem olyan, amely nemcsak a Sínai-hegy lábánál, de a hétköznapiakban is a bűnökkel szembeni visszatartó

³²⁴ Alter 2004, 432. o.

³²⁵ <https://hu.wikipedia.org/wiki/Szineszt%C3%A9zia>, megtekintve 2022.03.05.

erővel bír, és a megfelelő tiszteletet váltja ki JHWH-val szemben. Jogos Goldingay kérdése, hogy a nép vajon átformálja ezt az érzelmet tiszteletté, mely a szándék és az akarat síkján engedelmességet eredményez. Nem elég csak a „megfelelő” félelmet megélni.³²⁶ Ennek hiányára majd az aranyborjú-esemény tárgyalásakor térünk vissza. Előtte, a narratíva előttünk álló sorrendjét követve a szövetségkötés elbeszélésének, illetve a rituálé numinózus hatású elemeivel ismerkedünk meg.

4.4. Isten-nép szakrális kapcsolatban: szövetségkötés (24,1–11)

A 24. fejezet összekötő funkciót lát el, de nemcsak átvezető elemként funkcionál, hanem magába foglalja a szövetségkötés elbeszélését – kiemelkedő jelentőségéhez képest meglehetősen röviden. Tartalmazza a 19–23. fejezetekben kinyilatkoztatott rendelkezésekre adott választ és további isteni kijelentéseket helyez kilátásba. Meyers koherensebbnek látja a párhuzamos 19. fejezethez képest – amely szintén törvényadási szakaszt előz meg – legalábbis a szentség megközelíthetőségének felosztásában. A különböző szentségi területek a nép különböző csoportjai számára érhetőek el. A 24. fejezet számos különleges eseményt tartalmaz: Isten színről színre látását, JHWH mennyei palotájára, az ő „testére” való hivatkozást, és egy szent étkezés leírását. Ezek alapján Meyers a nép kollektív emlékezetének legrégebbi hagyományanyagai közé sorolja.³²⁷ A rövidség ellenére egy komplex ceremóniát ír le: a szövetség könyvének felolvasását követően elfogadja a nép a benne foglaltakat, Mózes pedig oltárt készít és szent oszlopokat állít a nép törzseinek száma szerint. Végül a felajánlott áldozati állatok vérért az oltárra és a népre hinti, ahol az oltár a szövetséges felek közül Istent jelképezi.³²⁸

Szerkezetileg legfeltűnőbb az Exodus 19–24 szakaszban, hogy a tízparancsolat kihirdetése és a szövetség megkötésének magasztos rituáléját hétköznapiakat érintő szabályok, törvények hosszadalmas, három fejezeten át tartó ismertetése töri meg. Jelen elrendezésében, a Sínai-perikópa kellős közepén ez azt a célt szolgálhatja, hogy egy sor rendelkezés által meghatározza az itt leírt szövetségkötés feltételeit. Mivel a 24,3-ban a nép igent mond erre, ezeket a fejezeteket a Szövetség könyvének kezdték el nevezni, mely egyébiránt szintén hasonlóságokat mutat egy mezopotámiai irattal, Hammurabi törvénykönyvének elemeivel.³²⁹ Utal-e ez az

³²⁶ Goldingay 2009, 79. o.

³²⁷ vö. Smith 2004, 236–240. o.

³²⁸ Meyers 2005, 205. o.

³²⁹ David Wright az *Inventing God's Law* című könyvében (2009) több jellegzetes párhuzamot azonosított az ókori mezopotámiai Hammurapi törvénykönyve és a HB törvénygyűjteménye: a „Szövetség könyve (20,22–23,33) között. Már több mint egy évszázada a tudósok úgy vélik, hogy ez a Biblia egyik legkorábbi törvénygyűjteménye, mivel olyan témákat érint, mint az oltárok építése (20,24–26), az ünnepek megünneplése (23,14–17), amelyek

elrendezés ezen rendelkezések fontosságára, kiemelt helyére?³³⁰

Brueggemann kutatásai³³¹ is megerősítik a szövetség könyvének kiemelt szerepét. Nem kizárt, hogy ez a legrégebbi szöveggyűjtemény az egész Ószövetségben,³³² így az is feltehető, hogy eredetileg önállóan, a Sínai szövetségekötés kontextusától függetlenül állt. Ez a régiség önmagában is numinózus hatással bírhatott a tradíciók szerzőire, szerkesztőire (szekunder sík).³³³ Legfontosabb üzenete, hogy Isten az élet minden területének ura és irányítója, és engedelmisséget vár el.³³⁴ Ez az üzenet az isteni hatalom méretével (pontosabban mérhetetlen voltával) és erejével (a dinamikus elemével) kapcsolódhat a *mysterium fascinans* „fenséges” minőségéhez. A nép hitének formálódása során a bálványhitet, ahol az élet minden területének megvan a maga funkcionális istene, fel kell váltsa JHWH tisztelete, aki az élet *teljességének* egyedüli ura. Ebben a teljességben a már ismert numinózus perspektíva megjelenését ismerhetjük fel ismét.

Bár ebben a szövegegységben nem esik szó róla, mégis felmerülhet az irracionális-rationális vonások után kutatva, hogy nemcsak Isten korlátozza az embert a törvényadással, hanem ugyanezzel a paktummal az ember is szabályok, kategóriák közé akarja bezárni Istenét. Bizonytalán azért, hogy biztonságban tudhassa magát, és hogy kontrollálhassa erejét (ahogy Mózes is megkísérelte: 3,13). Az a különösen csodálatos, hogy Izrael Szentje ebbe a játékba bele is megy – bár nem mindig. Az tűnhet még fel, hogy önmagában egy törvénykönyv, jellegéből fakadóan a megszokott, az ismert viszonyítási rendszer része. A földi világ terében és idejében való tájékozódást hivatott előmozdítani. Ehhez könnyen érthetőnek, áttekinthetőnek, követhetőnek és megjegyezhetőnek kell lennie.³³⁵ Ily módon nem kapcsolódik hozzá a befejezetlenség, titokzatosság mozzanata, amelyről Jorge Luis Borges beszél, ami

Izrael egész területének különböző részein történő áldozatok bemutatásának korai gyakorlatait tükrözik, nemcsak Jeruzsálemben. Csak a közelmúltban fedezték fel a tudósok, hogy a Szövetség könyve a Hammurapi törvénykönyv egyes részein alapulhat. (vö. Meyers 2005, 183–195. o.)

³³⁰ Az Ex 12–13-ban a páska-rendelkezések is az elrendezés által kerülnek rituális síkon is kiemelt helyre. A szakaszban egyébiránt csak néhány istentiszteleti rendelkezést olvashatunk (20,22–26; 22,19.27–30; 23,24–26.32–33.), a többi szöveg etikai jellegű, közösségi együttélést szabályozó rendelkezéseket sorakoztat (nyilvános, személyes, gazdasági és szexuális életre is kiterjedően), mintegy a tízparancsolat második táblájának kifejtéseként. Itt találjuk a híres „[s]zemet szemért, fogat fogért” (21,24) alapelvet is.

³³¹ NIB 1994, 860kk

³³² Karasszon Kr. e. 8. századra datálja. (Karasszon 2021, 48. o.)

³³³ „Hogyan lehetséges, hogy a [...] Biblia és az énekeskönyv régies, már nem egészen érthető kifejezései és »másféle« beszédmódja, vagy a kultusz ma már félig vagy teljesen érthetetlen nyelve, és hogy az emberek éppen ezeket szeretik és érzik rendkívül »ünnepélyesnek«? Vajon csak »régieskedés« ez, vagy pusztán ragaszkodás a hagyományoshoz? Biztosan nem. Inkább arról van szó, hogy e kifejezések által keletkezik és ezekhez kapcsolódik a misztérium, az »egészen más« érzése.” (DH, 87)

³³⁴ További irodalom a témában: Patrick 1985, 63–96.; Hellerson, 1969; Pixley 1984, 173–174; Noth 1962, 181.

³³⁵ A „tíz ige” is „tíz ujjra” alkalmazhatósága, megjegyezhetősége miatt is jutott központi szerepéhez Izrael életében. (Meyers 2005, 163. o.) ld. még: 166–182. o. az etikai normákról: 199–205. o.

előmozdíthatná az ellenállás nélküli azonosulást, internalizálást.³³⁶ És valóban – még ha a szövetség könyve nem is érzékelteti – a HB tágabb kontextusban arról számol be, hogy a nép *inkább* tekinti kívülről jövő, rájuk kényszerített utasításnak a törvényadást, mégha a redaktor számára már irányelv, útmutatás jelentéssel bír is.³³⁷ Ezzel együtt, a szövetségekötés rituális eseménysorába helyezve, isteni direktívaként mégis „van benne valami irracionális” (DH, 79), valami transzcendens „dicsfény”.³³⁸ Ahogyan a szövetségekötés rituáléjában is.

4.4.1. A nép megélései a szövetségekötés során

Az ebben a szakaszban kicsúcsosodó rituális eseménysor a 19. fejezet elején indul. Első eleme Isten szabadító, megtartó tetteinek és ígéreteinek ünnepélyes „konfirmációja”, melyet a nép engedelmességének „konfirmációja” követ. Ezt követi a tíz ige ünnepélyes, még inkább félelmetes körülmények között történő kihirdetése. Hamilton arra is csodaként tekint, hogy hogyan képes a nép egyáltalán meghallani az igéket a masszív mennydörgés, kürtzúgás és villámlás közepette. Márpedig meghallja, mert amikor Mózes retrospektíven beszél az eseményről, azt mondja: „*A tűz közepéből az ÚR beszélt hozzátok. Hallottátok beszélni, de alakot nem láttatok, csak hangot hallottatok.*” (Deut 4,12)

Majd a most vizsgált 24. fejezetben ismét a numinózus elemei kerülnek előtérbe. Itt nem a természeti elemek, hanem a rituálé cselekménye, eszközei hordozzák ezeket. Például a tizenkét kőoszloppal (*maccéba*) kapcsolatban, amelyeket Mózes állít fel (4. v.), Meyers megemlíti, hogy a tizenkét kőoszlop az isteni jelenléte és a szövetség létrejöttét egyaránt re-prezentálhatja,

³³⁶ Ez a megállapítás igaz a tízparancsolatra is. Ezen a ponton még meg kell parancsolni Isten szeretetét, ami arra is utalhat, hogy ez még nem evidencia a választott nép számára – és főleg nem kézenfekvő a szeretet kimutatásának mikéntje, JHWH mássága miatt. (Vö. Brueggemann 2016, 9–38. o.)

³³⁷ A törvény logosz, útmutatás voltáról ld. Meyers 2005, 163. o. A dekalógus számos jellemzője utal arra, hogy ez nem egy jogi jellegű törvénygyűjtemény, hanem egy irányelv, amelyek a vallás és a közösség területén meghatározzák az alapvető szabályokat, amelyek az egyének és a közösség identitását formálják. A szövetségekötés formája és gyakorlatai valószínűsítik, hogy ezek Izrael identitásának legrégebbi elemei. A frigyláda funkciója mint a dekalógus „dokumentumának” tárolója (25,10–22; 37,1–9) is alátámasztja antikvitását. Ennek ellenére a monarchia idején valószínűleg elvesztette jelentőségét a közösségi, liturgikus és bürokratikus életben, melyre Jósias reformjából (2Kir 22,8) következtethetünk. (Meyers 2005, 166–182. o.)

³³⁸ A tisztasági törvények tekinthetők leginkább „homályos” értelmű, azaz numinózus rendelkezéseknek, melyek némileg tetszőlegesen, a papi „logika” szerint szabták meg, hogy mi tiszta és mi tisztátalan. A Katolikus Lexikon szerint ezen tisztasági törvényeknek – nevükkel ellentétben – nem a higiéné, nem is az erkölcsiség előmozdítása volt a céljuk, hanem az *elválasztás értelmében* vett odaszánást, vagyis Isten népének megszentelését (Lev 11,44; 20,7) jelentették meg. Bár némely rendelkezések súrolják az erkölcs kérdéseinek határát is (Ex 21,1–9; Num 35,33). Ezek a törvények nagymértékben segítették Izrael hite megtartásában, mert ezek révén különülhettek el az idegen népektől (vö. Dán 1,8; Tób 1,11; Jud 10,5; 12,2). <http://lexikon.katolikus.hu/> > T > tisztasági törvények (megtekintve: 2023.03.24.)

illetve konkretizálja.³³⁹ Az 5. vers L anyagában egy P forrásra jellemző motívumot fedezhetünk fel, mely Isten és népe között mindhárom jelentős esetben (Noé, Ábrahám és Mózes/Izrael történetében) szövetségekötés keretében képzeletben megvalósíthatónak Isten és ember kapcsolódását.³⁴⁰ Ennek során csak égőáldozatot (*ólót*) és békeáldozatot (*z^e bahím s^e lámím*) mutatnak be az Úrnak – nincs bűnökért vagy vétekért való áldozat.

Még ha a nép a primer sík spontán élményei során nem is tapasztalta meg a teljes numinózus élményt, a szekunder síknak köszönhetően a *tremendum* és a *mysterium* kifejezőeszközeinek nincs híján a beszámoló. A rejtélyesség vonatkozásában ugyan ingadozik: két, egymástól merőben különböző teológiai megközelítést tükrözve JHWH-t hol természeti jelenségekbe rejtőzőnek mutatja be, hol pedig antropomorf képet fest elénk, akit a hetven vén nemcsak látott, de a színe előtt evett és ivott (24,9–11), mindenesetre konszenzus³⁴¹ van abban, hogy ez utóbbi is csak közvetett módon történhetett.³⁴² A szöveg is később leszögezi: „*Arcomat azonban nem láthatod – mondta –, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon*” (33,20).

Hamiltonnal követjük az eseményeket,³⁴³ amikor Mózeset ezúttal bátyja, az ő két fia és *hetven vén* kíséretében várja JHWH fent a hegyen. Ez a hetven vén a 11. és 14. vers tükrében nem egyszerűen csak tisztos korú vezető lehetett, hanem olyanok, akik megkapták Isten lelkét a 18. fejezet narratíváját is figyelembe véve. A nép vezetőire az *ácilé* szót használja itt (11. v.) az írás, az általánosabb *zákén* helyett. A főnév az *acal* igéből származik, amely a Num 11,17 és 25 versekben fordul elő, mégpedig a Mózesen nyugvó lélekből elvonás kapcsán, amelyet aztán Izrael vénei is megkapnak. Hamilton összefüggést lát, mely szerint *ácíl* az, akin az isteni *rúah* megnyugodott. Ha ez így van, akkor érthetőbb, hogy a 24. fejezetben is ugyanezen karizmatikus vezetők miatt nem szenvedtek bántódást Isten jelenlétében. Mindenesetre azonban még ők is csak a szövetség megkötése után (vérrel meghintve) mehetnek fel Mózesrel, Áronnal és fiaival a hegyre.³⁴⁴ A 9. versben és itt említi őket utoljára az Exodus könyve (3,16.18; 4,29; 10,9;

³³⁹ De állhatnak sírkőként (Gen 35,20), teofánia emlékhelyeként (Gen 28,11), határoló elemként (Ézs 19,19–20) is a kánaáni népek korabeli gyakorlatához hasonlóan. (Meyers 2005, 206–207. o.)

³⁴⁰ Karasszon 2021, 169. o.

³⁴¹ Hamilton 2012, 497. o.

³⁴² Isten imádásának helyes módját szövegünk nemcsak a rituálé tekintetében szabályozza, de meghatározza az áhítatos életet, kegyességet és liturgiát a tettek, az életszemlélet és viselkedésmód területén. Gazdag szókincs kapcsolódik hozzá, például „szolgál”, „földre borul”, „közelebb húzódik”, „JHWH arcát keresi”, „Isten színe előtt”. Mindezek mögött nomád, illetve helyi hagyományok állnak, így a páska rendelkezései és hagyományai mögött a zsengek ünnepének nomád hagyománya: Jetro volt, aki irányította Izrael istentiszteletét a hitvallás, az áldozat és a szent étel tekintetében (18,10–12). A történetek azt mutatják be, hogyan ölt formát a hit a rituális cselekedetekben. A Numeri 10. fejezetében is rituális aktusok kísérik az elindulást, és a sátor (frigyláda) formájában pedig lehetővé vált az istentiszteleti események megtartása a vándorlás során is. (Varga 2022, 43–51.)

³⁴³ Hamilton 2012, 496kk

³⁴⁴ Adelman 2021, 22. o.

12,21; 17,5–6; 18,12; 19,7 és 24,1.9.14). Természetesen ők azok egyúttal, akik Izrael teljességét mindenkor képviselik, hiszen minden szövetségkötés ünnepélyes és általában zártkörű. A kiválasztottak asztalhoz ülnek (mely motívum egy ősi gyakorlatot tükröz, amely a szakrális lakomák világából jön), és Izrael népének JHWH-val való együttélését mintegy „modellezi” a gyakorlatban: a letelepedést és a honfoglalást egyaránt.

Itt ezért kicsit tágabban kell értelmezzük a zártkörűség fogalmát. Mielőtt a kiválasztottak „asztalhoz ülnek” JHWH-val a nép képviseletében, elengedhetetlen, hogy maga a nép is hallja Mózesztől, hogy Isten mit vár el mindennapi életük vonatkozásában tőlük. Fontos az is, hogy reagáljanak is rá, amit dicséretes módon meg is tesznek (24,3b.7b). Válaszuk azonban formális, szinte pontosan azt ismétlik meg, amit még a tíz ige kihirdetése előtt mondtak (19,8), amikor még egy szót se hallottak az isteni rendelkezésekből. Harmadjára is felcsendülő szavaik liturgikus, rituális jelentősége nem jelentéktelen, azonban maga a narratíva a 32. fejezetig nem segít még minket annak eldöntésében, hogy ez a lelkesedés mennyire valós, mennyire átgondolt.

Hamiltonnal folytatva most az *áldozati vér* szerepét mutatjuk be.³⁴⁵ A vér oltárra (6. vers), majd a népre, illetve képviselőire (8. vers) hintése – miután a nép ünnepélyes esküt tett a törvények megtartására – szimbolikus, rituális cselekedet, amely a szövetséget kötő feleket *misztikus módon* egymáshoz köti.³⁴⁶ A vér, mint az élet hordozója tabunak számított: a tabusítás ellenére a vérrel igenis lehet, sőt kell érintkezni. Az állatok életének szubsztanciája mai nyelven a „míg a halál el nem választ” formula megfelelője lehet, illetve Meyers egyfajta „vérszerződésnek” is tekinti a rituálét, ahol azonban sem Isten „kezét”, sem pedig az emberekét nem sebzik meg. Antropológiai szempontból a szövetségkötés szociális, szentségi és koncepcionális folyamatainak rituális szimbolizmusa alkalmassá hivatott tenni a népet, hogy identitása alapjaként élje meg és fejezze ki ezt a különleges kapcsolatot. A Léviták könyve szerint (1. és 3. fejezet) az ilyen típusú áldozatok nem engesztelő áldozatok, hanem örömmel és spontán bemutatott felajánlások Istennek. Ez a 8. vers egyike azon két igehelynek, ahol a „vér” és a „szövetség” szavak birtokos szerkezetben összekapcsolódnak (a másik hely Zak 9,11, amely csak visszautal a Sínai-szövetségre). Mózes csak ráutal: „[a]nnak a szövetségnek vére ez...”, Jézus viszont rámutat, hogy „ez az én vérem, a szövetség vére” (Mt 26,28)³⁴⁷ A szövetség vérével való meghintés Izrael képviselői számára is lehetővé teszi Isten közvetlen színe elé jutást, szemben a 2. verssel, amely csak Mózes számára engedi meg ezt a privilégiumot.

³⁴⁵ Hamilton 2012, 499kk

³⁴⁶ Az áldozatbemutatás misztikus eleme a vér. (Meyers 2005, 205–206. o.)

³⁴⁷ Hamilton 2012, 500. o.

Szembetűnő, hogy a hegy csúcsán mindenki hallgat. A *tremendum* és *mysterium* elemének egyaránt lehet kifejezőeszköze a hallgatás, a csend, de itt is valószínűsíthető, hogy ezek nem a teljes numinózus érzés tényezői. Az életveszély hangsúlyos említése aligha a *fascinans* elemének tapasztalatára akar utalni. Sem a halandók, de még Isten sem szól egy szót sem. Ez a megtapasztalás az ő látható, fényes jelenlétéről szól. Ugyanakkor ez a jelenlét meglehetősen „alaktalan”, amit a következő felsorolással akarok érzékeltetni. A 11. versben használt héber szó (*házáh*) megengedi a „látomás” jelentést is, még a 10. versben szereplő „látni” (*rááh*) igével együtt is úgy mint „látomást lát”, különösen így párban³⁴⁸ A „látomás” értelmet erősíti meg a Deut 4,12 visszaemlékezése is, amely még azt is tagadja, hogy bármiféle alakot láthattak volna. Akármit is láttak, a szöveg maga hallgat róla, és tovább is siklik a narrátor fókuszra arra, ami Isten lába alatt volt. És még itt sem hullik le a lepel a látottakról, ugyanis a láb alatti meg nem határozott kő (zafirkőféle)³⁴⁹ is csak egy hasonlat része (olyan, mint...).³⁵⁰ Arra sem tér ki a szöveg, hogy ki és mit evett, illetve ivott. Rejtély marad, hogy magukkal vittek-e valamit, vagy Isten maga biztosított ételt és italt, mint a pusztai vándorlás során (15–17. fejezetek).³⁵¹ Bár a textusból nem olvasható ez ki, de mezopotámiai szövegekben maga az istenség a vendéglátó, ugyanakkor fontos különbség, hogy ott a meghívottak is istenek.³⁵² Mindenesetre az étkezés nem egy felszabadult összejövétel, hanem egy rituális, szövetségkötést ünneplő, valószínűleg némileg feszélyezett hangulatú lakoma. Dennis J. McCarthy is felfedezi ebben az étkezésben azt a gesztust, amikor az erősebb leereszkedik és családi asztalához ülteti azt, akinek erre magától reménye sem lenne.³⁵³

³⁴⁸ Avishur 1984, 75–76, 196, 241, 488, 650–651. o.

³⁴⁹ Ugariti párhuzam: Baál testvére, Anat segítségével legyőzi Mot-ot, a halál istenét, és visszatér palotájába, a trónjára. Mot azonban nem halt meg, ezért Baál Él, az ugariti pantheon főistenének közbeavatkozásával állítja helyre a rendet, és uralja a káoszt. (Schniedewind – Hunt 2007, 26. o.)

³⁵⁰ Erről a szakaszcól (10–11. v.) Meyers nem mond különösebben újat: az Isten templomára utalás jelenlegi helyén előkészíti a következő fejezeteket, amelyek részletes utasításokat adnak Isten földi lakhelyének megépítésére. Az étkezés is egy ősi hagyomány lehet (vö. 1Kir 18,42), amely a szövetség megerősítésével nemcsak itt kapcsolódik össze (vö. Gen 26,28–30) (Meyers 2005, 207. o.)

³⁵¹ Hamilton 2012, 501. o.

³⁵² Az ugariti szövegekben mind Él mind pedig Baál az isteni vendéglátó szerepét töltik be. Az egyik ilyen történetben Baál Asera hetven gyermekét hívja meg házába (templomába), az Ex 24,9–11-ben is ennyi vént lát vendégül JHWH (Davies 2004, 133. o.)

³⁵³ McCarthy 1981, 254. o.

4.4.2. A rítusról

A rítus egy összetett vallási tevékenység: mivel horizontális és vertikális kapcsolatokat is elmélyítő gyakorlat, racionális és irracionális hatással is bír. Fontosságát Otto szavai is megerősítik „[a]z »elfedés« tényezője rendkívül világosan jelenik meg a Jahve-vallásban, illetve annak szertartásaiban és érzéseiben”. (DH, 75) Az arányoknak jelentősége van: ha túl sok a horizontális elem, akkor kiüresedhet, ha túl kevés, a túlzott miszticizmus veszélye fenyegetheti. Először azt vesszük végig, amikor a rituálé összekapcsol a transzcendenssel, és megtapasztalhatóvá teszi Isten jelenlétét, majd azt vizsgáljuk meg, amikor eltávolítja az embert Istentől.

A rítus először is a vallásos kommunikációnak keretet adó forma.³⁵⁴ Bizonyos vallásos előírásoknak megfelelő időben, helyen és módon véghez vitt szertartás. „A közösség létét – a résztvevők hite szerint – ez a kultikus gyakorlat szavatolja, amennyiben biztosítja a közösség számára az adott istenség jóindulatát, erejét, szentségét.”³⁵⁵ A rituálé szerepe a státusz megváltoztatása, az elválasztás (tisztát a tisztától) és a megkülönböztetés (hívót a nem-hívótól). Az emlékezés és emlékeztetés.³⁵⁶ A szövetségkötés most tárgyalt rituáléja a rabság idejét választja el a szabadságtól.³⁵⁷

A rituálén belül az étkezés külön szakrális jelleggel bír. Varga Gerald Janzen és Nathan MacDonald nyomán mutat rá, hogy az Ószövetség követi a környező népek kulturális-vallási szokásait ebben.³⁵⁸ A szövegek ugyan evidensnek tekintik a korabeli gyakorlat ismeretét, és ezért töredékes beszámolókkal szolgálnak csak, de a polémiákból, kritikus reflexiókból, illetve a „honosított” gyakorlatokból kirajzolódnak az ókori keleti lakomák rítusai. Ez utóbbira lehet példa – vagyis az ősi szokások Jahve-hit szolgálatába „térítésének” nyoma – a kánaánita istentisztelet ételeinek és gyakorlatának bemutatása a 24,11 versben (vö. 3,2; 18,12).

Az asztalközösség életközösség is. A fennmaradt régészeti leletek alátámasztják, hogy a közösségi étkezéseknek nemcsak a test táplálása, hanem a közösségi kultúra és a vallás

³⁵⁴ Korpics 2008, 63. o.

³⁵⁵ Ez a gyakorlat tükrözi ugyanakkor az ok-okozat összefüggésébe vetett helytelen hitet is, vagyis azt az elképzelést, „hogy a szabályszerűen elvégzett rítusra a természetfeletinek is hasonló szabályszerűséggel kell reagálnia. (Ortutay 1981, 356. o.)

³⁵⁶ A rituális lakoma és az ÚR dicsőségének megjelenése közé ékelődik be a kőtáblák eleme, amely a szövetségkötés egy újabb aspektusát testesíti meg, mint a szövetségkötés tárgyi emléke, melynek célja, hogy emlékeztesse Istent Izraellel közös múltjára, illetve annak minden alapot lefektető kezdetére. Fontos iratok voltak csak kőbe vésvé az ókori Közel-Keleten. (Meyers 2005, 208. o.)

³⁵⁷ Witherington 2007, 10–11. o.

³⁵⁸ Varga 2022, 43–50. o. A továbbiakban az ő összefoglalóját követjük a rituális étkezések feltárása során. A környező népek szokásairól további irodalom: Janzen, 2004.; MacDonald, 2008.

szempontjából is volt jelentősége. Az ősidőktől kezdve felismerték, hogy igazi emberi közösség a transzcendens hatalom erőterében, az istenség színe előtt és jóváhagyásával jöhet létre.³⁵⁹

A szakrális étkezések, közösségi lakomák tekintetében négy kategóriát („szentségi”, szakrális, istenség színe előtt zajló és istenségnek felajánlott) különböztethetünk meg fő jellemzőik mentén, melyekből most kettő típus érdekelhet minket. Az egyik – a később tárgyalandó – aranyborjú ünnepéhez kapcsolódó „szentségi lakoma”, a másik pedig a Sínai-hegyi ünnepi étkezés (24,1–11). A négy típus nem különíthető el egymástól élesen, jelen esetben ez az „Isten színe előtt zajló étkezés” voltaképp egy „szakrális” és egyben „szövetségkötési lakoma” leírása. A szöveg szerzője a kettő között „átjárást” biztosít. Ekkor az emberek az istenség jelenlétében esznek és isznak, és így „egyesülnek” vele, ugyanakkor ez a gyakorlat a „szakrális” (és numinózus jellegű) találkozás megélését teszi lehetővé. A különbség főként abban rejlik, hogy itt az áldozati szertartások és a kultikus istentiszteleti közösség alkotják ezt az inkább vertikális irányú liturgikus aktust, míg a „szakrális” lakománál a horizontális dimenzió dominál. Vagyis az ezeken résztvevők inkább egymással kerülnek mélyebb, lelki kapcsolatba a rituálé által meghatározott térben és időben, és építik közösségi identitásukat. Természetesen azért a vertikális dimenzió sem hiányzik: a Szenttel való kapcsolatteremtés az étel és ital egy részének felajánlásával történik meg. Ez a *convivum*nak nevezett szimbolikus együtt étkezés is megfigyelhető a szövetségi viszony létrejötténél a Sínainál.³⁶⁰

Másfelől a vallásos rítusok nemcsak az összetartozást, a kommunikációt segíthetik, de az eltávolodást is szolgálhatják, például amikor egy közösség valamilyen okból (érzelmi érintettség, események sodrása folytán) tehetetlennek érzi magát. Ha nem tudunk úrrá lenni egy adott élethelyzeten, a rituális cselekmény teret biztosít a kontroll gyakorlására, a tehetetlenség érzésének leküzdésére – teszi hozzá Németh – az aktivitás által. A rituálé belső rendje pedig a külső világ rendezettségének benyomását is kelti, ezzel jelentősen csökkentve a szorongást. Egyúttal mindehhez természetesen a befolyásgyakorlás reménysége is társul. „Az imént

³⁵⁹ Ebben a felismerésben is az a teremtményérzet, az az istenitől való teljes függés mutatkozik meg, amely a numinózus élményből fakad. Ebből eredően a hála, az isteni adományokkal (például a mindennapi kenyérrel) való megelégedés egy istenség tisztelőjében kiemelten fontos elem, az ember antropológiai alaphelyzetének tudatosítása. Ez a spirituális aspektus kiterjedt az ételek elkészítésének és az étkezés módjára is a bibliai Izrael közösségében. A húsfogyasztás ritkasága és a mélyen megélt összetartozás-tudat az emberi kapcsolatok horizontális síkján a vendéglátást az egyik legfontosabb társadalmi konvencióvá, etikai imperatívusszá tette, mely törvény jövevényekre, vándorokra és idegenekre is kiterjedt. (Varga 2022, 43–45. o.) Érdekes a héber kifejezések összefüggése: a hús (*bászár*), az örömhír (*b^eszorah*), az örömhír hozója (*m^evaszer*) (vö. Ézs 52,7). A jó hír tehát szorosan összefügg a földi, materiális létezésünkkel, jóllétünkkel. (Varga 2022, 45. o.)

³⁶⁰ A Szenttel való találkozás másik módja az ún. *communio* misztikus tapasztalata, ahol „(a)z étkezés rituális menetében a hívő valamilyen „metafizikai” módon részesül Istenből: erejéből, jelenlétéből, áldásából; tulajdonképpen testébe fogadja, bensővé teszi a transzcendens valóságot.” (Varga 2022. 48. o.)

mondottak elsősorban a kívülről irányított (extrinzikus), azaz szokások és szabályok megtartására sokat adó, érdekalapon működő, félelem- és vágymotivált vallásosságú emberek megküzdésére jellemző.”³⁶¹ A szentíró a szekunder síkon a Sínai-hegyi esemény kapcsán annak ünnepélyességét, vagy még inkább *félelmetességét* érzékelteti, a „valósként” ábrázolt életveszélyből megmenekülés kihangsúlyozása által. A nép vonatkozásában az érdekközpontúság is meglehetősen jól megnyilatkozott már a pusztai vándorlás során, de a bálvány imádását is olyan rituálé követte, ahol szintén megjelent a *vágymotiváltság* és testiség (evés-ivás-mulatozás).

Otto is ismeri ezt a hatást. Úgy látja, hogy ha a Sínai-hegynél is megtapasztalt isteni *orgé* előidézte félelem nem a numinózus teljesebb élményének az eleme, az nem vált ki közeledést a népből. „Ebből a félelemből csak az »apaiteszthai« és az »apotrépein«, az engesztelés és a megbékítés, a harag csillapítása és a haragtól való eltérítés értelmében vett kultusz alakulhatna ki.”³⁶² (DH, 49) Nagy valószínűséggel éppen ez történik itt a nép életében, amit épp a kultusz szemünk előtt zajló létrejötte,³⁶³ a parancsolatok, a törvényadás és a szövetségkötés jogi aktusának *szükségyszerűsége* is mutat. Nincs, de legalábbis nem elégséges intenzitású a numinózus kapcsolat JHWH és a nép között, nincs olyan ellenállhatatlanul elbűvölő (*fascinans*) érzés, ami a népet önkéntes odaszánásra ösztönöznél, és nincs olyan félelemmel vegyes tisztelet és csodálat, amely engedelmessé tenné.

A *fascinans* és a *tremendum* kontrasztharmóniájáról tanúskodik a vallástörténetben, hogy „a démoni-isteni előtt a legalázatosabb lemondással reszkető teremtmény ugyanakkor mindig érzi azt az ösztönzést is, hogy a démoni-isteni felé forduljon, sőt, hogy azt valamiképpen birtokba is vegye”. (DH, 48–49) Mielőtt továbbmennénk, szeretném megismételni az 4.3. fejezetben mondottakat: mind a „diabolikus”, mind pedig a „démoni” idézőjeles kifejezések alatt Isten „rejtélyes-félelmetes” oldalát fogom érteni. Ez az oldala megnyilvánulhat a természeti jelenségekben (felhő, mennydörgés stb.), a halálbüntetés terhe mellett megfogalmazott tiltásokban (19,12–13.21–22.24), olyan szavak érzekeltethetik, mint „ráront”, „sűrű”, „sötét” felhő, vagy az a „rettenetes” félelem, melyet az ÚR küld (23,27–28; 24,11). Megtapasztalhatóvá válhat az ünnepi étkezésben, ahol az Isten kezét emelhetett volna a vénekre (24,11), még ha végül nem is tette. Árulkodó lehet valaminek a *hiánya* is: egészen a 32. fejezetig

³⁶¹ Németh 2011, 30. o.

³⁶² Példa lehet erre kultuszra Cippóra gyors közbelépése és fia körülmételese, Mózes és a lévíták mézárólása, hogy Isten nagyobb büntetését elhárítsák, illetve a bálványimádás gyakorlata.

³⁶³ Ld. a megszentelés rituális előírásainak visszavetítése a 19. fejezetben a szövetségkötés a hagyományanyag keletkezésekor szokásos keleti rítus (Childs 1974, 390. o.) A nép megszenteléséről, rituális mosakodásáról ld. még Meyers 2005, 154. o.

nem olvashatunk arról, hogy a nép mulatozni, dalolni kezdett volna. Az isteni felé törekvésnek, vonzalomnak, örömmek a hiánya, és a mindvégig megőrzött távolság (19,2.12.17.21.24; 20,18–19.21; 24,2) jelzi számunkra, hogy itt „természetes” félelemről, méginkább „irtózásról” beszélhetünk csak Mózesrel és Istennel szemben, *tremenda majestas*ról azonban nem.

Hétköznapi tapasztalataink és Otto szerint is van az emberben egyfajta kódolás, amely a transzcendens keresésére, befogadására ösztönzi.³⁶⁴ Átélt-e valaki *mély* vallásos érzést úgy, hogy nem marad meg lelkében *tartósan* valami átszellemültség, valami maradandó kötődés a numinózus „tárgyhoz”? Úgy vélem: nem. Minél *teljesebb* ugyanis a numinózus tapasztalat, annál *mélyebb* a vallási élmény.

Összefoglalva a fentieket, a szövetségkötés narratívájához (19–24. fejezetek) – meglátásom szerint – nem kapcsolódik numinózus élmény. Inkább a „kontrasztharmónia” hiányának megőrkítése, amelynek egyenes következménye, hogy a nép „remegni kezdett, és távolabbra húzódott”, és nem akarta, hogy Isten közvetlenül beszéljen velük. Hamilton szerint ez az istentől eltávolító félelem leírása,³⁶⁵ Otto alapján ez a vallási élmény fejlődésének egy (alacsonyabb szintre elérő) szakasza. Eddig tudott eljutni a nép istenkapcsolata. Minden előzetes várakozás ellenére a törvényadás és annak kontextusa a teljesebb numinózus élmény hiányában nem fejt ki jelentős népformáló hatást. Mindez a babiloni fogság látószögén keresztül nézve még érdekesebb. A P tradíció esetében a 2.1. fejezetben áttekintettük, hogy a papi redaktor *nem is törekedett* különösebben a numinózus elemeinek, illetve megtapasztalásának a bemutatására. Carr összefoglalójában az L forrás pedig (a fogságban élők vigasztalása, bátorítása mellett) főként tanítani akart, és *magyarázatot keresni* a babiloni fogságba jutásra. Ugyan olykor úgy mutatja be a népet, mint ami átélt egy teljesebb numinózus élményt (de legalábbis közel járt hozzá), mégsem festhetett egyöntetűen pozitív képet az ősookról. Így ebben a szakaszban is, még ha a numinózus „tárgy”, azaz JHWH meg is nyilvánul mindhárom minőségében a szekunder sík visszaemlékezéseiben, a teofánia csak „sokkos” reakciót vált ki a népben. Túlburjánzó, „nyers” vagy profán félelme fátylán át legfeljebb csak a *mysterium* és a *majestas* tényezőit tapasztalhatja meg, a *teljes* numinózus élmény helyett azonban csak a *fascinans* elemét nélkülöző érdekorientált (az istenség haragtól való eltérítésére törekvő), rituális gyakorlatot hajt végre.

Felmerül itt a kérdés, hogy az átélt rettentő félelem és a bálványimádás között milyen kapcsolat áll fent. Egyenes következménye a bálványozás a traumának, és a megrázó élmény

³⁶⁴ Brueggemann maradandó csodálkozásról beszél (Brueggemann 2000, 37. o.)

³⁶⁵ Hamilton 2011, 411–412. o.

racionális feldolgozását, a „túllétele” célját szolgálja, vagy egyébként is „megromlott” volna a nép pusztán a magára hagyatottság érzése miatt?

5. A bukás (32. fejezet)

Ez a szakasz Izraelt mint „szökevény menyasszonyt” ábrázolja. A narrátor remekül felépíti az ide vezető utat. Noha a pusztát a kutatók által korai hagyománynak tartott HB prózában a szabadság pozitív szimbólumává vált, szokatlan helyzet volt ez azok számára, akik a fáraó (és istenei) elnyomása alatt Egyiptomban mindennap keményen robotoltak.³⁶⁶ A nép itt teljes mértékben az isteni gondviselésre kell hagyatkozzon, JHWH teljes mértékben kiveszi a kezükből sorsuk irányítását.³⁶⁷ Ily módon a zúgolódások és az aranyborjú készíttetése is a kontroll visszaszerzésére tett kísérletként értelmezhető. Az előzmények alapján nem meglepő, hogy a három közül (Ex 15,25; 16,4; 20,20) ezen utolsó „próba” vége is biztos „bukás” lett, ezúttal már a szövetségkötés felől szemlélve is. Ez még annak ellenére is biztosnak volt vehető, hogy „*az egész nép pedig ezt felelte egy akarattal: Megtesszük mindazt, amit elrendelt az ÚR*”, majd „*ezt mondták: Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az ÚR mondott.*” (24.3.7.). Ezt a negatív képet ugyanakkor azzal árnyalja a szentíró, hogy az elbeszélés történeti szála és a bűnvallás ábrázolása egymás mellett szerepelnek a narratívában.³⁶⁸

A három „próba” mindegyikénél megjelenő formula aktuális kontextusa azt mutatta ugyanis, hogy ez az engedelmisségi fogadalom feltehetően inkább rituális, mint szívből jövő vállalás volt, melyet a (halál)félelem indukál. Egy ilyen sarokba szorított helyzetben a „mi mindent megteszünk” is inkább azt jelenthette, hogy „*mi mindent megígérünk*”, csak hogy a pillanatnyi (élet)veszély elháruljon.

A közeledés, Isten közöttük lakozásának (25,8; 29,45–46) lehetőségét, melyet a szövetségkötés tett volna lehetővé, a nép játszotta el az aranyborjú imádatával (33,3. 5. 7., 34,9). Ugyanakkor azt is látni fogjuk majd, hogy nem véglegesen. Mindez a nép számára tragikus esemény azért lett egyáltalán elbeszélhető, mert a nép megtapasztalta JHWH megbocsátását (33–34. fejezet)³⁶⁹. Így a narratíva megszületésének jelenéből visszanezve szövegünk már az isteni jelenlét választ és erőt adó tényének tudatában jön létre. Ennek

³⁶⁶ Adelman 2021, 17–19. o.

³⁶⁷ Levenson 1985, 21. o.

³⁶⁸ Karasszon 2021, 69. o.

³⁶⁹ Illetve a fogság alatti L redakciók esetében felmerül a megbocsátásba vetett hit illogikus reménysége, amely épp a beszéd aktusa által teszi jelenvalóvá JHWH-t, és az ő kegyelmét. (Vattamány 1999, 101. o.)

megfelelően az aranyborjú-eseményt, majd a szövetség helyreállításának narratíváját nézzük meg közelebbről.

Ebben a fejezetben először az aranyborjú szövegforrásaival ismerkedünk meg, főként Childs, Hamilton és Meyers segítségével, hogy kiderítsük: melyik forrásokhoz, tradíciókhoz kapcsolódik jellemzőbben a racionalizálás, Izrael népének *már ismert* vonatkoztatási rendszer mentén történő gondolkodásmódja, viselkedése. A válasz előzetesen az, hogy mindkettőhöz, de más-más formában.

Majd az aranyborjú szobrát mutatom be részletesebben, és meg próbáljuk érteni azt a numinózus „logikát”, amely ezt elutasítja, míg a frigyládát elfogadja, noha mindkettő emberkéz alkotása, és ráadásul korabeli (leginkább egyiptomi) szakrális előképekkel bír. Ezen összehasonlítás alapján megfogalmazzuk válaszunkat JHWH megjelenítésének kérdésében.

Ezt követően az aranyborjúhoz, és természetesen a kontrasztját képező Sínai-hegyi lakomához társuló rituálékat elemezzük, melyek szintén Isten dramatikus, vizuális megjelenítései lehetnek. Ismét más szempontból az aranyborjú eseményét annak racionális – irracionális vonatkozásai szerint vesszük végig, lépésről lépésre.

Lezárásképp az utókor, főleg a redaktor munkáját tárgyaljuk, hogy mennyiben fordul a racionalizáláshoz abban a folyamatban, amit a numinózus megjelenése okozta „sokk” indít el.

5.1. Az aranyborjú elbeszélés szövegforrásai

Carr és Karasszon szerint az aranyborjú történetét elbeszélő szövegtörzs, vagyis a teljes 32–34. fejezet, a laikus forráshoz tartozik, mely kompozíciós egység az Exodus szerkesztésekor egyik utolsó lépésként kerülhetett bele a kanonikus szövegbe. Ez a szakasz, jelenlegi helyén az amúgy is több fejezetből álló papi törvénytestet (Ex 25–Lev 27) tovább szabdalja, mely Karasszon szerint különösen zavaró a 25–40. fejezetek egységének vonatkozásában.³⁷⁰ Ugyanakkor ebben az elrendezésben valósulhat meg, hogy a történet eseményei a bűn és megbocsátás, vagyis a szövetség helyreállításának teológiai keretébe helyezkednek el. Az L forrás teológiájának központi üzenete ugyanis az, hogy JHWH bármikor képes együtt munkálkodni népével, akármit is kövessen el az ellene. Ha meg is haragszik, nem haragszik örökké, de nem a nép bűnbánata vagy érdemei miatt, hanem saját jóhírneve, megbízhatósága miatt bocsát meg. Ezért a babiloni

³⁷⁰ Karasszon 2021, 158. o.

fogságban élők is bízhatnak abban, hogy JHWH onnan is kivezeti őket, legyen *bárm*i is a vétük.³⁷¹

A hármas egység integrálására tett kísérlet nyomán a 31. fejezet végén egy rövid átvezető megjegyzés kapcsolja össze ezt az egységet a szövetségkötés utolsó versével (24,18), amiből kiderül, hogy milyen változás állt be a nép hangulatában azalatt a negyven nap alatt, míg Mózes a hegyen időzött. a redaktorok munkája nyomán a 32. fejezetben kapott és összetört táblákat a 34. fejezetben kapja „vissza” Izrael újra – narratív ívet képezve a szerződés megszegése, és annak helyreállítása között. E két fejezet között pedig az eddig is hangsúlyos elem: Isten (látható) jelenléte szolgál összekötő kapocsként úgy, mint a 33. fejezet központi témája, mely megteremti a lehetőséget az engedetlenség megbocsátásra.

Két motívum is szerepet játszik a szövegtest integrációjában. Az egyik a vallásos étkezés és ünnep leírása, ahol a 25–31. fejezetek az igaz istentisztelet módját ábrázolják, melyhez a 32. fejezetben a bálványimádás leírása egy páratlanul éles kontrasztot képezve kapcsolódik. Az azonos istentiszteleti elemek (oltár, égőáldozatok és békeáldozatok) ugyanis teljesen más „istenség” imádatához kapcsolódnak. Hamilton ezért a borjúra egyfajta „ellen-frigyládként”³⁷² tekint. A másik motívum pedig a nép felajánlása: mindegyik kultikus tárgy Izrael adományaiából készül el (32,2; 35,4–24). Azonban még így is tapasztalhatunk súrlódásokat az Exodus többi fejezeteivel, például a 34. fejezetben a szövetségkötés inkább tűnik innovációnak, mint ismétlésnek.³⁷³

Meyers úgy véli, a 32–34 szövegforrásai olyan szinten keveredtek, hogy már nem lehetséges szétválasztásuk. Létezésüket már csak az jelzi, hogy eltérő módon érzékeltetik JHWH jelenvalóságát (füst vagy felhő), és a szent sátor hollétét (táboron belül vagy kívül).

Ennek ellenére maga Meyers is megállapítja, hogy a 32. fejezetben az azonos eseményt elbeszélő 7–14. és 15–35. versek következetlenségei, látszólagos ellentmondásai azt mutatják, hogy a 7–14. versek feltehetőleg D hozzáadások, a 25–29. versek pedig egy későbbi periódusból származó független hagyományanyaghoz tartozhatnak. Ezzel Childs is egyetérteni látszik, némi kiegészítéssel. Mert noha a 7–14. versekből álló szakaszt átítatja a deuteronomista nyelvezet (vö. Deut. 9,25kk), ez a hozzáadott szakasz mégis az *alaptradíció szerves része*.³⁷⁴ Ez magyarázhatja az események különböző sorrendjét is a 7–11. versekben és a Deut 9,25kk-ban. Ezért a (már említett) kommentátorok többsége egyetlen alapszöveget ismer fel és el,

³⁷¹ Carr 2010, 193. o.

³⁷² Hamilton 2012, 587–654. o.

³⁷³ Meyers 2005, 258. o.

³⁷⁴ Molnár is azt fogadja el, hogy a 32. fejezet egységesen L anyag. (Molnár 2023, 129. o.)

amelyet az 1–6., 15–20. és 35. versek tartalmaznak. A kérdés, hogy ez a kiinduló forrásanyag jahvista vagy elohista, eldöntetlen maradt, de ahogy a módszertani bevezetőben jeleztem, mi megelégszünk annyival, hogy a laikus narratív diskurzushoz tartozik, ezért feltehetőleg többet mutat a nép spontán törekvéseiből.³⁷⁵ Hasonlóan, bár hajlok rá, hogy a 7–14. és 25–29. versekre D redakcióként, illetve független hagyományként tekintsek Childs és Meyers alapján én is, ez a besorolás nem változtat azon, hogy a narratíva *tartalma* mindenképpen racionalizáló jelleget mutat. Látható, hogy a redaktor kompozíciós munkája nem merült ki a különböző források összeillesztésével. Noha valóban régebbi forrásokat használt fel, szerkesztői munkája meghatározó ezen kompozíciós egység egyediségének létrejöttében.

A 32. fejezet is két párhuzamos narratív szálra építi az elbeszélést, melyek egymás mellett, de egymás markáns ellentétéként viszik előre a történetet. Előzményeként az Isten jelenlétében megízlelhető transzcendens világot mennyei nyugalom és a *valami új* alkotása hatja át (24–31. fejezetek), mely a hegy tetején a törvény tábláinak átadásával zárul épp (31. fejezet). Érdekes, hogy a közvetlen előzmény épp a szombat, a nyugalom napjához kapcsolódó rendelkezések részletezése. Eközben a hegy lábánál pedig a feszült várakozás(?) után féktelen tevékenykedés, zajongás hallatszik *egy ismerős, régi szokás* fenntartása érdekében. Majd a teremtés koronájának: a szombat ünneplése helyett a bálvány ünnepléséről olvasunk, kapcsolódás helyett elszakadásról, béke helyett isteni haragról és büntetésről. Az elképzelhető legnagyobb kontrasztot teremtette meg ezzel az elrendezéssel a szerző.³⁷⁶

Ezt a két narratív szálát konfrontációk sorozata kuszálja. Először a nép és Áron, majd JHWH és Mózes, ezután Mózes és a nép, Mózes és Áron, illetve a lévíták és a nép között, mielőtt Mózes visszatérne a hegyre közbenjárni a népért, ahol Mózes ismét konfrontálódik Istennel, majd JHWH a néppel, amikor megveri. A történet redaktora erre a polaritásra fókuszál, és kevésbé törődik a kohézióval, az események logikus elrendezésével. Mózes csak az első konfrontációból marad ki (a többiben annál inkább a középpontban van!), és érdekes módon vele együtt a transzcendens, az irracionális eleme is hiányzik.

A klasszikus irodalomkritikai megközelítés – Childs összefoglalásában – a borjú-narratíva eredetét Ezékiás korára teszi.³⁷⁷ Szerintük az aranyborjú története csak egy visszavetítése annak a polémiának, amely az első Jeroboám intézkedésére az északi királyságban megjelenő bika-

³⁷⁵ Childs 1974, 559. o.

³⁷⁶ A kutatók régóta keresték ennek a nyilvánvaló törésnek az okát, amelyek közül az egyik értelmezési lehetőség, hogy ez a szakasz a fogságban vagy a fogság után élő közösség számára fogalmaz meg bátorító üzenetet: Isten megújítja a szövetséget, kövessen el bármit a nép. (Meyers 2005, 258. o.)

³⁷⁷ Kennedy 1902, 653–668. o.

kultuszt támadja. Még újabban a kutatók (pl. Walter Beyerlin) egy régebbi hagyományt keresnek az aranyborjú-tradíció mögött (lehetséges, hogy ez a borjú Izrael történetét végig kísérő, bálványimádásra vonatkozó paradigma), bár a kapcsolatot Jeroboám és az Exodus 32 állatábrázolása között ők sem kérdőjelezzik meg. Úgy tűnik, Childs maga is hajlik elfogadni ezt az újabb elméletet.

A fejezet egészével kapcsolatban Childs is egyetért azzal, hogy az valamilyen módon kapcsolódik az 1Kir 12,25kk részben elbeszélte két aranyborjúhoz, amelyeket I. Jeroboám állított fel. Ennek szerkesztője feltehetőleg már egy meglévő történet (vagyis az, ami jelenleg a 32. fejezetben olvasható) alapján dolgozott, amelyet csak hozzáigazított ahhoz a későbbi polémiához, amely Jeroboám tette ellen szólt. A szakasz (7–14. versek) számos tekintetben sűrűdik azzal a szöveganyaggal, amelyben jelenleg funkcionál, és ez is egy régebbi, független szájhagyomány létre és felhasználására utal. Például Mózes közbenjárása a későbbi, pre-deuteronomikus kiegészítésben sikerrel jár (7–14. versek), míg ugyanezt az alapul szolgáló történetben JHVH visszautasítja (33. versből). Továbbá az Ex 32 számos lényeges különbséget mutat a Deut 9-hez képest, amely szintén egy pre-deuteronomikus redakciót támaszt alá. Végül Georg Beer tett egy – szerintem – jelentős megfigyelést, miszerint a deuteronomista aligha bocsátkozna polémiába Jeroboám ellen, az egész nemzetet bálványimádással vádolva meg, ha nem lett volna ismert egy korábbi ilyen tradíció, amelyet felhasználhatott.³⁷⁸ Úgy vélem, nagyon is valószínű, hogy ebben a 32. fejezetben található történet alapul korábbi tradíción.

A történet egésze nem az ismertebb (J, E) tradíciókban gyökerezik. Különbözik a zúgolódás hagyományanyagától, mivel hiányzik belőle a Mózes (Isten) elleni zúgolódás, és az Egyiptomba visszavágyódás motívuma. Továbbá nem tartozik a Mózes közvetítői szerepére adott reflexiókat tartalmazó hagyományhoz, főleg, hogy Mózes közbenjárása kimondottan sikertelen ebben az esetben (35. v.).

Ugyanakkor érdekes megjegyezni, hogy a 32. fejezet mégiscsak átvesz bizonyos elemeket ezekből a tradíciókból. A zúgolódás motívum Áronnal szemben jelenik meg, amikor is a nép „összegyűlt Áron ellen”³⁷⁹ mely kifejezés gyakran a lázadó szándékot takarja (vö. Num 16,3), és lekicsinylően említik Mózeszt. Végül, mind a Deut 9-ben, mind pedig a 105. zsoltárban az aranyborjú eseményt kifejezetten a zúgolódás tradícióhoz kapcsolják.

Mózes hivatalát érintő hagyomány tekintetében rögtön észrevehető, hogy az egész helyzet onnan indul, hogy Mózes mint mediátor, nincs jelen, sőt – Hamilton kiemeli – *szégyenletesen*

³⁷⁸ Beer 1939, 155–156. o.

³⁷⁹ Itt a Káldi-Neovulgáta fordítás közelít legjobban a héber szöveghez

hosszú időre magára hagyja a népet.³⁸⁰ Mózes közbenjárásának motívuma csak a fejezet későbbi fejlődése során vált dominánssá, illetve a Deut 9-ben. Childs konklúziója, hogy létezett egy független szóbeli hagyomány a történet mögött, ami még ebben a szóbeli állapotában más hagyományok körébe vonódott be. Majd irodalmi formát nyert, mielőtt a pre-deuteronomista redaktor belefoglalta volna az ő nagyobb narratívájába, vagyis a 32–34. fejezetbe. Otto Eissfeldt³⁸¹ – archeologiai alapokon – meggyőzően érvel amellett, hogy valóban lehetett valamiféle hasonló bálvány Izrael életének ebben a korai szakaszában, a szájhagyományok időszakában.

Legvégül az Áronra vonatkozó szakaszok rejtélyét próbálja meg Childs megoldani. Ezekkel a szakaszokkal kapcsolatban (hasonlóan a Biblia egészéhez) az a probléma, hogy nem áll rendelkezésre elegendő történeti információ. A tradíció a lévíták papságon belül betöltött különleges helyzetének legitimálására törekszik. A tradíció szíve a 29. versben található, amelyet Antonius H. J. Gunneweg „Levitenregel”³⁸² névvel illetett, ami a testvér és fiú kiontott vérével magyarázza ezt a különleges pozíciót. Az a tény, hogy ez a tradíció egy nagyobb, Áron-ellenes szövegtest keretében helyezkedik el, hozzákapcsolja ezt a fejezetet a lévíták Áronhoz fűződő viszonyának egész, komplikált történetéhez. Ebből a szempontból különösen fontosnak tartja Sigo Lehming, hogy a 32. fejezet valóban Jeroboám rendeleteire adott reakcióból ered-e, aki leváltotta a lévita papokat a sajátjaira (1Kir 12,32).³⁸³

Hamilton is szoros kapcsolatot lát a két szakasz között, amely abban is tükröződik, hogy amikor Mózes felidézi a történeteket a Deut lapjain még hozzáteszi, hogy „*bűnötök tárgyát*” (Deut 9,21)³⁸⁴. Ez a szó (*hatááh*) Jeroboám aranyborjúival kapcsolatban is rendre megjelenik mint Jeroboám bűne (1 Kir 13,34; 14,16; 15,3; 2 Kir 13,2 stb.).³⁸⁵ Gunneweg megközelítése szintén független hagyományként tekint a 25–29. szakaszra, amelyet csak utólag dolgoztak bele egy Áron-ellenes polémiába, feltehetőleg Jeroboám idején.³⁸⁶

Ezt az utóbbi alternatívát tartja Childs valószínűbbnek, mivel összhangba hozza a fejezet többi részét egy későbbi deuteronomista felhasználással. Childs hajlik rá, hogy Wilhelm Rudolph-fal³⁸⁷ egyetértve az alaptörténet részeként tekintsen Mózes és Áron konfrontációjára (21–24. versek). Erre utal, hogy Áron profán reakciójának leírása összhangban van az 1–6.

³⁸⁰ Hamilton 2012, 589. o.

³⁸¹ Eissfeldt 1922, 19–34. o.

³⁸² Gunneweg 1965, 29ff.

³⁸³ Lehming 1961, 44kk

³⁸⁴ Szent István Társulat szerinti fordítás

³⁸⁵ Hamilton 2012, 605. o.

³⁸⁶ Gunneweg 1965, 29ff. o.

³⁸⁷ Rudolph, 1938 (Childs idézi: 1974, 561. o.)

versekben betöltött szerepével, és korántsem tűnik az ő utólagos felmentésének; e kettő szakasz együtt pedig groteszk fényben láttatja őt. Mózes válaszában hiánya viszont feltehetőleg nem bír jelentőséggel, lehet egyszerűen csak a narratív stílus része, nem pedig egy váratlan törés a történetben.

Ezekre a szerkezeti elemekre épül az irracionális-rationális dinamikája. Meglátásom szerint az elbeszélés azt tárja elénk, hogy a szövetségkötés körülményei egy numinózus tapasztalat lehetőségét kínálták, mellyel – a fogsági szemléletet tükrözve – sem a nép, sem a papi réteg nem tudott megfelelően élni. A szövetségkötés elbeszélésének folytatásában is mindkét csoport a racionalizálás eszköztárához nyúlt, és kettő diskurzus tárja elénk ennek részleteit. Az egyik a *nép* bálványimádását meséli el (1–6. versek) és azt a tényt rögzíti, hogy többen is meghaltak, mert Mózes közbenjárása sikertelennek bizonyult (30–34. v.). Isten megverte a népet a borjú miatt, amit Áron készített (35. vers), akinek személyében a papság alkalmatlanságára is (21–24. v.) rámutat. Carr és Karasszon hipotézise szerint az is a papság felé megnyilvánuló kritika, hogy kiemelt kultikus szerepüket Isten szolgálatában, egy vérfürdő révén szerezték meg (25–29. v.). A másik diskurzus pedig ebben a fejezetben kezdődik, és Mózes szerepének jelentőségét fokozza a szövetség megújításában (33–34. fejezetek).

A szerkezet és a források elemzésének végére érve ismerkedjünk meg a továbbiakban magával a történettel. Azt fogjuk először is látni, hogy a mennyei sík bemutatásáról a szerző rögtön a problémás borjuszobor születésének körülményeire tér át. Ahhoz, hogy ezt a jelenséget numinózus szempontjából is vizsgálhassuk, szükséges feltennünk a következő kérdést.

5.2. *A borjú és a frigyláda – JHWH megjelenítésének kérdése*

Ahogy a felhő-és tűzoszlop kapcsán már jeleztem, a kiábrázolás és reprezentálás szavak nem szinonimák. Az „ortodox”, vagyis a redaktor által elfogadott módon érzékelhetővé tevő megformálások csak „megjelenítik” (re-prezentják) az isteni világot, de nem kapcsolnak konkrét formát vagy funkciót hozzá.³⁸⁸ A helytelenített törekvésekre pedig a „kiábrázolás”, „ábrázolás” szavakat használom, melyek konkrétsága nem teszi megtapasztalhatóvá a *mysterium tremendum* és a *mysterium fascinans* kontrasztharmóniáját.

³⁸⁸ Hasonlóan, Isten nevének elhallgatása, és kiejtésének későbbi tiltása mögött ugyanazok a teológiai szándékok állhattak, mint ábrázolásának tiltása mögött. Egyik cél a név numinózus jellegének megőrzése lehet, másik pedig JHWH szuverenitásának védelme, a vele való visszaélések, manipuláció megelőzése. (Karasszon 2021, 68. o.)

A konkrét funkciókat, amelyeket a nép az aranyborjúhoz kapcsolhatott, már számos teológus próbálta feltárni, de a rejtély várhatóan még számos további tanulmányt inspirál.³⁸⁹ A frigyláda is legalább ekkora érdeklődésre tarthat számot. Épp ezért csak arra térnek ki jelen disszertációban, aminek a numinózus szempontjából van jelentősége.

Az aranyborjú alakjának értelmezésekor jellemzően az ókori közel-keleti párhuzamokból és a hagyományanyagokból indulnak ki a kommentátorok, illetve magát a szöveget próbálják kritikai módszerekkel szóra bírni. Számunkra nincs jelentősége, hogy miért éppen egy *borjú* „formálódott a tűzből”, és nem egy bika, de összességében mindenképpen fontos, hogy egy elterjedt archaikus elem szűrődött be a héber kultuszba.³⁹⁰ Az emberek a borjút megpillantva így azonnal bizonyos tulajdonságokkal ruházhatták fel a szobrot.

Hogy megértsük, mi lehetett a gond az aranyborjúval, a frigylárával hasonlítjuk össze numinózus szempontból. A frigyláda a szövetségkötéshez kapcsolódó legfontosabb kultikus tárgy volt. Funkcióját tekintve Meyers – az aranyborjúhoz hasonlóan – egy láthatatlan istenség trónusának vagy lábazatának tekinti, ahol az isteni immanencia és transzcendencia egyesül a kerubok szárnyai között, amelyek egyszerre utalnak királyi trónusra és fejeznek ki dinamikus mozgást (2Sam 22,11; Zsolt 18,10).³⁹¹ De nemcsak ez a feltételezés ered a korábbi, hasonló tárgyak vizsgálatából. Propp is párhuzamot von azzal az ókori hiedelemmel, mely a kerubokat a vihar természeti jelenségével társította (vö. 2Sám 22,11; Zsolt 104,3), ahol Isten a vihar erejét, sebes haladását szimbolizáló szárnyas szörnyeken trónolva vágat a csatába (2Sám 22,8. 14).³⁹²

Ezen és itt nem részletezett hasonlóságok alapján különösen meglepő lehet, hogy még a HB szerinti legszentebb kultikus tárgy is szinte minden részletében azonosságokat mutat az ókori Közel-Kelet, azon belül is Egyiptom szakrális ládáival.³⁹³ Mi több: a korabeli közel-keleti párhuzamok kutatása a természeti jelenségek kapcsán is rámutatott, hogy más népek ezeket szintén étellel, isteni erővel ruházták fel, illetve hatásukat és tevékenységüket megtapasztalni vélték mindennapjaikban.³⁹⁴ Meyers is rámutat, hogy a bibliai adaptációk annyira hasonlóak

³⁸⁹ Kiemelném Propp (1999, 550–595. o.), Houtman (2000, 617–639.) és különösen Michael B. Hundley (2017, 559–579. o.) tanulmányait.

³⁹⁰ Lunn 2014, 241–242. o. is. A kommentátorok egyiptomi hatást látnak manifesztálódni a borjújában, mivel a fogság ideje alatt a nép megismerkedhetett a kultusszal is. Ezékiel szavai szerint ez nem is kérdés (Ez 20,5–8).

³⁹¹ Meyers 227–228. o.

³⁹² Propp 1999, 566. o.

³⁹³ Eichler 2016, 733–741. o.

³⁹⁴ A felhő például a vihar-istenség szimbóluma volt Mezopotámiában, Egyiptomban pedig a teremtő istenségé. A tűzszlop (Ex 13,21. 22; Num 14,14; Neh 9,12. 19) sem számított unikumnak: a perzsák és görögök a tüzet és a füstöt seregeik vezetésére használták – foglalja össze Baukal, amely – Propp kiegészítésével – az isteni gondviselés, (katonai) vezetés és védelem motívuma volt. (Baukal 2018, 221. o.; Propp 1999, 489. o.)

voltak az ókori Közel-Kelet elgondolásaihoz és gyakorlatához, hogy a Szent kiábrázolásainak szigorú tiltása meglehetősen sajátos.³⁹⁵

Az isteni a profán tárgyak, jelenségek segítségével megnyilvánulva többé, valami „mássá” („numinózus tárgyakká”) teszi azokat, de megmaradnak annak is, amik voltak. Ez a kettősség könnyen kiköthet komfortzónánkból, mert a „két-ség” nem otthonos, nem meghitt és nem biztonságos. Ráadásul a HB történetei azt mutatják, hogy nemcsak nem otthonos, hanem veszélyes is az emberi nézőpontból bizonytalan határ szent és profán között.³⁹⁶ Szentté akkor válnak, amikor az emberi tudat az istenségről alkotott képzeleinek, felismeréseinek rendszerébe beilleszti és rögzíti azokat. Ennek egy módja, mikor az adott istenség „maga” ad instrukciókat a kultikus tárgy elkészítésének legapróbb részletei tekintetében is. Ez a folyamat megy végbe a rituálék esetében is: noha lényeges elemük a szigorúan meghatározott időben, helyen és módon kivitelezett vallásos cselekvés, egyúttal mégis ünnepélyes, misztikus, numinózus jelleggel bírhatnak.

Otto fenomenológiája további izgalmas szempontokat ad. Ezek summája: a borjú készítése azért is számít „megromlásnak”, mert az nem viseli magán a numinózus jegyeit. Először is: nem felelt meg az „egészen más” kritériumának, mivel formája és funkciója megfelelt a kor szokásainak, vagyis túl ismerős volt ahhoz, hogy az isteni világgal való kapcsolódási pontként elfogadható legyen. Funkcióját tekintve pedig akármi is volt a nép konkrét terve a borjúval, az feltehetőleg kapcsolódott az isteni erő, hatalom, fertilitás és vezetés korabeli kifejezéséhez.

A különböző numinózus „tárgyak” ellenben nem csökkentik JHWH jelenlétének *mysteriumát*, félelmetes és ugyanakkor elbűvölő voltát, sőt! Éppen közvetett eszközei a numinózus érzés felkeltésének. Az a közös bennük, hogy úgy érzékeltetik JHWH jelenlétét, hogy közben elrejtik alakját. Nem csoda, hogy a szerző a 32. fejezetig Isten *megjelenését* főként természeti eseményekhez köthető csodák formájában, természeti jelenségekben (tűz-és felhőoszlopban, mennydörgésben), természetfeletti lények közelebről meg nem határozott formájában tette érzékelhetővé. Ezek csak éreztetik az isteni jelenlétét, de nem „ábrázolják”, nem kapcsolnak konkrét formát hozzá. Nagyon izgalmas kifejezést használ Meyers Isten láthatatlan jelenlétére: „*empty space aniconism*”, mely az immanenciát a numinózus „üres tér” segítségével jeleníti meg, szimbolikusan vagy szuggesztív módon, hogy elkerülje a kiábrázolás skandalumát., a tulajdonképpeni bálványimádást.³⁹⁷

³⁹⁵ Meyers, 2005, 258–259. o.

³⁹⁶ Tillich 1959, 60. o.

³⁹⁷ Meyers 2005, 227–228. Az angol kifejezést az „üres tér kép-telensége” kifejezéssel fordítanám, mely belső ellentmondásosság numinózus többértelműséggel bír – számomra.

Noha Richard J. Wassersug³⁹⁸ és Meyers egy véleményen van a kerubok fölött trónoló istenség láthatatlansága kérdésében, Michael B. Hundley nem lát semmit a szövegben, ami erre utalna.³⁹⁹ Sőt Istent épp, hogy láthatónak mutatja be a szöveg, például a szövetségkötésnél (24,10). Érdekes a párhuzam a Sínain „trónoló” Isten lába (24,10), és az istenség „lábazataként” értelmezett frigyláda között. Ezen térbeli és funkcionális kapcsolódás szerint elfogadhatjuk, hogy ha a vének „láthatták” (közvetett módon) Izrael Istenét, akkor a frigyláda fölött is látható módon volt jelen Isten dicsősége. Míg a Genezis könyvében Isten csak ritkán jelenik meg, az Exodus könyvében jelenléte, dicsősége folyamatos és látható voltán van a hangsúly, amely választ ad a könyvön végigívelő kínos kérdésre: velünk, köztünk van-e JHWH?

A sok kérdés mellett egy bizonyosnak látszik: az előttünk álló végleges szöveg és annak „utóélete” meglehetősen egyértelműen kifejezi, hogy Isten „re-prezentálása” helyett ez a történet a bálványimádás „reprezentáns” avagy szignifikáns példája lett – minden, ezt követő generáció számára. A szobor fent vázolt problematikája alkalmat ad arra, hogy bemutassuk, numinózus szempontból mi a különbség nemcsak a borjú és a frigyláda között, hanem a szövetségkötéshez és a borjú imádásához kapcsolódó rituálé között.

5.3. *Két ünnep – egy hamis istentisztelet*

Fentiekben megismerkedtünk a rituális tárgyakkal, most pedig a rituális cselekményekkel folytatjuk kutatásunkat. A 4.4.2. fejezetben beszéltünk a rituálékról, a 4.3. fejezetben árnyaltuk, amire Otto maga is utal, hogy a vallásfejlődés korai, kezdeti szakaszában csak „nyersebb”, alacsonyabb fokú „vallásos félelem” jelent meg (DH, 23; 49), mely „visszacseng” az Exodus könyvében. Érintettük a félelem és a hit bonyolult összefüggéseit, és feltártuk, hogy ugyanígy létezik a numinózus megtapasztalása nélküli ünnepi rituálé. Otto is többször hangsúlyozza, hogy a külső jegyek csak *utalnak* a belső megélésre, jelenlétük nem százszázalékos garancia a lélek rezdülésére.⁴⁰⁰ Máté-Tóth disszertációjában Otto elméletének ismertetése során ugyanakkor egy inverz folyamatot is elénk tár, amikor a *közvetett* hatást gyakorolhat a *közvetlenre*, mégpedig olyankor, amikor egy adott közösség olyan nyelvi és rituális (*külső*) körülményeket teremt, amelyben a megfelelő készségekkel és képességekkel részt vevők saját *belső* élményvilágukban átélhetik a numinózus érzést.⁴⁰¹

³⁹⁸ Wassersug 2008, 381–390. o.

³⁹⁹ Hundley, 2013

⁴⁰⁰ Das Heilige 33. o., 35. o., 50. o., 53. o., 63. o. stb.

⁴⁰¹ Máté-Tóth 2010, 12–14. o.

Mindenesetre valószínűbbnek tartom, hogy az az elgondolás van a borjú imádásának háttérében, amit Németh-től már idéztük a 3.2. fejezetben: „[a] könyörgés, az áldozatbemutató, vagy a fogadalom gyakorlata minden vallásban annak a hatalomnak a befolyásolhatóságával (rosszabb esetben kényszeríthetőségével) kapcsolatos gondolatokat és *reményeket* (kiemelés tőlem) foglal magában, aki a dolgok menetét végső soron meghatározza.”⁴⁰² Ezt a gondolatot a borjút ünneplő néppel kapcsolatban egy kis hangsúlyeltolással szeretném intuitívan alkalmazni. Úgy érzékelem, képzeletben a narratíva terébe lépve, hogy a szövetség megkötésekor a *félelem*, a borjú imádásánál a *remény motívuma* lehetett a központban. A remény az ugyanis, ami sikeresnek ítélné az istenség befolyásolását célzó praktikákat, és válhat ki olyan felszabadult örömet, amiről olvasunk. A borjú imádása tehát egy „szentségi” lakoma eleme lehetett, mivel azt a reménységet, hiedelmet is magában foglalta, mely szerint „ez az aktus védelmet biztosíthat számukra, bizonyos hatalommal ruházhatja föl őket, ugyanakkor elősegítheti a termékenységet, „katalizálhatja” a vegetáció, az emberi élet és közösség fennmaradását.”⁴⁰³

Érdekes ugyanakkor Janzen megfigyelése, hogy az evés és ivás szópár több tucat esetben, számos helyzetben szerepel a HB-ban, de egyszer sem JHWH kultuszán kívüli konnotációban.⁴⁰⁴ Hasonlóan a zene, tánc is lehetett egy „ortodox” rituálé része úgy, mint Mirjam és női követői esetében. Mégis, ezek nem bizonyítják, hogy a borjú ünnepi lakomája JHWH kultuszának eleme lett volna, főleg, ha elfogadjuk, hogy a nép átvette az egyiptomi kultuszt (ld. 2.3. fejezet), és az asszonyok más istenség tiszteletére is ragadtak már dobot. A két lakoma vélhetőleg inkább ellentétpárt alkot, hogy mutassa a nép elhajlását, ezzel is fokozva a helyzet fájdalmas drámaiságát. Korábban az Úr szabadítását ünnepelték, most pedig egy bálványt ünnepelnek szabadítóként, ami valahogy értelmetlenné és üressé teszi a korábbi dicsőítés aktusát. Carr a szövetség-motívum nézőpontjából szemlélve úgy látja, hogy a laikus narratívában a borjú imádása (32,1–6) egyfajta ellen-szövetségkötés, ami visszajára fordítja a JHWH-val kötöttet. Szinte még ki sem aludt a tűz annak oltárán, annak minden eleme pontról pontra cáfolódik. A nép Isten helyett Mózeset tartja vezetőjüknek (19,4–32,1), aranyból és ezüstből készült istenek tiltását annak készítése követ (20,22–23–32,1) és a szövetségkötést is ugyanolyan ünnepi-áldozati lakoma követi a bálvánnyal (24,5–32,5–6).⁴⁰⁵

⁴⁰² Németh 2011, 26. o.

⁴⁰³ Varga 2022, 46. o.

⁴⁰⁴ Janzen 1990, 600. o.

⁴⁰⁵ Carr 2010, 193. o.

Meyers is megdöbbenőnek nevezi ezt a drámai fordulatot,⁴⁰⁶ amelynek eredményeképpen a bálványok és JHWH tiszteletének elemei együtt szerepelnek az Exodus könyvében.⁴⁰⁷ Utóbbi lakoma a szövetségkötéshez kapcsolódik (24,1–11), a szakrális étkezések négy típusa közül az „Isten színe előtt zajló étkezés” vonásait viselte magán, és a „szakrális” szövetségi lakoma jellemzőit is mutatja. A leírás szerint Izrael vezetői is Isten *jelenlétében* esznek-isznak és így egyesülnek vele, egyúttal ez a „szakrális” lakoma a horizontális kapcsolatokat is erősíti.

Az aranyborjú-ünnep pedig a „szentségi” lakomák kategóriájába tartozhat leginkább, ahol az evés-ivás *magának a „szentnek”* a megevését jelenti, illetve adott természetfeletti erő „bekebelezését” a szakrálisnak tekintett étel elfogyasztásával. Ez az étel leggyakrabban az áldozati állat húsa, az ital pedig bor vagy egyéb erjesztett folyadék. Ha figyelembe vesszük Varga lábjegyzetes megjegyzését, mely szerint narkotikumok, afrodiziákumok társulhattak ezen kultikus ételek, italok elfogyasztásához, nem csodálkozhatunk a vidám tánc és ének miatt... Azt a vélekedést, mely szerint a „szent” elfogyasztása útján, az istenséggel való testi, materiális összekapcsolódással a transzcendens minőség az ember részévé válik teofágiának vagy hierofágiának nevezzük.

Ez ilyenformán megvalósuló kultikus-rituális közösség koncepciója egészen az ókor végéig tartotta magát, és ez idő alatt széles körben terjedt el az ókori Keleten. Mi több, a hellén és római kultúrkörben is fontos szerepet töltött be az antikvitás korában.⁴⁰⁸ Ezen népszerűség ellenére (vagy épp ezért) a „szentségi” lakomát Izraelben *elvileg* nem gyakorolták (gyakorlatban biztosan volt szünkretista változata), a HB a kánaáni istenségek tiszteletére emelt áldozóhalmokhoz, szent fákhoz, ligetekhez köti. Ugyanakkor a deuteronomista történetológia retrospektív (és egyben racionalizáló) nézőpontjából az ilyen vallási szokások követése vezetett az északi országrész, majd Júda és Jeruzsálem pusztulásához. A babiloni fogság idején íródott mű célja válaszok találása, teológiai indokok keresése volt, az elhurcolás traumájának feldolgozására. Ezeket a történeteket a narrátor a jövő generációinak megszólítására használja intő jelként, hogy az Úr félelmét válasszák a fenyegető és bénító félelmek helyett.⁴⁰⁹

Akárhogyan is, a baj megtörtént. A szöveg további elemzése során azt vizsgáljuk, hogy mennyire „rendhagyó”, váratlan vagy drámai ez a fordulat, és melyik „szereplő” hogyan jut túl rajta.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Meyers 2005, 259. o.

⁴⁰⁷ Interpreters Dictionary of the Bible 1962, 879–880. o.

⁴⁰⁸ Öhler 2014. 475–502. o.

⁴⁰⁹ Yang 2018, 23. o.

⁴¹⁰ Az ókori közel-keleti párhuzamok alapján nem annyira váratlan ez a fordulat. Ugyanis a templomépítés zsáneréhez egy, az aranyborjú imádásához hasonló mintázat is kapcsolódott néha, amikor az istenség által elrendelt építkezés lázadást idéz elő az építő ellen. (Meyers 2005, 258. o.)

5.4. *Túl a Sínai-teofánián (32. fejezet)*

A csupán racionális gondolkodást tükröző spontán megnyilvánulásokat *profán reakcióknak* neveztük az 1.3. fejezetben. Ezek is egy Bábel-élmény okozta trauma feldolgozását segítik a maguk emberi, hétköznapi eszközeivel. Konkrét esetben ezt az élményt a Sínai-hegyi teofánia, törvényadás és a szövetségkötés körülményeinek ábrázolásában vizsgálhattuk, ahol Istennek a rettegést keltő, elvárásokat támasztó, követelő oldala nyilvánult meg főként, akin „túl-kell-lenni.”

Ha numinózus perspektívából közelítjük meg az elbeszélést, rögtön szemet szúrhat, hogy az aranyborjú történetében alig van irracionális tapasztalatra mutató megnyilvánulás. A legkevésbé „racionális” interakció mindezek közül az Istennél való közbenjárás – ki merne alkudozni a Mindenhatóval?! Mózes a kapocs a racionális-irracionális világ között, a tolmács, aki az emberi, otthonos dimenziók síkján érthetővé és érzékelhetővé teszi az istenit – ily módon Mózes is egy numinózus „tárgy”. Ezzel együtt is mindenkinek van egy „jó oka” arra, amit épp csinál. A nép *azért* követel isteneket, *mert* Mózes szégyenletesen rég eltűnt, Áron *azért* enged, *mert* fél a néptől, *azért* készül épp borjú, *mert* az a megszokott világához tartozik, JHWH *azért* akarja elpusztítani a népet, *mert* az megromlott, és *ezért* is tenné Mózes nagy néppé, aki először ravaszul érvel a nép jelen viselkedésétől teljesen független tényezőkre hivatkozva, majd szintén *érthető okokból* gerjed haragra, tör és zúz... Reakció reakciót követ félelmetes sebességgel, amelyek egyre jobban eszkalálják a helyzetet egészen addig, amíg a nép kettős büntetése – emberi és isteni síkon – meg nem történik. Talán ez a totalitás is a vétek súlyát hivatott jelezni... Az elbeszéltek egyre mélyebbre mutatnak. Mózes *lejön* a hegyről, vele együtt az elbeszélés folyama is egyre mélyebbre merül, szinte mindent elnyel a harag, a bosszú, a vér és az eszkatológikus dimenziókat is nyerő ítélet tengeré. Nincs remény, csak amit Mózes és Lévi törzse képvisel, bár az ő áldásuk is csak Mózes szájából hangzik el. Azonban ez a kijelentés mégis egyfajta fordulópont, *mert* másnap Mózes már közbenjárni készül. Isten nem is utasítja el, *azért*, *mert* szolgája már végre is hajtotta az ítéletet? A fordulópontot jelentő áldásmondás *azért* hangozhatott el, *mert* a léviták nem kímélték saját családjukat sem? Erre nincs egzakt válasz, mindenesetre rövid beszédében JHWH visszautasítja Mózes önfeláldozó kérését (*azért*, *mert* ő nem vétkezett), és bizonyos értelemben a Mózes felhívására végrehajtott ítéletet is, *mert* saját kezébe veszi a bálványimádók büntetését.

Talán úgy érezzük, hogy ez így túl direkt. Mégsem jelent különösebb nehézséget az okozat láncának fűzése: az eddig visszafogottan kommentáló redaktor itt az előtérbe tör, és Mózes, illetve Isten személyén keresztül didaktikusan szólal meg.

Természetesen nem hiányzik ez a didaktikus elem a tízcsapásnál és a pusztai vándorlás elbeszéléséből sem (ld. 15,25b-26; 16,4-5). *Azért* nem enged a fáraó, mert az Úr megkeményítette a szívét, de fontos különbség, hogy a cél itt mégiscsak az irracionális megjelenítése: az, hogy *Isten megdicsőítesse magát*, és hogy mindenki lássa: JHWH irányít és ural mindent. Például a pusztában is ezt az „egészen más” minőséget látjuk, amikor a próbatételek kiváltotta zúgolódások nem kézenfekvő, érthető szankciókat, hanem csodákat „eredményeztek”. Isten végtelen türelmét ezekben a „próbatételekben” a hármas szám mutatja, mely a numinózus teljességét fejezi ki: nem az első „bukást” követi büntetés.

5.4.1. A nép profán reakciója (1–6. versek)

Az első vers Mózes „szégyenletesen” soká tartó távollétéről (*bósis*) számol be. Hamilton ezen észrevételét Janzen azzal egészíti ki, hogy ezt a kifejezést qal alakban (*bós*) gyakran használja a Szentírás hadi eseményekkel kapcsolatban (2Kir 2,17; 8,11; Ezs 8,22), a Bír 5,28-ben a hölgyek is Sisera késlekedését róják fel a csatából (itt is Pual alakban). Mózes ugyan nem háborúzni indult, de a harcias hangulat mégis a levegőben vibrál. A redaktor a *káhal* kifejezést használja, amelyet Hamilton „gang up” kifejezéssel fordít, és ugyanez az ige jelenik meg a Numeri könyvében többször is, amikor a nép egybegyűlt Mózes és Áron *ellen*⁴¹¹ (16,3.19.42). A „gang up” kifejezőbb, mint a semleges magyar „összegyűlik” ige, jobban érzékelteti, hogy az Exodus 32. fejezetét a lehető legnagyobb szélsőségek jellemzik. Fent a hegyen Mózes és Isten mintha az öröklét nyugalmában léteznének, a hegy lábánál a népet a „most” és a „rögtön” uralja, és a késlekedő közvetítő nyugtalan várása jellemzi.⁴¹²

Nem alaptalan Hamilton kérdése, hogy mi is az a bűn pontosan, amelyet Izrael elkövet: politeizmus vagy bálványimádás? Mi a nép célja? Végleg el akarnak fordulni JHWH-től és közelebből meg nem nevezett nevű és számú isteneket (*elóhím*) akarnak imádni? Vagy csak JHWH-t akarják megjeleníteni Áron közreműködésével? Az őket vezető láthatatlan angyalt akarják láthatóvá tenni? Az mindenesetre aligha valószínű, hogy a régóta távollévő Mózes szobrának készítésére kérik fel a bátyját, hiszen őt lekezelőleg említik. „*Ez a Mózes*” (*zeh*

⁴¹¹ Károli Gáspár fordítása szerint.

⁴¹² Nyugtalanásra és türelmetlenségre „gyanakszik” Meyers is. (Meyers 2005, 258. o.)

móseh) a szövegben nem *ádám* hanem *ís*, mely szóhasználat feltehetően sokkal inkább szarkazmus, mint a rejtett tisztelet kifejezése.

Ezeket a kérdéseket Meyers is felteszi, és azt is mintegy megengedi, hogy a nép nem akart JHWH-tól elfordulni, hiszen az 5. vers szerint az ő ünnepét ülik meg.⁴¹³ Hamilton azonban meggyőző érveket⁴¹⁴ hoz amellet, hogy a borjú készítése a bálványimádást testesíti meg. Egyfelől a 4. és a 8. versben használt *masszékáh* maga is bálványt vagy bálvány készítését jelenti (nem minden esetben, de a következő helyeken mindenképpen: Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 17,3.4; 18,14.17.18 stb.). Másfelől a politeizmus vétke már csak azért sem valószínű, mert az *élleh*⁴¹⁵ *előheká* dacára Áron egyetlen egy szobrot önt. Továbbá a párhuzamos helyen Jeroboám is két azonos bálványt állíttat fel az egy Isten imadására, és nem két különböző istenség szobrát. Még a nyelvezet is szinte azonos: „*Itt vannak isteneid, ó, Izráel, akik fölhoztak téged Egyiptomból!*” (1Kir 12,28b) Jeroboám hatalmi pozíciójának megerősítésére (1Kir 12,26–28a) meggyőzte az embereket, hogy Jeruzsálem helyett Dánba és Bételbe járjanak.⁴¹⁶ Mindebből az a konklúzió számunkra, hogy borjú az, aminek látszik, vagyis bálványfigura.

Nemcsak a nép szándékai homályosak, de a szöveg maga is (szándékosan) ellenáll az egyértelmű válasz adásának. Természetesen nem kerülte el a kommentátorok figyelmét az az ellentmondásos tény, hogy a szövegben az alany többes számban szerepel, míg a szobor egy példányban formálódott. Az Exodus 32-ben többes számban álló igékkel áll (1., 4., 8. és 23. v.) a 4. és 8. versben pedig a mutató névmás is többes számban áll. Az *előhím* mint „elvonat plurális” (az angol szakirodalomban: abstract plural) csak ritkán vonatkozik egyetlen Istenre (Gen 20,13, 35, 7; Ex 22,8), „istenség” jelentéssel bír, és sosem áll többes számú névmással.⁴¹⁷

Első ránézésre is kész öngyilkosságnak tűnik a nép vállalkozása. JHWH eltökélt képellenessége egyértelműen kiderül a második parancsolatból, az első két parancsolat együtt pedig szigorúan tiltja más istenek imádatát, bármilyen formában is legyen az. „*Ne legyen más istened rajtam kívül! Ne csinálj magadnak semmiféle bálványszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak. Ne imádd és ne tiszteld azokat, mert én, az ÚR, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is három, sőt négy nemzedéken át, ha gyűlölnék engem.*” (Ex 20,3–5) Az Ex 20–23. fejezeteiben ugyanez a kizárólagosság nyolc alkalommal fordul elő (20,23; 22,19;

⁴¹³ Meyers a 259. oldalon taglalja, hogy mi lehet ez az aranyborjú funkciója (Meyers 2005, 259. o.)

⁴¹⁴ Hamilton 2012, 591–594. o.

⁴¹⁵ Közelre mutató névmás többesszámú alakja.

⁴¹⁶ Ami melleleg – ha abból indulunk ki, hogy jelen szakaszunk az 1Kir 12-nél korábbi tradícióból dolgozik – még inkább érthetetlen, ismelve Áron akciójának szerencsétlen kimenetelét.

⁴¹⁷ Hundley 2017, 566–568. o.

23,13.21.24.25; 23,32.33) – a nép mégsem hallja meg a könyv történeti-tartalmai ívében –, majd a 34. fejezet is megismétli imádatuk (13–14. versekben) és megformálásuk (17. vers) tiltását. Mindezen tiltások tükrében az a kérdés, hogy Áron miért enged a nép követelésének a 2. versben, és hogy milyen funkciót akart a borjúnak tulajdonítani. Áron spontán reakcióira a következő fejezetben térünk vissza.

A 3. vers kapcsán az egész 32. fejezetben jelentőséggel bíró fémről, az aranyról szeretnék beszélni. Arra hívja fel a figyelmet Nissim Amzallag, hogy a 35 versből hat (4, 8, 19–20, 24, 35) foglalkozik a borjú formájával, és ugyanannyi (2–3, 4, 20, 24, 31) az anyagával.⁴¹⁸ Az arany szimbolikája szerint Isten jelenlétét jelzi Izrael népe között, erre utal, hogy a tabernákulum belsejét (és külsejét is) tiszta arannyal kellett bevonni.⁴¹⁹ Az is a numinózus perspektíva megmutatkozása, hogy a mintegy egymillió főt számláló tömegből mindenki, a szöveg szóhasználatával élve: „az egész nép” Áronnak adta volna az aranyait, ami bőven nagyobb mennyiség, mint amennyire szükség lehetett. Ezzel a képpel is – a bőséges adakozásról – az egész nép megromlását akarhatja érzékeltetni a narrátor.

4. verssel kapcsolatban vita bontakozott ki a *vajjácar ótó baheret* fordítása, azaz a borjú elkészítésének konkrét részletei tekintetében. A különböző hipotéziseket Hamilton⁴²⁰ és Childs⁴²¹ is csak röviden foglalja össze, melyek témánk szempontjából sem tekinthetők érdemi kérdéseknek. Izrael reakciójának jelentését, jelentőségét pedig már korábban tárgyaltuk. Annyi bizonyos, hogy a narrátor által a népnek tulajdonított kérést a redaktor már a későbbi következmények nézőpontjából írja azt le, amelybe mintegy belesűríti Izrael hitszegéseinek egész történelmét, különös tekintettel Jeroboám rendelkezésére (Zsolt 106,19–22). Vagyis a szerző egyszerre elbeszél és interpretál. A folytatásba berobbanó féktelen jelenet intenzitását (részben piélben használt) igék hozzáértő halmozásával éri el: és fölkeltek (*vajjaskímú*), és áldoztak (*vajjaalú ólót*), és békeáldozatot mutattak be (*vajjaggi sú s^elamím*), és leültek (*vajjésev*), enni (*leekól*), és inni (*v^esátó*), és mulatozni (*l^ecahék*).

Az interpretáció ebben a szakaszban azonban még nem didaktikus, még csak sejtet. Ez a „levitáció” az utolsó igében is érzékelhető. A *c^ehak* pozitív és negatív jelentés-társítással is

⁴¹⁸ Amzallag 2020, 213. 224–225. o.

⁴¹⁹ Amzallag a Gen 2,12 versét az arany isteni eredetének bizonyítékaként tekinti. Ebből számára az is következik, hogy az, aki az aranyat alkotta az egy egyedülálló istenség, és nem egy főisten, és nem is az aranyból készült istenek létrehozója. Azzal ugyanis, hogy ő csak az anyagot teremtette meg, amelyből az isteneket készítik, JHWH csak mint kézműves viszonyul az általa előállított termékekhez. Ahogyan az alkotás alapján nem lehet következtetni a mesterember személyére, szubsztanciájára, formájára, ugyanúgy világos, hogy JHWH sem az istenek atyja, akit a „gyermeketi” imádásán keresztül könnyedén el lehetne érni. (Amzallag 2020, 19. o.) Végül így „háttérben maradvá” transzcendens numinózus jellegét is megőrzi – tegyük hozzá.

⁴²⁰ Hamilton 2012, 590. 592. o.

⁴²¹ Childs 1974, 555–556. 565.

járhat.⁴²² Előbbi mellett érvel J. Gerald Janzen, amikor a mulatozást kísérő éneklést és táncolást (18–19. v.) JHWH győzelmét ünneplő tánchoz hasonlítja, melyet korábban Mirjam és kísérete adott elő,⁴²³ a 15. fejezetben. Moberly-t cáfolva hozzáteszi, hogy a fertilitás, amely a bika alakjához – ahogy láttuk – rendszerint kapcsolódik, nem jöhet szóba a magára maradt, és az életét féltő nép körében, akik – értelmezésében – a győzelmes Istent ünneplve akartak bátorságot meríteni.⁴²⁴ Childs viszont szintén evidensnek érzi a szöveg alapján,⁴²⁵ hogy a szerző milyen értelemben használta a szót: egy vallásos orgia leírását olvashatjuk, mely benyomást a 18.⁴²⁶ és a 25. vers is megerősíti. Ha ez az állítás nem is következik közvetlenül ebből a szövegből, Hamilton is emlékeztet bennünket arra a gyakori hasonlatra, ahol a hűtlen Izrael prostituáltként viselkedik. A Bírák könyve párhuzamos történetében is, amikor Gedeon egy éfódot készít, azt olvassuk „[o]tt paráználkodott azzal egész Izrael” (8,27). Más igeszakaszokból (Num 25,1–3; Józs 22,17) pedig azt tudjuk, hogy a párhuzam nem véletlenszerűen született csak, mivel a kánanáni Baál-kultusz részét képezték a vallásos orgiák.

Lehet ez a jelenet a JHWH-t otthonossá tenni szándékozó igyekezet sajátos kifejeződése? Elvileg lehetne, mivel Jeroboám borjúsobrai sem feltétlen célozták a JHWH kultusz megdöntését, csak a szakrális cselekmények északi országrészre korlátozását. Mégis gyanakodnunk kell, mivel a nép a szöveg szerint nem JHWH-t akarja aranyba foglaltatni, hanem közelebből meg nem nevezett istenségeket: *elóhim*. Ráadásul rá is mutatnak a szoborra, hogy ő(k) hozták ki a népet Egyiptomból, mintha be akarnák „helyettesíteni” a szabadító Istent valaki mással (ahogy JHWH-t is „behelyettesítették” Mózesrel, az 1. versben) Lehetséges, hogy létezett egy olyan hagyomány, amely szerint Mózes isteni kíséret nélkül vezette a népet, és az ő (és valamiféle istenség) távollétét próbálta a nép Áronnal pótoltatni, amit a redaktor csak felhasznált? Ezt nem tudjuk megválaszolni, mindenesetre a szöveg előttünk álló formájában JHWH szabadító munkájának teljes megtagadását fejezi ki. Ha Áron nem veti közbe, hogy másnap JHWH ünnepe lesz, semmi kétségünk nem lehetne a nép teljes elfordulása felől. A primer síkon az a racionálisabb reakció, ha a nép az otthonoshoz, megszokotthoz tér vissza, melyet lehetséges, hogy egy pre-deuteronomikus redakció próbálhat itt „menteni”.

Összefoglalva a fentieket: az elbeszélés jelenlegi formájából kiindulva semmi sem utal arra, hogy az Ex 32,4: *„Ezek a te isteneid Izrael, a kik kihoztak téged Égyiptom földéről”*

⁴²² Sasson 1973, 152. o.

⁴²³ Janzen 1990, 600–602. o.

⁴²⁴ Moberly 1983, 4. o.

⁴²⁵ Childs 1974, 566. o.

⁴²⁶ Amikor Mózes a 18. versben korigálja Józsue értelmezését, egy olyan szót használ (*ánáh*), amelyet háromféleképpen lehet érteni. Ekképpen Mózes vagy azt mondja, hogy orgia hangját hallom én, vagy zene hangját, esetleg „nem tudom kivenni, milyen hangot hallok”. (Hamilton 2012, 601–603. o.)

kijelentése a szabadító, ámde egyúttal traumatizáló istenség domesztikálása felé tett lépés lenne. Ebben az esetben ugyanis a nép bűne csak az „unortodox” ábrázolás lenne, nem pedig bálványimádás.

Miután kizártuk ezt, alapvetően két másik lehetőséget kell most megvizsgálnunk. Először azt, hogy az „istenek készítése” Isten akciójára, a teofánia rettenetére adott valamiféle reakció-e, mely a nép profán gondolkodás szerint túllétét valósítja meg. A második opció, hogy az aranyborjú imádása a Sínai eseményektől függetlenül történt, egész egyszerűen csak a magára maradt és tanácstalan nép szorongásának oldását célozza, ahogyan azt Hamilton sugallja.⁴²⁷

Hamilton elgondolása csak azt „magyarázza” meg, hogy a nép *miért* kezdett el lázongani (mert magára maradt, félt), de a *hogyan* kérdését nem, azaz, hogy a zúgolódás miért éppen istenek készíttetésében nyilvánult meg. Tartok tőle, hogy ezt a kérdést nem lehet még Otto elemzésének segítségével sem eldönteni, mindenesetre remélem, hogy az általam javasolt megközelítés érdekes szempontokkal gazdagítja az eddigi irodalmat. Csak annyi tűnik bizonyosnak, hogy a bálvány az otthonos, meghitt dimenzióját testesíti meg a pusztában. (DH, 145) Lunn mellett Meyers is felfigyelt arra, hogy mind a dekalógus verse (20,5), mind pedig az aranyborjú Isten oldaláról jövő kritikája (32,8) ugyanazt a kifejezést alkalmazza, melyet a leborulásként fordítunk (*sáháh*).⁴²⁸ Véleményem szerint azonban a megfogalmazásnak nincs jelentősége, mert a leborulás épp a borjú numinózus „tárgyként” való kezelését demonstrálja.

Valószínűbb tehát, hogy amit látunk az a nép ókori közel-keleti rituáléknak, vallásos gyakorlatnak megfelelő túlélési stratégiája. Ennek során az „egészen mással” történő találkozást, az ésszel és érzékszervekkel felfoghatatlan numen okozta zavart állapotot az otthonoshoz, a megszokotthoz, vagyis a kiábrázolt, domesztikált transzcendenshez való visszatéréssel próbálta meg ellensúlyozni, feldolgozni Izrael. Akármi is lehetett a szándék, az bizonyosnak tűnik, hogy a nép beleütközött a vonatkoztatási rendszer valóságából „kilógó” döbbenetbe,⁴²⁹ megbotránkozott a numinózusban, visszaesett korábbi állapotába, és valamivel később aranyból öntött ismerős istenformát készíttetett.

Összefoglalva ezt a fejezetet, a fentiekben ismertetett ókori párhuzamok miatt a borjú teljesen alkalmas lehetett arra, hogy előmozdítsa a nép profán túllételét. A hagyományanyagok összeszerkesztése egy olyan, tipikusnak mondható eseménysort beszél el, ahol a konfrontációk

⁴²⁷ Azt a lehetőséget Childs, és a korábbi kutatók is kizárták, hogy a történet JHWH megismerése előtti időkből származó hagyományanyag lenne, amely egy akkor még teljesen elfogadott szakrális eseményt mesél el, melyet az „utókor” csak felhasznál és skandalumként interpretál. (Childs 1974, 561–562.o.)

⁴²⁸ Lunn 2014, 241–242. o.

⁴²⁹ Vattamány 1999, 100. o.

sora onnan indul, hogy a nép elfordult, miután megismerte Istenét, megtapasztalta gondviselését. Ami ennek okait illeti, a szöveg maga annyit mond, hogy a nép „megromlott” (7. v.), és hogy Mózes előtt is ismertén gonosz (22. v.). Részletesebb okok után kutatva a szélesebb kontextus és saját intuíciók alapján úgy vélem, hogy aligha valószínű, hogy a nép a megrázó előzményektől függetlenül bocsátkozott volna bálványimádásba, azokon akart túllenni. Ugyanakkor azt sem tartom valószínűnek, hogy egyetlen kiváltó oka legyen csak a borjú készíttetésének. Ahogy az életben is általában több tényezőre vezethető vissza egy-egy megnyilvánulás, lehetséges, hogy itt is szerepet játszott az elfordulásban a magára hagyottság félelme, illetve a nép „keménynyakúsága”, azaz bűnre való eredendő hajlama.

5.4.2. Áron profán reakciója (1–6. versek)

Meglehetősen nehéz eldönteni, hogy ez a fejezet a népre vagy Áronra nézve kínosabb. Áron ugyanis osztozik a nép bűne miatti felelősségben. Tetteit szintén profán-rationális reakcióknak tekinthetjük, ténykedése megosztja a tudományos közvéleményt. Hamilton furcsállja, hogy Áron semmilyen ellenállást nem tanúsít, semmilyen aggályt nem fejez ki. Az egyetlen, amit a helyzet mentésére tett kísérletként lehetne értelmezni, az JHWH ünnepének bejelentése, noha a nép reakciója a szobrot megpillantva (3. v.) más szándékot sejtet. Mindenesetre Áron is oltárt épít (Mózes már korábban épített egyet, a 24. fejezetben), amely nem a bűn élének tompítása, sokkal inkább az istenkáromlás megszentelése. Hundley és Childs szerint viszont épp ezzel az ünnepel feddi fel az amúgy evidensnek látszó helyzet kétértelműségét, és enged egyúttal arra következtetni, hogy az „eredeti” (a redakció alapját képező hagyomány) kétértelműbb volt, mint ahogy azt a redaktor bemutatja. Childs úgy látja, Áronnak nem állt szándékában JHWH elutasítása, és nem érzékeli hitehagyásnak a borjút mint JHWH reprezentációt. Talán azt gondolja (mint fent Amzallag), hogy a nép csak Mózes helyettesítésére kér isteneket – de épp tőle, Mózes helyettesétől?! Mindazonáltal, mintha a kérés teljesítésével próbálná Áron JHWH felé visszaterelni a népet, amit Hundley inkább rémültnek, kétségbeesetten fűhöz-fához kapkodónak jellemez, mint engedetlennek.⁴³⁰ Mégis, aligha az Úr van a fejükben amikor *elóhim* készítését követelik, és ne feledkezzünk el a felszabadult, vidám hangulatról sem, amit tanácstalan, elhagyatott helyzetben nem tartok jellemző viselkedésnek

A laikus hagyomány szerint az *elóhim* formáját nem a nép határozta meg, hanem Áron vésője, amivel az öntőformát alakította. A narratíva eseménysora értelmében Áron „ebben a

⁴³⁰ Hundley 2017, 573. o.; Childs 1974, 564. o.

pillanatban” még nem rendelkezhetett ismerettel JHWH jelenlétét elfogadott módon érzékeltető tárgyakról: a szent sátorról és a frigyládáról. Hallotta viszont, hogy „Ne csinálj magadnak semmiféle bálványszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak” (20,4). Mégis azt olvassuk, a nép vele szemben erőszakos, Mózes személyével szemben pedig nyegle fellépése arra készítette, hogy engedjen, és a számukra ismerős formát válasszon. Illetve – ha a szöveg logikáját követjük – Áron nem is ismerhetett csak olyan ábrázolást, amely a történet korában és helyszínén, főleg Egyiptomban volt használatos.

Noha Áron reakciója sok szempontból érthető, és tetteire számos racionális magyarázatot olvashattunk, idézzük fel: a numinózussal való találkozás az ezt tükröző nemracionális megnyilvánulásokat követel meg a narratívában. Különösen egy olyan embertől, aki Mózes szája volt (4,16), akinek alakja vele együtt főszerepben volt mindenhol az eddigiekben. Ha viszont megnézzük azokat az igeszakaszokat, amikor a nép az ő vezetői ellen tört, azt látjuk, hogy míg Mózes Istenhez kiáltott, nem hátrált, sőt nagyon határozottan, erélyesen lépett fel, addig Áron alakja többnyire a háttérbe húzódott konfliktushelyzetekben. Amikor pedig ezen a helyen kulcsszerepbe kerül, érdekes, hogy a konfliktus eszkalációjával párhuzamosan alakja milyen gyorsan kezd elhomályosulni. Mózes pedig gyakorlatilag egyedül küzdött meg a néppel (5,19–21; 15,24; 17,2 – kivétel csak a 16,6–9 szakasz P tradíciója), illetve JHWH-val magával (5,22–23; 17,4; 32,11–13).

Akkor is egyedül van Mózes, amikor összetöri az aranyborjút és megitatja azt a néppel (20. vers). Áron azonban az Úrhoz kiáltás és a nyílt kiállítás helyett próbál kitérni: oltárt épít (mint aki irányítja az eseményeket) és bejelenti: „holnap az ÚR ünnepe lesz” (32,5). Childs hívja fel a figyelmünket, hogy még az sem mondható el az 5. verssel kapcsolatban, hogy Áron azonosította volna a borjút JHWH-val, szemben korábbi kommentátorok (pl. Cornelius A. Lapide⁴³¹) megállapításaival.

A nép először mintha Mózes helyettesét keresné, az elkészült szoborban viszont már azokat az istenségeket ismerik fel, akikről úgy gondolják, hogy kihozták őket Egyiptomból, megfosztva JHWH-t az ő trónjától. JHWH ünnepének meghirdetése lehetne egy lépés a transzcendens irányába (az ÚR emlegetése talán még veszélyes is lehetett), de mégis – az ismert rituálé megszokott díszletei közé menekülés elmarad annak az „irrationalitásától”, amit egy „hithős” tenne, aki kész mindent feláldozni Istenért. Így csak annyit történik, hogy enélkül a bejelentés nélkül a történet teljesen egyértelműen egy bálványimádás bemutatása lenne. Talán

⁴³¹ Lapide 1859 (Childs idézi: 1974, 566. o.)

ez is a valós helyzet, amit a laikus hagyomány be akar mutatni. Ez a vers (5. v) még Áron tettének mentetegetésére sem törekszik, inkább meghagyja őt a maga kínos és kompromittáló szerepében, melyet későbbi magyarázkodása még súlyosbít is.⁴³² Különösen érdekes, hogy Isten sehol nem hozza fel Áron kétes szerepvállalását, hanem minden indulata és annak következménye a népet sújtja. Mózes viszont őt is előveszi haragjában (21. v.), ahogy azt a továbbiakban látni fogjuk.

Childs Áron számonkérésének körülményeiben egy olyan történeti ívet lát (32,15–29), melyet szintén a teológiai mondanivaló határoz meg. Ez az egész nép árulásától indulva a hamis vezetőn át a hűséges maradékra fut ki. Barth⁴³³ jó példának tartja ezt a történetet annak bemutatására, hogyan tudja összetéveszteni a vallás a *vox populit* a *vox Deivel*, egy másik teológus és történész: Roland de Pury pedig párhuzamba hozza Áron tettét azzal a gyakorlattal, amikor az emberek „vallásos szükségleteinek” kielégítésére reagálva valaki szem elől téveszti végül magát a hitet.⁴³⁴

5.4.3. JHWH „reakciója” – Az *orgé* racionalizálása (7–10. versek)

Isten jelenléte haragvó és egyúttal kegyelmes minőségében vonul végig a 32–34. fejezeteken,⁴³⁵ és köti össze mint vezérfonál a három fejezetet. (32,10.14.34; 33,3.19; 34,7.14).⁴³⁶ Eddig a pontig a legnagyobb „bűn” az volt a pusztában, ha az izraeliták egy csoportja megsértette a hetedik napi nyugalom rendelkezését vagy morgolódott, mert szomjas volt. Ezen kihágások következménye is csak annyi volt, hogy a szombatnapon mannát keresők üres kézzel tértek vissza a sátrukhoz. A szövetségkötést megelőző elbeszélésben csak az egyiptomiakat vagy az amálekítákat érte utol bűneik büntetése. Ez az idilli állapot *alapjaiban* változik meg innentől. Fretheim⁴³⁷ és Janzen⁴³⁸ is a Genézis 3. fejezetével lát párhuzamot, Janzen egyenesen az egyetemes emberi bűneset izraelita verziójának tekinti az Exodus 32. fejezetét. Moberly⁴³⁹ a borjú készítését a nászéjszakán elkövetett házasságtöréshez hasonlítja.

A fókusz teljesen a nép cselekedetén van (Áron szóba sem kerül), akiktől Isten el akarja magát határolni, akiket Mózes hatáskörébe utal: „néped”, „felhoztál” (7. v.). A 7. és a 9. vers is azzal indul, hogy az ÚR beszélt Mózeshez. A második vajon csak egy felesleges ismétlés? A

⁴³² Childs 1974, 566. o.

⁴³³ Barth 2004, 427kk

⁴³⁴ De Pury 1961, 62kk.; Childs 1974, 579. o.

⁴³⁵ 32,34-ben kerül bevezetésre, a 33. fejezet másról sem szól, majd folytatódik a 34,9-től

⁴³⁶ Childs 1974, 588. o.

⁴³⁷ Fretheim 1991, 279. o.

⁴³⁸ Janzen 1997, 226. o.

⁴³⁹ Moberly 2008, 48. o.

két megszólítás között Mózes néma marad. Talán azért, mert annyira megdöbben, hogy szóhoz sem jut? Alter⁴⁴⁰ mindenesetre ennek tudja be az ismétlést. A folytatásban látni fogjuk, hogy Mózes végül egyáltalán nem marad szavak nélkül.

Ez az első alkalom, amikor Isten haragja saját népe ellen fordul, és nem meglepő: a nép félni kezd, ledermed, megissza az aranyborjú porait és hagyja magát lemészárolni Mózes és a léviták által. Ezen bénító félelem numinózus jellegére a 33. fejezet enged következtetni, ahol a bűnbánat és a tisztelet megnyilvánulásairól olvashatunk. A bűnbánat a tisztelet tárgya ellen elkövetett sérelem belátása, mely azt a félelmet szülheti, hogy a tisztelet tárgya elfordul, vagyis elhagyja a népet. Ez *magyarázatért* kiált.

Számunkra is. „Isten haragja” egyfelől ugyanis zavarba hozza azokat, akik az isteniben csak a jóságot, a gyöngédséget, a szeretetet, a megbízhatóságot és általában csak a világhoz való odafordulást akarják elismerni. A szövetségkötés és annak megszegése során elszabaduló „numinózus ira” utólagos megmagyarázása, racionalizálása úgy történik, hogy „megtöltik azt az isteni igazságosságnak azokkal a racionális-etikai elemeivel, amelyek az erkölcsi vétkek megtorlását és büntetését szolgálják.” (DH, 28) Akár a *tremendum* élménye lett úrrá a népen, akár profán vagy ősi félelem, a szekunder síkon a tapasztalat racionalizálása figyelhető meg. Ennek során az irracionális „*irát*” azzá az „igazságos” isteni „haraggá” formálták, melyet a babiloni fogság idején a kialakult helyzet indoklására használhattak. (vö. DH, 165) *Logikus*, hogy Isten csak valami súlyos bűn miatt támad népére, az engedetlenek likvidálása is teljesen következetes folyomány. Ha figyelembe vesszük mindazt, amit a *Das Heilige* Isten *orgéjáról*, irracionális vonásairól, és hűségéről⁴⁴¹ ír, felismerhetjük, hogy a látszólag összeegyeztethetetlen ellentétek (például, hogy Isten pusztító vagy éltető) elsimítása racionalizáló törekvés a részünkről. Hasonlóan az, ha egyértelműsítjük egy esemény többértelműségét, és a benne foglaltakat megfosztjuk irracionális, „egészen más” hatásuktól. Otto ezért is látja szükségesnek, hogy Isten haragjáról beszéljünk, mert noha megrázó szembesülni azzal, ami nemcsak nem megragadható értelmünk számára, hanem azzal ellentétben áll (paradoxon), de éppen ezért tölti el csodálattal lelkünket. (DH, 40) Kontrasztharmóniáról a primer síkon viszont vélhetően nem beszélhetünk sem Mózes, sem pedig a nép esetében. A teljes pusztítással fenyegető isteni fellépés vélhetően csak a démonival szemben érzett „irtózást”, „ösborzongást válthatja ki.

Ezt a megrázó élményt tompíthatja a racionális-irracionális elemek egyenúlyozásával a narrátor. Az eredendően *irracionális* (rejtélyes és kiszámíthatatlan) *orgé* narratív megjelenítése

⁴⁴⁰ Alter 2004, 495. o.

⁴⁴¹ DH: 98; 27–28. o.

ezért tükrözhet *racionális* értelmezést a szekunder síkon. A borjú imadására *érthető* reakcióként tünteti fel a redaktor JHWH „spontán reakcióját”. A „spontán reakció” alatt Isten „zsigerből” fellángoló „izzó haragját” értem (10–12. v.), amit antropomorf hasonlattal élve „megfékez” (12. v.). Ez a „korrekció” pedig megmagyarázza, hogy miért is múlik el az isteni harag, hogyan menekül meg a nép (14. v.).⁴⁴² Ugyanakkor nemcsak az isteni haragot magyarázza, de a kegyelem megmutatkozását is.

Isten szavaiban nemcsak a harag tör fel „spontán”, hanem a kegyelem igéi is – hiszen lényéből fakad. A szekunder sík visszaemlékezéseiben erre utal, amikor közbenjárásra invitálja Mózeset (10. v.). Az isteni kegyelem mértéke azonban, mely kiterjed megbocsáthatatlannak tűnő vétkekre, szintén felfoghatatlan lehet. Ez az élmény is annyira „más”, hogy sokak számára zavarba ejtő lehet. Ezért szinte elkerülhetetlen, hogy a racionalitás talaján állva reagáljunk, és valamilyen okot, magyarázatot vagy célt keressünk az érthetetlen pozitív tapasztalat mögött is. Például azt, hogy emberi közbenjárás eredményezi a kedvező fordulatot Isten szavaiban (32,11–13). Megkockáztatom ezért, hogy az is a racionalizáló vallásos tudat terméke, amikor az isteni megbocsátás folyamatába egy emberi tényező is kerül, aki frappáns érveléssel „hatni” tud az istenség döntéseire. Ilyen alak Ábrahám, Mózes, Jób, de számos más helyen olvashatjuk Izrael tanúbizonyságát (Zsolt 82; 86,8, 103,35; 1Kir 8,23; Mik 7,18–20), mély hitét JHWH meggyőzőhetőségéről”.⁴⁴³ Brueggemann ezen megközelítésével egyetértve fontos hangsúlyozni, hogy Izrael teljes hitvallását hitelesíti Isten és az ő Lelke. Az ember „okoskodásától” függetlenül a bűnös megmenekül, és sokszor még jól is él vétkei ellenére (Zsolt 10,5; 37). A kegyelem „irracionalitása” még állandóbb, biztosabb valóság, mint a mi alkalomhoz illő érveink.

Abban a tekintetben sem lehet kétség, hogy mi JHWH véleménye az aranyborjúról. Izrael megbízhatatlannak bizonyult, melyet a deuteronomista redakció még azzal fejel meg, hogy „keménynyakúnak”, hűtlenségre eredendően hajlamosnak nevezi Izraelt.⁴⁴⁴ Mikor a teljes pusztítás réme fenyegeti tettéért, nem lehet azzal mentegetni a népet, hogy éppen csak az istentisztelet módját választotta meg helytelenül (vö. Num 14. 11kk és Ez 20,5kk).

Mindezen pusztító indulattal szemben áll Mózes. Közbenjárásának sikere azon alapul, hogy Isten gyakran nemcsak önellentmondó, hanem autonóm és szuverén (antinomikus)

⁴⁴² A próféták odáig mennek (Ám 7,3.6; Jer 42,10; Jól 2,14, Jón 3,10), hogy Isten olykor egyenesen *megbánja* azt a rosszat, amit a népe ellen tervez vagy már véghez is vitt.

⁴⁴³ Brueggemann 2005, 142–144, 277–279, 700–720. o.

⁴⁴⁴ Az Exodus könyvének kívül csak a Deuteronomiumban (9,6.13; 31,16.27 a 2Kir 16,14 versben jelenik meg a népre vonatkoztatva, a 2Kron 36,13-ben pedig Cidkijját jellemzi így, aki „azt tette, amit rossznak lát Istene” (36,11).

ÚR.⁴⁴⁵. Erre a törvényen kívüliségre, pontosabban felettségre apellál a szerző Mózes karakterén keresztül, vagyis Isten irracionális, „egészen más” voltára. Mint szuverén úr, megteheti, hogy felülírja a kauzalitás mechanikus törvényeit, és megnyitja előttünk az érthetetlen, felfoghatatlan kegyelem kapuját, lehetővé téve a *fascinans* megtapasztalását. A következő fejezetben bemutatjuk, hogy hogyan jön ez létre Mózes nemracionális megnyilvánulásán, vagyis közbenjárásán keresztül.

5.4.4. Illogikus reménység: a „te néped” – a te néped! (7–14. versek)

Izrael bűne példátlan, a kilátásba helyezett büntetés is az. Pontosabban még egyszer fordul elő a honfoglalás történetében, hogy JHWH az egész népet el akarná pusztítani (Num 13–14), de mindkét esetben Mózes közbenjáró imája határozza meg, hogy mi lesz a nép sorsa – a redaktor szerint.

Kifakadását egy érdekes kéréssel zárja le JHWH „[m]ost azért hagyd...” (10. v.). A narratíva szerint mindenesetre úgy néz ki, mintha Mózes jelenléte, kérése tényleges akadályt jelenthetne Isten számára, hogy elpusztítsa a hitszegőket. Mintegy felszólítja Isten Mózeset arra, hogy közbenjárjon.⁴⁴⁶ A prófétai közbenjárás motívuma (Ám 7,1–9; Gen 18, Ex 32) dinamikussá teszi az istenképet azzal, hogy JHWH-t meggyőzhetőnek mutatja be, aki hallgat bizonyos kiválasztottak szavára.⁴⁴⁷ De elég bátor lesz-e Mózes ahhoz, hogy vitába szálljon? Megértve a burkolt biztatást, meg is teszi azt, ami egyedül helyes, ami *egyedül* „*irracionális*”: (látszólag) szembeszegül a numinózus *irával*. Válaszában rögtön az elején (11. v.) finoman emlékezteti JHWH-t, hogy Izrael még mindig az ő népe, akiket maga hozott ki hatalmas csodái által, és emiatt rosszul venné ki magát az egyiptomiak előtt, ha elveszejtené őket. Minden lehetőséget megragad (amelyet a szimbolikus hármas szám jelez), hogy népéért közbenjárjon. Mózes alakja abban is „egészen más”, mint az emberek többsége, hogy visszautasítja Isten ajánlatát (10b. v.), vagyis elengedi füle mellett az Ábrahám óta ismert ajánlatot az ősatyai státuszra. Teszi ezt úgy, hogy éppen az Ábrahámnak tett azonos ígéretre hivatkozik (13. v.).

⁴⁴⁵ Ez „több is a pusztá paradoxonnál. Úgy tűnik ugyanis, mintha itt nem csupán olyan kijelentésekkel találkozánk, amelyek ellentmondanak az észnek, az ész mércéinek és törvényalkotásának, hanem mintha ezek a kijelentések maguktól kettéválnának, és tárgyukról ők maguk mondanának ki egymásnak ellentmondó, össze nem egyeztethető és feloldhatatlan ellentéteket. A *mírurum* itt a racionális megérteni akarás számára az irracionalitás legdurvább formájában jelenik meg. Nemcsak a mi kategóriáinkkal nem ragadható meg, nemcsak a *dissimilitas* miatt felfoghatatlan, és nemcsak összezavarja az eszünket, elvakít, megfélemlít, sarokba kényszerít, hanem önmagában véve is ellentétes, önmagával van ellentétben és ellentmondásban.” (DH, 40)

⁴⁴⁶ Balentine 1989, 606. o.; Yancey 2006, 94. o.

⁴⁴⁷ Karasszon 2021, 67. o.

Miközben ellenkezik, karaktere mégsem akar több vagy nagyobb lenni, és úgy tűnik, sosem bánja vagy unja meg a közbenjáró szerepét (Ex 32,31–34; 33,12–13. 15–16; 34,8–9; Num 12,11–13; 14,13–19).

Ahogy említettük, Mózes három indokot hoz fel, hogy JHWH-nak miért is kellene megfélekeznie haragját. A 12b vers kifejezése (*sív*) a prófétai irodalomban is használatos, amikor a népet korholják Isten törvényeitől való elfordulással. Először is, miért pusztítaná el Izraelt, amit épp nemrég mentett meg (11. v.)? Másodszor, nem venné ki jól magát, ha az egyiptomiak a nép vesztét látnák (12. v.). Harmadszor, nem feledkezhet meg arról az örök szövetségről, melyet a pátriárkákkal kötött (13. v.). Viszont egyetlen egyszer sem mentegeti a nép bűnét, sosem céloz rá, hogy Isten túlreagálná a helyzetet. Minden érve Istenhez, az ő jelleméhez, jó hírnevéhez, korábbi tetteihez kapcsolódik, azaz mindahhoz, ahogyan megismerte Urát. El is éri célját, Isten szánalomra indul (14. v.). Noha a reménység a megbocsátásra bizonyosnak tűnik (mivel már a szerző már „túl-van” az eseményeken), a narratíva mégis megőrzi a titokzatosságot, ahogy Isten (32,7) és Mózes (32,11) „egymásra mutogató” szóhasználat a bizonytalanságban hagyja az olvasót.

A numinózus fogalmának szempontjából vizsgálva a szakaszt azt látjuk, hogy a hagyománytörténeti kutatások eredményeinek nagy jelentősége van, melyek ezt a szakaszt későbbi – Childs szerint D – redakciónak tekintik.⁴⁴⁸ Eddigi tapasztalataink szerint az ilyen retrospektív szakaszok erősen racionalizálnak, ami itt kétféleképpen nyilvánul meg: a próbatétel-motívumban és Mózes érvrendszerében.

Korábban már felvetettük, hogy a próbatétel koncepciója az emberi vallásos tudat terméke lehet: megmagyarázza, elfogadhatóvá teszi az érthetetlen, ugyanakkor kellemetlen és nehéz helyzeteket, amikor kiszolgáltatottnak érezzük magunkat.⁴⁴⁹ Kálvin is próbatételt lát a jelenetben: szó nélkül hagyja-e Mózes Izrael pusztulását vagy megpróbál tenni valamit ellene.⁴⁵⁰ Hamilton is úgy fogalmaz, hogy ha a nép el is bukott, a közbenjárás lehetőségének nyitva hagyásával Mózes még mindig próbára tehető. Közbenjárásáról eszünkbe juthat Ábrahám alkudozása, aki „eléri”, hogy tíz igaz ember miatt megkegyelmezzon Isten egész Gomorának (Gen 18,32).⁴⁵¹ Ábrahámhoz hasonlóan, ő szintén megkapja az ígéretet, hogy nagy nép atyja lehet (10. v., vö. Gen 12,2).

⁴⁴⁸ Childs 1974, 559. o.

⁴⁴⁹ A földi sikerek, boldogság is tekinthető próbatételnek, amikor is az a kérdés, hogy az ember elbizakodik-e vagy hálaadó szívvel tud gondolni életére. Az Exodus jellemzően nem ilyen helyzetek elé állítja a népet, ezért itt most ezzel a vonallal nem foglalkozunk.

⁴⁵⁰ Childs idézi, 1974, 577. o.

⁴⁵¹ A fejezet második betoldásában Lévi minden fia előáll mint akik az Úréi (26. v.), akik így bizonyára többen lehettek „tíz igaz embernél”.

Mózes épp Ábrahámra (Izsákra és Izraelre) hivatkozik könyörgésében, és a nekik tett isteni ígéretre. Szembeszállása Isten döntésével messzemenően szokatlan, irracionális beállítottságot tükröz, ami viszont nem a numinózus megtapasztalásából fakad, hanem egy „magunkkal hozott” lélektani irányultság.⁴⁵² Egyfelől a nép bűnének nagysága teszi irreálissá a megbocsátás reményét, másfelől Isten *orgéjának* kifejeződése. Mózesben (és a babiloni fogság idején élőkben) az a várakozás rendülhetett meg, hogy Isten népe iránti jóindulata, hűsége végtelen. Ebben a kétségbeesett helyzetben felébredő „mégis reménység” talán épp irrealitása miatt meghallgatásra is talál – legalábbis a D redaktor szerint. Ebben a helyzetben nemcsak a túllétel, de a túlélés alapvető lélektani előfeltetele is ez a fajta reménység.⁴⁵³ Mózes érveit ugyanakkor joggal nevezhetjük „racionális” érveknek, amelyek nem mentetik a nép nyilvánvaló bűnét, viszont briliáns logikával rámutatnak JHWH szabadításának értelmetlenségére, amennyiben elpusztítja népét, és következetlenségére, amennyiben megszegi az atyáknak tett ígéretét. Ez a motívum szinte mindig megjelenik majd, amikor Izrael menteni akarja magát (leghamarabb a Num 14-ben), hiszen az utókor sem talál semmi érdemet saját magában, amire hivatkozva kérhetné JHWH kegyelmét. Ezt a stratégiát, amit Mózes érvelésében látunk, Brueggemann „vakmerő kérés” (daring appeal)⁴⁵⁴ kifejezéssel illeti. Pontosabban a „vakmerő kérés” paradigmája az Exodus 34. fejezetében elhangzó isteni „önvallomással” egészül ki Brueggemannnál, sőt arra alapul. Ezt az önvallomást, a „melléknevek krédóját” a 34,6–7. versekben mondja ki JHWH örökérvényűen, ugyanakkor Izrael kettős, alapvető tanúvallomását (chore testimony) JHWH-ról már éppen a most tárgyalt mózesi közbenjárás is előkészíti.

A próféta közbenjárása, az istenség befolyásolására tett kísérlet, bár a numinózus kategóriáján belül marad (DH, 145), nem egy numinózus érzés megtapasztalásából fakad. És nem is mágia, hanem egy kétségbeesett, „vakmerő” kérés, utolsó esély. Mózes megnyilvánulásainak ezzel együtt megmarad nemracionális, nem-szokványos jellege. Először is nem törődik bele Isten akaratába, nem mondja Izrael sírja szélén állva: „[a]z ÚR adta, az ÚR vette el, áldott legyen az ÚR neve!” (Jób 1,21). Hanem érvel, melynek bátorsága mutatja a megnyilvánulása „irrationalitását”. Honnan veszi a bátorságot, hogy ellenkezzen, érveljen a haragvó Istenséggel szemben? Megmagyarázhatatlan... Ugyanakkor pedig nagyon is racionális felfogáson alapul az az igyekezet, mely szerint JHWH megszólítható, észérvekkel meggyőzhető, mint egy földi atya.

⁴⁵² Ez egy „alapvető „magunkkal hozott” emberi irányultság, lélektani motívum, valamint retorikai fordulat, amely szerves része a numen érintésére adott lélektani és nyelvi válaszfolyamatnak.” (Vattamány 1999, 104. o.)

⁴⁵³ Vattamány 1999, 103. o.

⁴⁵⁴ Brueggemann 1997, 219. o.

Fentiekre tekintettel is minden bizonnyal van helye azoknak a konklúzióknak, mely szerint JHWH döntései emberi közbenjárással befolyásolhatók. Ezek a versek arra utalnak, hogy Isten nem mindig egyoldalúan működik, hanem meghallgatja az imáinkat, és komolyan is veszi azokat. Mi több, hozzánk is igazodik. Elie Wiesel szerint a zsidók tudják, hogy amíg Isten teremtését védik, ellene szegülhetnek akár magának Istennek is.⁴⁵⁵

Hamilton azt figyelte meg, hogy Isten akkor változtatja meg, amit elhatározott, ha valaki vagy valakik megváltoztatták viselkedésüket akár jobb (Jer 18,8) akár rosszabb (Jer 18,10) irányba. Vagy akkor bánja meg, amit tervezett, ha valaki közbenjár másvalaki bűnének bocsánataért, mint ahogy itt is (ld. még Ám 7,2–3.5–6). Jonathan Master összevetette a 32. fejezetet az Exodus egészével, és megállapította, hogy Isten nem teljesítette Mózes azon kérését, hogy küldjön helyette mást (Ex 3–5), viszont teljesítette azon kérését, hogy fékezze meg izzó haragját. Előbbi esetben JHWH terveivel ellentétes volt Mózes kérése, utóbbi esetben viszont kész volt meggondolni magát választott népe megmaradása, illetve saját ígéreteinek megvalósulása érdekében.⁴⁵⁶ Azt mondhatjuk Christopher J. H. Wright-tal együtt,⁴⁵⁷ hogy Mózes érvelése nem Istennel szemben, hanem az ő akarata szerint hangzott.”⁴⁵⁸

5.4.5. Mózes profán reakciója (19–29. versek)

A HB általában nem túl bőbeszédű az érzelmek megnevezése területén. Itt azonban elszabadulnak az indulatok. Mózes dühe három „hullámban” duzzad egyre hatalmasabbra, lehet, hogy a teljesség kifejezése volt a cél az újabb s újabb harcias megnyilvánulások bemutatásakor. Mózes heves reakciói megosztják a kommentátorokat. Fentebb láttuk, hogy ezt a szakaszt többnyire az eredeti (redakciót megelőző) hagyományanyaghoz kapcsolják, míg az előző szakaszt (7–14. v.) egy későbbi betoldásnak tekintik, ami megmagyarázná az elbeszélés látszólagos egyenetlenségeit. Hamilton ezzel együtt azok táborába tartozik, akik el tudják fogadni a 7–14. versekben még Isten haragjával „dacoló” Mózes viselkedésének hirtelen változását. Teljesen más ugyanis *hallani* valami rettenetes dologról (7–8. versek), mint *látni* azt saját szemünkkel (15–19. v.). Mózes haragra lobban és dühében összetöri azt a táblát, melynek a szöveg hosszasan ismerteti különleges keletkezési körülményeit: „*A táblák mindkét oldalukon tele voltak írva; erről is, arról is tele voltak írva. A táblákat Isten készítette, a táblákra vésett*

⁴⁵⁵ Wiesel 1978, 6. o.

⁴⁵⁶ Master 2002, 585–598. o.

⁴⁵⁷ Wright 1996, 140. o.

⁴⁵⁸ Hamilton 2012, 597–600. o.

írás is Isten írása volt” (15–16. v.). Értékét nemcsak ez a részletesség mutatja, hanem az a titokzatos „tény”, hogy Isten saját keze munkája volt, egy olyan tárgy, amihez numinózus érzés kapcsolódhat.⁴⁵⁹ Kifejező, hogy ebben a helyzetben minden török: az imént megkötött szövetség „megtöretését” szemléletesen fejezi ki a kőtáblák összetörése,⁴⁶⁰ de a borjú szobra is ízekre török Mózes kezében. Mózes dühének ábrázolása is három szakaszra tördelhető. Először a néppel konfrontálódik (20. v.), majd Áront kéri számon (21–24. v.), végül a nép ellen fordítja a lévitákat (25–29. v.).

A bálvány megsemmisítése során Mózes három dolgot csinál a szoborral (20. v.). Először elégeti (*száraf*), másodsor porrá zúzza (*táhan*), harmadjára pedig vízbe szórja (*zaráh*) és megitatja a néppel. De hogyan tette ezt meg közel egymillió emberrel?! Nyilván itt is a numinózus „totalitárius” perspektíváját figyelhetjük meg, amellyel nem férhet össze a részlegesség. A bálvány megsemmisítésének módja is ezt a teljességet akarja kifejezni, bár a tradicionális zsidó értelmezés ezt a „performanszt” a Num 5,12–31 szakasszal állítja párhuzamba, ahol a gyanúba került feleség hasonló procedúra által tisztázhatja magát.⁴⁶¹ A fentebb kiemelt szavakkal ugyanis meglehetősen szembeötlő hasonlóságra mutat rá Samuel E. Loewenstamm⁴⁶² ugariti sémi szövegekben, ahol a szövegben Anat szintén megégeti, porrá zúzza és szétszórja ellenfele, Mot testét, pontosan ebben a sorrendben. Az eredeti szöveg célja Mot totális megsemmisítésének bemutatása, mely leírást Mózes tettei is követnek, tekintet nélkül arra, hogy (logikailag) szükségesek-e az egyes lépések. Mindenesetre, a bibliai szöveg egy hasonlóan teljes pusztítást akar ábrázolni.⁴⁶³ Hogy a szöveg nem egy bálvány megsemmisítésének életszerű leírása, azt Meyers is megerősíti.⁴⁶⁴

A porrá zúzott arany megittatása kapcsolódhatna a bálványt ünneplő evés-iváshoz (természetesen negatív éllel, mintha azt fűzné hozzá: egyétek meg, amit főztetek), de a tudományos közvélemény inkább a Num 5,11–31 szakaszával állítja párhuzamba. Itt a házasságtörés gyanújába keveredett feleségnek kell meginnia az ún. keserű vizet, hogy bizonyítsa ártatlanságát. Hamilton felvetését elfogadva lehetséges, hogy a 20. versben ezzel a hasonló módszerrel állapítja meg Mózes is, hogy kik voltak a bálványimádás ötletgazdái... mindenesetre valahogy mégis kiderül, hogy a lévitáknak kiket kell megkeresniük és

⁴⁵⁹ A 34. fejezetben már nem Isten, hanem csak Mózes készíti a táblákat (34,1.4.)

⁴⁶⁰ Lunn 2014, 241. o.

⁴⁶¹ Lunn 2014, 242. o.

⁴⁶² Loewenstamm 1967, 481–490, o.

⁴⁶³ A 2Kir 23,6-ban Jósias is kiviszi a pogány szobrot a Kidrón-völgybe, és elégettette (*száraf*) a Kidrón-völgyben, porrá zúzatta (*dákak*), porát pedig a köznép temetőjébe szóratta (*sálak*).

⁴⁶⁴ vö.: Loewenstamm 1967, 480–490. o., Meyers 2005, 260. o.

megölniük.⁴⁶⁵ Mindezzel együtt a szimbolikus cselekedet értelme, célja enigmatikus, hasonlóan az is, hogy az imént még agresszív nép miért tűri ezt engedelmesen. Azt gondolnánk, Izrael fiai elegenden lettek volna Mózes ellen, és játszi könnyedséggel megölhették volna. Még amikor a lévítákat küldi rájuk (25–29. versek), a nép akkor is többségben lehetett velük szemben.

Mózes és Áron konfrontációja (21–24. v.) két erőszakos történet közé ékelődik. Ez az anyag Áront teszi egyszemélyben felelőssé a nép bűnéért, mert ő volt az, aki hagyta őket elvadulni „ellenségeik csúfjára”. A szerző így a mulasztást is Isten elleni vétékként mutatja be. Máshol, a Deut 9,20-ban Mózes ki is egészíti ezt az igeszakaszt, és megosztja velünk, hogy „Áronra is nagyon megharagudott az ÚR, és őt is el akarta pusztítani, így hát Áronért is imádkoztam akkor.” Áron „lapít”, de Mózes valahogy meglátja a tömegben és számonkéri.

Ugyanakkor valamelyest fel is menti a szerző Áront. Az idiomatikus kifejezés: „mit tett veled ez a nép”, amely a Genézis könyvében kétszer is előfordul Ábrahámmal szemben: „mit tettél...? (Gen 12,18; 20,9), mintha eleve elfogadható mentségek sorolását várná, ahogy a Genézisben is ártatlanul szenvedtek volna az ősatya hazugsága miatt, akik magukhoz vették feleségét, ha Isten nem szól közbe. Háromszor nevezi „nagy vétéknek” Mózes (21., 30., 31. versek) a nép tettét, amely szó (*hataáh*) a Gen 20,9-ben a házasságtörésre vonatkozik – amelynek szimbolikus jelentése az idegen istenekkel paráználkodás. Nemcsak ezen a helyen mutat rá a szöveg, hogy mekkora felelőssége lehet akár egy embernek is, aki így bűnbe is vihet másokat. Jeroboám felelőssége is hasonló (1Kir 14,16; 15,30.34).

Áron alkalomhoz illő alázatossággal úgy beszél Mózesrel, ahogy ő beszélt Istennel, például udvariasan uramnak (*adóni*) szólítja. Kéri, hogy ne lobbanjon haragra, és ne reagálja túl az esetet. Hasonlóan ahhoz, ahogy Mózes emlékezteti Istent nagy tetteire, Áron is emlékezteti Mózesre a nép korábbi zúgolódásaira, morgolódásaira. Az elején még viszonylag pontosan idézi fel az eseményeket (vö. 1. vers), amikor azonban a saját szerepéről kellene beszámolnia, a dolgok egyszer csak „történni” kezdenek. Az emberek is mintha maguktól találták volna ki, hogy aranyat visznek neki. A felelősség áthárítását azzal a hazugsággal tetézi, hogy még a borjút sem ő készítette, az csak úgy magától formálódott azzá a tűzben. Tudni érdemes, hogy lehetett ilyen korabeli gyakorlat, mely szerint az istenségre „bízták”, hogy milyen forma szülessen a tűzben az ő megjelenítésére. De még ezzel sem javít helyzetén, mert mintegy Istenre hárítja a felelősséget a borjú-formára sikeredett öntvényért. Loewenstamm⁴⁶⁶ több midrás szöveget hoz, melyek ugariti párhuzamok alapján ókori és elterjedt gyakorlatként mutatják be a „magától készülő” szobor öntését. A negyedik versből tudjuk, hogy Áron magyarázkodása

⁴⁶⁵ Hamilton 2012, 603–604. o.

⁴⁶⁶ Loewenstamm 1967, 481kk.

merő hazugság, és esetében is kísérteties a hasonlóság egy Genezis történettel: az első emberpár mentegetőzésével (Gen 3,10–13).

A szerző azonban nem mélyed el Áron egyre kínosabb magyarázkodásában, mert talán csak annyit akar bemutatni, hogy mi *nem* jellemzi a jó mediátort. Áron gonoszságra hajlamosnak látja őket, Mózes pedig védi őket, Áron kivonja magát mindenféle aktív részvételből, Mózes az életét ajánlja fel a népért cserébe. Áron gyengének bizonyult a néppel szemben, Mózes elég erős volt, hogy Istennel szemben is megálljon.⁴⁶⁷ Mózes azonosítja magát a néppel, míg Áron etikai értelemben gonosznak (*rá*) nevezi őket (32,22). Jelzésértékű lehet azonban, hogy attól kezdve, hogy Mózes lemegy a hegyről (15. v.), mind Mózes, mind pedig JHWH, sőt Áron is elhatárolódik tőlük a szavak szintjén is: mindegyikük csak határozott névelővel (17., 25., 28., 30., 34., 35. v.) illetve mutató névmással (21., 22., 31. v.) hivatkozik a népre.

Ezt a páros jelenetet követi a narratívában Mózes és nép első, véresen komoly konfrontációja. Mózes úgy áll szemben a néppel (folytatva az ábrahámi párhuzamot), mint a „hit irracionális hőse”, amikor minden józan megfontolás ellenére egyedül serénykedik a borjú eltüntetésével. Az a Mózes viszont, aki az előző szakaszban még azt kérdezi: „*Miért lángolt fel haragod, URam, a te néped ellen...?*” (11. v.), most miért válik népe ádáz, irgalmat nem ismerő pusztítójává? Saját kézbe venni a dolgokat, a bűn megtorlása nem vált ki numinózus tapasztalatot, hanem nagyon is hétköznapi. Az az ÚR pedig, akire hivatkozik, amikor kiadja a parancsot a testvérgyilkosságra (27. v.), hogy lehetne valóban ugyanaz a JHWH, aki az imént még oly könnyen indult „irracionális” szájalomra (14. v.)? Ezek költői kérdések, de az tény, hogy Mózes parancsának, majd áldásának isteni eredetét nem igazolja a szöveg.

Az „*[í]gy szól az ÚR, Izráel Istene*” (27a) egy olyan – a Pentateukhoszban ritka – formula, amely valóban azokat az üzeneteket vezeti be, amelyeket a próféták Istentől vesznek. Azonban úgy gondolom, hogy ha a legrégebb hagyományanyagból indulunk ki, az a legvalószínűbb, hogy a nép az elfordulásáért (1–6. és 15–20. v.) büntetését közvetlenül az Úrtól kapta (35. v.), és Mózes és a lévíták csak azért keveredtek utólag a történetbe, hogy jelentőségük, tiszteletük ezáltal is növekedjen. Ezt a felvetést támaszthatja alá, hogy a tudományos konszenzus szerint ez a szakasz csak egy D kiegészítés, anti-áronita betoldás.⁴⁶⁸ Illetve lehetséges, hogy tettük morálisan kétes értékét félretéve a redaktor szerint ők tipizálják azt a „maradékot”, a jövő

⁴⁶⁷ Childs 1974, 570. o.

⁴⁶⁸ Childs 1974, 558. o.

zálogát, amit innentől kezdve gyakran emlegetnek a prófétai könyvek (Ézs 10,20.22; 2Kir 19,31; Mik 5,6, Jer 23,3), mint akiket az Úr kiválasztott magának a bűnös népből.⁴⁶⁹

Megdöbentő lenne, ha a lévíták jelentenék a „maradékot”. A testvérgyilkosságot számos más igehely egyértelműen bűnként mutatja be (Gen 4; Gen 37,26; Bír 9,5; 2Sam 13 stb.).⁴⁷⁰ Talán emiatt is a Deuteronomium már másképp emlékezik a történetekre (Deut 10,8), illetve a 33. fejezet is homályosabban fogalmaz tettükkel kapcsolatban (Deut 33,8–9. v.).⁴⁷¹ Mindenesetre tettükért cserébe Mózes felszólítja őket, hogy „*Ma szenteljétek kezeiteket az Úrnak*”,⁴⁷² azaz szenteljék magukat Istennek. Kortárs teológusok⁴⁷³ elítélik egy ilyen tömegmészárlás látszólagos legitimálását is, Fretheim azonban a másik végletre is felhívja a figyelmet, amikor korunkban a vallás nevében gyakorlatilag minden istentelenség megengedett.⁴⁷⁴

A lévíták véres tette tükröz racionális gondolkodást a legnyilvánvalóbban, mivel *aitiológia*, mely bizonyos történések utólagos magyarázatát végzi el. Jelen esetben a szerző bevallotta a lévíták isteni kiválasztását indokolja meg.⁴⁷⁵ Minden bizonnyal fontos státusz lehetett ez a bibliai ember szemében, mert valami különösen nagy *cselekedet* árán lehetett *kérdemelni*. Ez már önmagában ellentmond mindannak, amit a numinózusról eddig megtudtunk.

A redaktor mindenesetre nem is talált más alkalmas párhuzamot, ami méltóvá tehetné Lévi törzsét a tisztségre, mint Ábrahám történetét. Mózes elismerő szavai szerint ugyanis testvér, barát és rokon legyilkolását „túteljesítve” fiaikat sem kímélték (27–29. v.). Soren Kierkegaard egy egész könyvet szán Ábrahámnak, aki *majdnem* megölte Izsákot, az ő egyetlenét az Úr utasítására – itt ezreket öltek le „isteni” parancsra. Adná magát a feltételezés, hogy akkor a lévíták is a „hit hősei”. Ha esetleg mégsem éreznénk így, az nemcsak annak köszönhető, hogy ez a tett már Josephus korában rossz fényt vetett a lévítákra.⁴⁷⁶

Úgy ismerjük meg őket ugyanis, mint akik lehet, hogy maguk is odaadták aranyukat a borjú öntéséhez, akik talán maguk is ünnepelték azt. Eddig a pontig ugyanis nincs különbségtétel: az

⁴⁶⁹ Kik azok a lévíták? A Genézis könyve így mutatja be őket: „Simeon és Lévi testvérek, fegyvereik erőszak eszközei. Társaságukba ne menj, lelkem, gyülekezetükkel ne egyesülj, dicsőségem! Mert embert öltek haragjukban, kedvtelésükben bikát bénítottak. Átkozott haragjuk, mert vad, és dühük, mert hajthatatlan. Szétosztom őket Jákóbban, elszélesztem Izráelben.” (Gen 49,5–7) Még ha az „Exodus korára meg is szelídültek”, az ő karakterüket nem úgy mutatja be a szerző itt, mint akik vívódtak volna, amikor megölték egy embert.

⁴⁷⁰ Hamilton 2012, 611–612. o.

⁴⁷¹ Ezen szakasz alapján vagy volt még máshol is szerepük, vagy ez is csak egy a sok egyenetlenség közül a szövegben. (Loewenstamm 1992, 55–65. o.)

⁴⁷² Károli Gáspár fordításában

⁴⁷³ Whybray 1996, 112–119. o.; Lasine, 1994, 204–229. o.

⁴⁷⁴ Fretheim 1991, 289. o.

⁴⁷⁵ Molnár 2023, 101., 104. és 120. o. Ld. még: 98–111., 121., 129. o.

⁴⁷⁶ Josephus például kihagyja ezt a jelenetet könyvében, pontosabban az egész 32,1–34,28 szakaszt. (Begg 2004, 10. o.)_Több más bibliai forrás leírja, hogy a lévítákat Isten választotta ki (Num 3,13; 8,17; 1 Krón 15,2), de sehol máshol nem említi, hogy miért. Ezért Josephus végül Korah lázadásához (Num 16–17) kapcsolja kiválasztásukat. Childs úgy gondolja, hogy Josephus azon törekvése miatt maradt ki ez a jelenet, hogy kitörölje mindazokat a történeteket, melyek a papi mohóságra vagy erőszakra utaltak. (Childs 1974, 575. o.; Avioz 2014, 441–451. o.)

„egész nép” járult hozzá a borjú készítéséhez aranyaival (3. v.), és „a nép” ült le enni-inni, mulatozni (6. v.). Isten sem tesz különbséget a nép csoportjai között, amikor felfedi haragját a próféta előtt. Hirtelen azonban Mózes hívására mintegy „észhez tértek”, vagy csak képletesen kell értenünk az amúgy is numinózus kifejezőeszközként használt „egész nép” (3. v.) fordulatot? Akárhogyis, a lévíták végrehajtják a büntetést a hozzájuk hasonló bűnösökön, amivel azonban mégsem válnak a hit hőseivé.

Ahogy Áron reakciójának tárgyalásánál már említettük, ez a hívás az igazi és a hamis vezető közötti különbség demonstrálása is, ahol Áron kész JHWH tiszteletét a borjúéval összevonni (5. v.), míg Mózes ragaszkodik a tiszta hithez, és erre hívja fel most a nép tagjait. Döntsenek mellette vagy ellene, köztes út nincs! Lévi fiai tettükkel nemcsak „megszerzik” az áldást, a megújuló reménység forrását, a túllételem garanciáját,⁴⁷⁷ hanem hatalmas áldozatuk Áront is még rosszabb megvilágításba helyezi. Childs is azt feltételezi, hogy ez a történet a papság későbbi küzdelmeit tükrözi, melyben Áron alakja – minden későbbi méltósága ellenére – a hűtlen pap prototípusává vált.⁴⁷⁸ Azonban Áron nemzetsége nem részesült ebben a veszteségben: nem sokkal utóbb, a Num 25,7–13 párhuzamos történetében, Fineás révén a papság szövetségét nyerte el örökre.⁴⁷⁹

5.4.6. Az ismételt(?) közbenjárás kudarca (30–35. versek)

Miután maga is szembesül az ünneplő tömeggel, Mózes is átvált a távolságtartóbb „ez a nép” (*háám hazzeh*) kifejezés használatára Áronhoz (21. v.) és Istenhez (31. v.) intézett szavaiban, ezért sem tárgyaltam a „korábbi” közbenjárással együtt. Érdekes azt is megfigyelni, hogy a 30–35. versek látszólag mintha nem tudnának arról, hogy Mózes egyszer már engesztelést szerzett a nép vétkéért. Továbbá nóvumként találja szakaszunk a „mit sem sejtő” Istennek, hogy a nép milyen vétket követett el. Ez az egyenetlenség is érvként szolgálhat a 7–14. és a 25–29. versek későbbi eredete mellett.

A jelenlegi sorrendet figyelembe véve a numinózus fogalmának szempontjából érdekes különbség, hogy Mózes missziója sikeresebb, amikor Isten korábbi nagy tetteire és ígéreteire apellál, mint amikor saját személye feláldozását ajánlja fel. Isten ugyanis elutasítja kérését a teljes megbocsátásra. Ugyan a nép nem pusztul el teljesen, és ismét szóba kerül az ígért földje, de egy baljós fenyegetés is (34. v.). Mózes eleve komoly kételyekkel indul vissza a hegyre. A

⁴⁷⁷ Deut 9,13kk más sorrendben beszéli el.

⁴⁷⁸ Childs 1974, 571. o.

⁴⁷⁹ Molnár 2023, 106. o. Ld. még: 102–104., 113., 119–121., 129–131. o.

30. versben használt „talán” (*úlaj*) nagyfokú bizonytalanságot fejez ki Isten lehetséges döntése tekintetében, holott korábban még meglehetősen magabiztossággal alkudozott érdekükben. De még mindig biztosabb Isten irgalmában, mint bizakodó Izrael nyakassága kérdésében. Ahogy korábban sem, itt sem inti Mózes a népet bűnbánatra, csak Istent kéri, hogy fordítsa el (*súv*) és „bánja meg” (*násza*) haragját.

Ez a „fordulat” a 31. vers szóválasztásában is tükröződik: Mózes visszatér (*súv el*) JHWH-hoz. Nagy dolog, amit kér Istentől. A 32. versben megbocsátást kifejező ige ugyanis a *nászá [hattááh]*, ahol a *nászá* igét a „levesz”, „eltávolít” kifejezésekkel fordíthatunk, a két szó együtt pedig azt fejezi ki, amikor Isten nemcsak a bűnt bocsátja meg, de a büntetés terhét is elveszi – véglegesen és teljesen. Isten azonban ekkor még alapvetően elutasító (33. v.). Ez a vers (33. v.) az első hely, ahol az Írás egy mennyei könyvről tesz említést, melybe nevek és tettek kerülnek feljegyzésre. Mózes olyan szavakkal kéri kitörlését ebből, az Isten könyvéből, mint amelyeket egy föníciai történetben olvashatunk. A héber szöveg a *mhh min*, Azitawaddu pedig a *mhh b* kifejezéseket használja.⁴⁸⁰ Ősi asszír és sumér feljegyzések és intertestamentális könyvek (Jubileumok, 1 Énoch, Qumran) is említik ezt a koncepciót. Meyers bizonyos benne, hogy ennek az égi könyvnek földi gyakorlat volt az eredője, ugyanis az ókori Közel-Keleten elterjedt volt (politikai, gazdasági jellegű) feljegyzések készítése. Ebből kiindulva pedig feltételezték, hogy Isten is így tesz.⁴⁸¹ Aki pedig elfordult Istentől, annak nevét – a vélekedés szerint – a porba írták fel (Jer 17,13).

A 34. versben JHWH megígéri, hogy ha ő maga nem is, de angyala velük megy, és vezeti őket. De a fejezet utolsó szavai baljós fenyegetést is hordoznak. Ezt a (*p^ekad*) hordozza, melynek alapjelentése: meglátogat, valaki felé fordítja figyelmét. Ez gyakran áldásos arra a személyre nézve, akire az Úr így gondol (Gen 21,1; Ex 4,31; 1Sam 2,21), de ha az *al* prepozíció követi az igét, a jelentése megváltozik, épp az ellenkezőjére: megbünteti, felelősségre von, ellene fordul. Ez a kifejezés szerepel például a második parancsolatnál is (Ex 20,5; Deut 5,9), amikor az atyák vétkeit megbünteti Isten a fiakon.

Lehet igazság abban az összefüggésben, amelyet Alter ismer fel. Mivel az aranyborjú Izrael bűnének archetípusa, mely szinte folyamatosan jellemzi életét, a további büntetés sötét árnya sem meglepő, hogy ott lebeg a nép fölött. Ahogyan Ádám bukása is messze távolra kihat térben és időben, úgy gyakorol hatást Izrael sorsára a borjúkészítők vétke.⁴⁸² Azonban a büntetés nem marad ilyen bizonytalanul sokáig távol, a történet „jelenében” is minden előjel nélkül

⁴⁸⁰ Hamilton 2012, 614. o.

⁴⁸¹ Meyers 2005, 261. o.

⁴⁸² Alter 2004, 500. o.

bekövetkezik (35. v.). Talán nem véletlen, hogy épp azt az igét (*náqaf*) használja a szerző, amelyet a tízcsapás kapcsán, amikor Isten az egyiptomiakat verte meg (Ex 7,27; 12,23.27).

Összességében elmondhatjuk, hogy ha eltekintünk attól, hogy csak a 35. vers tartozott az „eredeti” hagyományhoz, úgy tűnhet, hogy ezt az alkut nemcsak nem fogadja el JHWH, hanem a népet is megveri az aranyborjú miatt, „korábbi” ígérete ellenére (14. v.). Ebben a pre-deuteronomikus betoldásban Mózes alakja nem mutat jelentős eltérést a Kierkegaard által megidézett antik hősökhöz képest, akiket úgy jellemez Kierkegaard, mint akik készek másokért dacolni istennel a sorssal, vagy akár feláldozni is magukat, hogy egy egész nép életét megmenthessék a biztos pusztulástól. Egy pap – Isten nevében – megteheti ezt, mert amikor a bűnért való áldozat vérét veszi, azzal engesztelést szerezhet az áldozatot felajánló számára (Lev 4,20.26.31; 5,16.18). De Mózes nem.

Mindezzel együtt egy fejezeten belül eljutunk Isten haragjától megbocsátásához, melyet azzal fejez ki, hogy teljesíti kérésüket (1. vers), és vezetőt küld (34a).

5.5. *Túl a Sínai-teofánián: a szekunder megközelítések reflexiói*

Az eddigiekben főként azokhoz a primer (spontán, pre-reflexív) élményekhez próbáltunk közel kerülni az L anyagaiban, melyek a tradíciók szekunder (elbeszélő, értelmező) síkján megjelenített numinózus kifejeződéseire születtek válaszul. Tettük ezt azért, hogy meg tudjuk ragadni azok alapjellegét, racionális-irracionális hatásaikból kiindulva. Eközben kitértünk a szekunder sík reflexióira, racionalizáló törekvéseire is.⁴⁸³ Ezzel a nép akár generációkon átívelő túlélési, traumafeldolgozási stratégiáit próbáltuk megismerni numinózus szempontból, hogy általános következtetéseket vonhassunk le belőlük. Ez azért is lehetséges, mert az elbeszélés „népe” egy tipizált közösség. Az elemzés során megállapíthatóvá vált, hogy a Sínai-teofánia rettenete, a törvények szigora feltehetőleg természetes vagy alacsonyabb szintű *tremendum* érzést („irtózást”, ősborzongást) váltott ki, nem olyan *fascinans* élményt, ami a teljesebb numinózus érzés tényezője lehetne. (4.3. fejezet) Ennek megfelelően a nép spontán megnyilvánulásai a természeti embert jellemző reakciókat mutattak, amikor túl akart lenni a negatív tapasztalatokon. Értetlenséget, „érzéketlenséget” – legalábbis JHWH felé. (5.4.1. fejezet). Vagyis a racionalitás talaján állva – a megszokotthoz, az otthonoshoz fordultak vissza,

⁴⁸³ L: 4,31; 5,21; 12,27; 14,11–12; 14,30–31; 15,1–21; 16,17; 16,20.22; 17,1; 17,2–3; 19,8; 19,14; 19,16–17; 20,18–19.21; 24,3.5.7–11.14; 24,17; 32,1–6.17–19; 32,20.25–29.35; 33,4.6; 7–8.10; 34,30–32.35; a hátralévő szakaszban: 36,2kk; 39,32–43
P: 12,28; 14,10; 14,22.29; 15,24; 16,2–3; 16,27; 19,15, illetve 35,20–28; 40,37–38

azzal az újjal szemben, ami az „egészen más” Istenhez kapcsolódott, legyen az teofánia, rituálé vagy törvény.

A szekunder síkon ezeket az „eredeti” élményeket, megnyilvánulásokat, esetleg korábbi szóbeli tradíciókat a laikus és papi hagyományanyagok redaktorai nemcsak egyesítik, hanem értékelik. Továbbá felhasználják saját történeti, teológiai koncepcióik, illetve intelmeik kifejezésére. A túllétel, a visszaemlékezések *első vonalában* az általuk felhasznált szóbeli hagyomány áll. Láthattuk, hogy a Héber Biblia nemcsak a *fascinans* megtapasztalásának megrajzolása (mely a megváltottság, a „kegyelem”, az üdvösség bizonyosságának valódi átélése végső soron, de egyúttal több is annál – DH, 49) Nemcsak Isten, népéhez kapcsolódó, terveinek bemutatása, hanem szorosán hozzákapcsolódik az erre adott (elutasító) emberi reakció ábrázolása is.⁴⁸⁴

A túllétel *másodsorban* történeti. A héber történetírás és történetszemlélet kiemelkedő volta a történeti hagyományok kialakulásának sajátosságában érhető tetten. A történelemben beavatkozó Isten tettét nem elfelejtik, hanem évszázadokon keresztül ápolják, interpretálják és aktualizálják, ami által a történelem is az Istennel folytatott párbeszéd legfontosabb médiumává válik. Az ókori keleti népekkel szemben, akik eredetüket a mitológia világába vezetik vissza, Izrael egyértelműen történeti választ ad saját keletkezésére, Istenről, az ő jelleméről pedig munkálkodása alapján igyekszik a közös tanulságot megfogalmazni. Ez egy „üdvörtetés” – Karl Löwith szavával –, azaz a transzcendens valóság megjelenése az immanens világban.⁴⁸⁵ Sokan vitatkoznak azon, hogy egy-egy történet tényleg megtörtént, vagy csak „kitaláció”. Azonban nem ez a lényeg. A narratíva eleve Izrael „ezredik” generációjának szól, akik a Sínai események után sok száz évvel éltek, és azon elmélkedtek, hogy Isten vajon megbocsájtja-e aktuális vétkeiket, és megszabadítja-e őket. A válaszuk: igen. Izrael feltétlenül hisz Isten feltétlen megbocsátásában, amely számunkra, keresztények számára is biztató tapasztalat és hitvallás, és ez adja a Biblia igazi jelentőségét, nem pedig történeti, történelmi megbízhatósága.⁴⁸⁶

A visszaemlékezés *harmadik* vonala már teológiai. A babiloni fogság utáni nemzedék meglehetősen negatívan értékeli a borjú készítését, tiszteletét, a később írt textusokban is. Például a 106. zsoltár így vall „*Fölcserélték dicsőséges Istenüket növényevő bika képmásával*” (20. v.), vagy Nehémiás idézi fel, hogy „*még borjúszobrot is készítettek maguknak, és ezt*

⁴⁸⁴ Az újszövetségi szemlélet ezt az ábrázolást a megállapítással egészíti ki, hogy az Istentől elidegenedés a szívben kezdődik (ApCsel 7,39) még jóval azelőtt, hogy a mindenkori „Egyiptom” felé visszafordulás a tettekben megnyilvánulna.

⁴⁸⁵ Karasszon 2021, 53. o.; Löwith, 1996.

⁴⁸⁶ Carr 2010, 203. o.

mondták: Ez a te istened, aki fölhozott téged Egyiptomból! Ilyen gyalázatos dolgot követtek el” (Neh 9,18).⁴⁸⁷ Akik már egyértelműen úgy vannak túl ezen a bálványimádáson, hogy azt a nép bűneinek prototípusaként elítélik, és az isteni igazságosság, büntetés jogos kiváltójának tartják. A túllételt az az illogikus reménység alapozza meg, amely már a 32. fejezetben megjelenik Mózes D redakció szerinti alkudozásának sikerében (7,14). *„De te nagy irgalmadban nem hagytad el őket a pusztában”* (Neh 9,19).

A hagyományanyagok értékelése értelemszerűen már nem spontán. Racionalizáló jellegét a redaktorok, próféták, zsoltárszerzők évszázados tapasztalatai adják. Ez azonban Isten és ember kapcsolatában a tanulási, megismerési folyamat szerves része. Idevág Lucy Huskinson már idézett megfigyelése (1.2. fejezet), hogy a numinózus élmény önmagában nem tud fejlődést vagy változást előidézni a személyiségben, mert bármennyire is lenyűgöző a teofánia, nem kapcsolódik cél hozzá. Csak a szent komplex megtapasztalása tudja újjá formálni a személyiséget.⁴⁸⁸ Ahogy szintén a bevezetőmben (1.2. fejezet) idéztem, Otto is elismeri, hogy az isteneszme kialakulásában fontos, hogy az istenséget határozott egyértelműséggel ragadhassuk meg, mert *„[c]sakis ezáltal válik lehetségessé, hogy a »hitet« – mint világos fogalmakba foglalt meggyőződést – megkülönböztessük a pusztá »érezéstől»*”⁴⁸⁹ (kiemelés tőlem). Így önthetjük szavakba hitvallásunkat, és így jegyezhetette le Izrael is az ő tanúságtételét, amelyre mi is ráhelyezkedünk.

Amikor a redaktorok racionalizálása magában foglalja az értékek érdekekkel történő társítását, hogy „ész-szerűnek”, célszerűnek állítsák be az Exodus könyvének kulcsfontosságú felszólítását: Isten félelmét (20,20) – a szent morális aspektusaiból kiindulva érvelnek. Nem Isten (és népével való kapcsolatának) irracionális aspektusait mutatják fel. Néhány kutató is megállapította, hogy ezzel a szemléletmóddal az Exodus releváns elemeit a bölcsességirodalomhoz kapcsolják.⁴⁹⁰ Amely bölcsességirodalom – szintén több kutató megállapításában – az ókori Közel-Kelet közös szellemi kincsének bizonyult, ahogy azt már említettük (3.1.5. fejezet).

A túllételnek lényeges pontja az értékelés: mit lehet tanulni a tradíciókból, mi vezetett a traumához, és hogyan lehet ezt legközelebb elkerülni, ha egyáltalán.⁴⁹¹ A nép nem-papi vezetői

⁴⁸⁷ Childs 1974, 564–566. o.

⁴⁸⁸ Huskinson 2006, 202. o.

⁴⁸⁹ Témánk szempontjából érdekes nyelvi megfigyelés, hogy a bölcsességirodalmat szintén jellemzik az ellentmondó kijelentések (antitetikus paralelizmusok) és a kauzális összefüggések költői formában megfogalmazott mondásaikban. (Karasszon 2021, 106. o.)

⁴⁹⁰ Childs 1974, 373.o.; Sheriffs 1990, 53. o.

⁴⁹¹ Emellett nem szabad figyelmen kívül hagyni a fordított utat, amikor túllétel lehet maguknak a teológiai kérdéseknek a múltbeli történetekbe való retrospektív visszahelyezése is.

azt olvasták ki ezekből, hogy a Sínai-hegynél olyan szövetség született, amelynek nem vethet véget semmi, akármilyen szerződésszegést is követ el Izrael, beleértve még Jézus mint Messiás elutasítását is – fogalmaz radikálisan Carr. Ezzel együtt Izrael önkritikája szinte páratlanul brutális, mivel azok írták, illetve szerkesztették, akik a fogságban arról voltak meggyőződve, hogy (generációkra visszamenő) engedetlenségük miatt kerültek sanyarú helyzetükbe.⁴⁹²

Érdekes ezt az önbírálatot összehasonlítani a papi redakció történetábrázolásával. A P redakció másfajta elfogultságról tanúskodik saját köreinek szerepével kapcsolatban – ennek eredményeként láthatjuk azt, hogy a népért való közbenjárás a papi szakasz (7–14. v.) szerint sikerrel jár, a laikus verzióban viszont megveri az Úr a népet a borjú készítése miatt (35. v.). Ezen felül vétküket sem felejtí el, hanem elodázza a számonkérést a számonkérés napjára (34. v.). Felmerülhet, hogy valamivel ellensúlyozni kellett azt a mélyreható „L-látéletet,” melyet Áron reakcióiról kapunk, amikor is az emberi vallásosság, kultusz megbicsaklik az „első bukkanónál” és megszenteli a tévelygést. A kegyelem közvetítője: Mózes esetében is lehetséges, hogy alakját az utókor racionalizáló törekvései nagyították fel, mellyel „megmagyarázhatóvá”, érthetővé vált közbenjárásának eredményessége.

A redakció során egyes történetek homiletikai funkciót nyertek, melyek az Isten terveivel szembeni ellenállás kerülésére figyelmeztettek (J),⁴⁹³ sokszor Isten vagy Mózes nevében leírva. A DTM a törvények recenziójával, illetve Júda fogságba vitele után Izrael és Júda egész történetének áttekintésével keresnek magyarázatot Izrael bukására. Noha az Exodus nem tartozik a DTM-be, az L redaktorok is komoly kritikával „illetik” a népet. Például a J redaktora Izrael engedetlenségének fokozódásáról beszél az aranyborjú eseménye után,⁴⁹⁴ ami szintén azt sugallhatja, hogy a nép maga tehet szomorú sorsáról. A Sínai-hegyhez kapcsolódó narratíva mindvégig kölcsönösen megőrzött távolságtartásról számol be Isten és népe között. Ha meg is engedi a redaktor, hogy a *fascinans* elfogódottság megérintse a népet (14,30–31; 33,4; 34,30), sokkal inkább *irtózást*, vagy a démonival szemben érzett félelmet tárja elénk a narratíva, esetleg *respektusról* lehet csak szó Mózessel és Istennel szemben. Majd a 32. fejezetben elénk tárul az a felszabadult örömnep, tánc, amely nem JHWH, hanem az aranyborjú imádását kísérte. Szövegünk úgy mutatja be a zúgolódások és bálványimádás értelmetlenségét, (isteni nézőpontból szemlélt) „irracionalitását” és legfőképp bűnös voltát, mellyel teljesen logikussá

⁴⁹² Carr 2010, 194–195. o.

⁴⁹³ Childs 1974, 259–260. o.

⁴⁹⁴ Childs 1974, 260. o.

teszi a retorziók szükségszerű és jogos bekövetkeztét. Nehémiás satirikus példázata (44,9–20) is bolondsággként tálalja a faragott vagy öntött bálvány tiszteletét.⁴⁹⁵

Ugyanakkor az aranyborjú történetéhez nemcsak az emberi ostobaság és annak büntetése kapcsolódik, hanem Isten megbocsátásának a meghirdetése is. Bár a szövetség által *partneri* viszonyba került JHWH és népe, sosem voltak *egyenrangú* viszonyban, és szövetségük sosem volt problémamentes – mindkét szövetség (ó- és új-) alapja Isten hűsége és megbocsátása. Mind Izrael, mind pedig a keresztény egyház is annak köszönheti létezését, hogy JHWH bűnei ellenére megtartja. Az illogikus-reménység pedig ennek az újra és újra megújuló kegyelemnek a felismerése és megvallása.

6. A megújuló reménység (33. fejezet)

A hármas egység középső fejezetéhez érve összefoglalhatjuk, hogy ugyan vannak a szövegekben egyenetlenségek, de összességében meglehetősen koherens a 32–34. fejezetek több tradíció ötvözésével készült narratívája. Oly mértékben kezelte szabadon a redaktor az egymástól független forrásanyagokat, hogy inkább nevezhetjük őt szerzőnek. Ebben a tekintetben a 32–34. fejezetek fejlődése teljesen eltér a 19–24. fejezetekétől. Egy szövegforrás húzódik meg a textusok alatt, mely több független történetből állt össze. A történetek kiválasztását a mózesi hivatalhoz kapcsolódó szóbeli tradíció befolyásolhatta főként. A laikus redaktort követően egy DT szerkesztő keze nyomát is fel lehet fedezni (32. fejezet), és a 34. fejezetben is rövid kiegészítések hozzák a narratívát közelebb a DT teológia irányvonalához. Az így létrejött irodalmi kompozíció meghatározó módon valósítja meg a Sínai-szövetség teológiai szempontú interpretációját.⁴⁹⁶

A korábbiakban láthattuk, hogy a bonyodalom Mózes távolléte miatt alakulhatott ki. A folytatásában azt tudhatjuk meg, hogy a válság tovább mélyül, ezúttal Isten távolléte miatt, amelyet nemcsak a 33. fejezet 3., 5., 12. és 14–16. versek mutatnak, de a kijelentés sátrának elhelyezése is (7. vers). A 32. fejezetben felhangzó isteni verdikt (9. v.) ebben a textusban is megismételve azt jelzi, hogy JHWH haragja nem múlik egyhamar, a 34. verssel együtt pedig Isten jelenlétének kérdése vezérfonalként kapcsolja össze a két fejezetet. Ezt a központi motívumot és elrendezést tekinti Childs bizonyítékként arra, hogy a szöveg sokkal inkább köszönheti létét egyetlen redaktor keze munkájának, mint meglévő korábbi

⁴⁹⁵ Ezt fogalmazza meg Childs is, ugyanakkor az aranyborjú esetében ő sem gondol azzal a traumával, amelyet a szövetségkötés körülményei okozhattak a népben. (Childs 1974, 580–581. o.)

⁴⁹⁶ Childs 1974, 610. o.

hagyományanyagoknak.⁴⁹⁷ Martin Noth úgy látja, hogy lazán összeillesztett, különböző történelmi környezetben született, különálló történetek, illetve másodlagos beszúrások alkotják a fejezetet.⁴⁹⁸ Carr pedig megelégszik azzal, hogy – az előbbi fejezethez hasonlóan – ez a fejezet is az L forrásanyaghoz tartozik.⁴⁹⁹

A mennyei és az emberi nézőpont ellentétbe állítása is folytatódik ebben a szakaszban is. Mózes kérése, hogy a nép keménynyakúsága ellenére JHWH közöttük járjon, még a 34. fejezet elején is (9. v.) elhangzik, de Isten úgy látja, hogy jelenléte halálos veszedelmet jelentene Izrael számára (5. v.). Mózes viszont „megmakacsolja” magát, és úgy nyilatkozik, hogy ha nem megy velük Isten orcája, akkor ne is vigye tovább őket (15. v.). A vonakodás-kérés, vagyis a „*nem megyek veled*” (3. v.) - „*velünk kell jönnöd*” (15–16. v.) ellentétpár és Isten jelenlétének kérdése itt nem a pusztai gondoskodás (17,11–13) miatt fontos, hanem a nép identitása, hovatarozása miatt (16. v.). Ezzel előkészíti a redaktor a szövetség megújításának elbeszélését. Isten meghajlik Mózes érvelése előtt (ld. előző fejezet) és ezzel a próféta uralja le a jelenetet, ahol az antropomorfikus tradíció (Isten keze, háta, arca) mellett absztraktabb manifesztáció (9. és 18. v.) elképzelése is jelen van.⁵⁰⁰

A 32. fejezetben részletezett bűneset kontextusában ez a fejezet a bűn és megbocsátás *bibliai megközelítésének* illusztrációja. Ellentmondásaiban érzékelhetővé teszi az Isten saját személyén belüli feszültséget ítélet és a megbocsátás között, amelyért szolgálja könyörög. A redaktor még Isten humanizálását is inkább kockáztatja extrém antropomorfizálásával (5. v.), mint hogy úgy tűnjön: JHWH nem veszi teljesen komolyan szolgálja könyörgését. Látni fogjuk, hogy Mózes nem is éri be kevesebbel, mint Izrael státuszának teljes helyreállításával Isten választott népeként.⁵⁰¹ Mózes elszánt kiállása és ragaszkodása végül eredményes: Isten beleegyezik, hogy az angyal helyett saját jelenléte (orcája) a néppel tartson, mely jelenlét Mózes „orcáján” is jelenvalóvá válik később (34,29–35). Ez az engedékenység készíti fel az olvasót Izrael központi hitvallására JHWH-ről (34,7),⁵⁰² aki nemcsak nem pusztítja el a népet, de meg is újítja a szövetségét vele. Az is ide tartozik, hogy nem Izrael bűnbánata miatt tesz így, mert a

⁴⁹⁷ Childs 1974, 586. o.; Noha Beyerlin mégis beszél forrásokról és különálló történetekről fontos megjegyezni, hogy a szokásos kritériumok nem találhatók meg a szövegben, amelyek alapján el lehetne azokat különíteni egymástól. (Childs idézi: 1974, 584. o.)

⁴⁹⁸ Noth (Childs idézi: 1974, 584. o.)

⁴⁹⁹ Carr 2010, 220–221. o.

⁵⁰⁰ Meyers 2005, 263. o.

⁵⁰¹ Childs 1974, 589. o.

⁵⁰² A 7–11. versek nem kapcsolódnak szorosan a szövegekörnyezetükhöz. Knobel (1857); Wellhausen (1899); Dillmann (1897) és Eissfeldt (1922) a hirtelen váltás magyarázatát abban látják, hogy a papi beszámoló prioritást élvezett a 6. versben felvezetett témával szemben (ami a frigyáda elkészítése lett volna a felajánlott ékszerekből). Természetesen itt is vannak ellenvélemények, mindenesetre (Childs idézi őket: 1974, 585. o.) Childs annyit tart csak lényegesnek, hogy egy régi, a sátorról szóló tradíció-töredék kerülhetett be ily módon a történetbe.

nép a bálványimádást nem bánja meg ebben a szakaszban sem, csak azért kezd gyászolni, mert Isten a távolmaradásával fenyegeti őket (4. v.). Mózes szerepe nem elhanyagolható a végleges isteni döntés formálódásában, de nem az ő közbenjárása a perdöntő. Ő csak Isten jellemére apellál, mely dicső és szabadító tetteiből rajzolódik ki. Akkor mi az mégis, ami az események folyását kedvező irányba tereli? Ezt akkor tudjuk meg, ha megértjük: milyen Isten az Úr. Hamarosan megkapjuk rá a választ.

6.1. *Kapcsolatkeresés (33. fejezet)*

Ennek központi alakja Mózes, aki – mint korporatív személyiség – a népet is magába foglalja, és gyakran általa részesül a nép is az isteni megtapasztalásban. Ennek legjobb példája ebben a fejezetben, amikor a nép utánozza Mózes cselekedeteit, távolabbról, de vele párhuzamosan (33,7.8.10).

A kapcsolat megteremtése a szöveg síkján a dialógusok segítségével történik meg. Viszonylagos egyetértés van abban, hogy a 12–17. és a 18–21. versek önálló egységeket képeznek, melyek időről időre kiegészítésekkel bővültek, ahol az előbbi szakasz az első versekben megkezdett párbeszéd folytatása Isten és Mózes között. Az itt leírt párbeszéd képezi ugyanakkor a kapcsolódást a 34. fejezettel is, a teofánia (34,6kk) és az isteni jelenlét ígéréteivel (14. v.). Végül a második egység előkészíti a teofániát (34,5–8) és utat nyit a szövetség megújítására, ami ugyanakkor visszafelé is mutat: megidézi az eredeti törvényadás (19. fejezet) körülményeit.

Az előző fejezet sodró lendületű beszámolója és az eseményeknek a racionalitásból fakadó láncolata után most a kapcsolatkeresés áll a szerző fókuszában, amit már korábban is a teljesebb numinózus élményhez kapcsolunk. A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy ez a viszonylagos nyugalom elcsendesedés vagy feszült várakozás-e. Úgy tűnik először, hogy Isten eltávolodóban van, s vele együtt a nép minden reménye és menedéke is. Isten szavain túl erre mutat az angyal küldése (ami tulajdonképpen büntetés)⁵⁰³ és a kijelentés sátrának⁵⁰⁴ elhelyezése a táboron kívül.⁵⁰⁵ Ugyanakkor emocionálisan mintha közeledés történne. A veszteség fájdalma úgy tűnik

⁵⁰³ Pontosabban: az 1–6. versekbe foglalt történetben az első három vers úgy tudja, hogy az említett angyal vezetése a korábbi ígélet (23,23) beteljesítése, a 3b vers azonban éles váltással már büntetésként tekinti annak alakját. A 4k és 12kk versek a bejelentés által kiváltott tapasztalatok megnyilvánulásait mutatják be, ahol a 4–6. versek ráadásul egy dubletet tartalmaznak. Először spontánnak tűnik az ékszerek levétele (4. v.), majd megtudjuk, hogy azt Isten maga rendelte el (5–6. v.). Ez az ellentmondás nem okoz azonban törést. (Childs 1974, 585. o.)

⁵⁰⁴ *(ohel mód):* találkozás sátra – a kétféle elnevezés valószínűleg egy másik teológiai tradíciót is jelez

⁵⁰⁵ Abban is viszonylagos egyetértés van, hogy a 12–17. és a 18–21. versek önálló egységeket képeznek, melyek időről időre kiegészítésekkel bővültek, ahol az előbbi szakasz az első versekben megkezdett párbeszéd folytatása

értékesebbé, vonzóbbá teszi Isten személyét. Mózes ezért még szenvedélyesebben érvel, hogy a nép ismét Isten népe lehessen, aki a bűnbánat maximálisan tiszteletteljes jeleit mutatja (gyászában leveszi díszzeit, felemelkedik, leborul...). Amikor pedig Mózes „kedvéért” JHWH megbékél, Mózes nemcsak próbaképpen kéri Istent, hogy jóindulatának jeleként mutassa meg neki dicsőségét. Ezzel egyrészt emlékezteti JHWH-t saját jóságának „hírnevére” (32,12), másrészt mintegy „hízeleg”, mert nyilván csak az tudja megmutatni dicsőségét, akinek van. Az is benne van kérésében, hogy Mózes (egyben az általa megtestesített nép) valami kézzelfoghatóbbra vágyik, Isten válaszából azonban kiderül, hogy ez most sem lehetséges (vö. Ex 3,13–15). Megmaradt numinózusnak, rejtélyesnek, dicsőségesnek, félelmetesnek és kegyelmesnek.

6.1.1. „Nem megyek veled” (33,1–3)

A feszültség, amelyet Isten eltávolodása okoz (32,34–35), itt is folytatódik, az 1–3. versek teljesen világossá teszik, hogy a szakaszt az aranyborjú bűnének hátterén kell értelmezni. Mózes közbenjárására a nép megmenekült ugyan az azonnali pusztulástól és az ígért földjének kijelentése is megismétlődik a 32,34 és 34.11kk versekben, a fejezet központi problémája azonban még mindig Izrael túlélése, amely még Isten megbocsátását követően is kérdéses Izrael nyakassága (a Pentateukhosz „szakkifejezésével” élve: *k^eséh óref* (keménynyakú) miatt. Azért nem megy közéjük JHWH, mert bűnre hajlamosak, és szentsége csak elpusztítaná őket. Távolmaradásával, a helyettesítő angyal küldésével védeni is akarja őket,⁵⁰⁶ így eltávolodása egyben már kegyelmének megmutatkozása is (ld. Ádám és Éva kiűzése a paradicsomból). A *tremendum* eleme viszonylag hamar összekapcsolódik tehát a *fascinans* elemével.

Alapvetően azonban a kauzalitáson, a bűn büntetésén van a hangsúly a közvetlen kontextus szerint, még továbbra is „győzködni” kell Istent. Itt jegyzem meg, hogy a narratíva az emberi síkról kiindulva vélelmezi JHWH gondolatait, indulatait, motívációit. Ezért én inkább úgy fogalmaznék, hogy *Izrael az, aki nem tudja*, hogy mi fog történni vele, míg JHWH egyszerűen csak megmarad numinózusnak, kiismerhetetlennek, akit mi próbálkozásaink sikere vagy

Isten és Mózes között. Az itt leírt párbeszéd képezi ugyanakkor a kapcsolódást a 34. fejezettel, a teofánia (34,6kk) és az isteni jelenlét ígérétevel (14. v.). Végül a második egység előkészíti a teofániát (34,5–8) és utat nyit a szövetség megújítására, amely ugyanakkor visszafelé is mutat: megidézi az eredeti törvényadás (19. fejezet) körülményeit.

⁵⁰⁶ Szakaszunk arról nem beszél, hogy az angyal küldése és Isten jelenlétének megvonása milyen hatással van (ha egyáltalán) a felhő- és tűzoszlopra, melyek korábban vezették a népet.

sikertelensége alapján próbálunk meg kiismerni. Ahogyan az angyal küldését is – Izraellel egyetemben – értelmezni próbáljuk.

Még ha az angyal eredendően numinózus lény is, aktuális, helyettesítő szerepe racionalizáló mozzanat, mely ellentétben áll a „másik” küldöttel, aki az isteni jelenlétet testesíti meg (3,2; 23,23). Nehezen értelmezhető megosztottság ez, a Szentírás nem ismer ugyanis kétfajta angyalt.⁵⁰⁷ Ezzel együtt Meyers is úgy látja, hogy az angyal másfajta „identitása” önmagában is kifejezi azt a belső feszültséget, amely az isteni igazságosság és feltétel nélküli megbocsátás között áll fenn. Ha Isten nem akar a néppel menni, ez megkérdőjelezi a szentély építéséhez tartozó instrukciók értelmét, melyek épp az isteni jelenlét „bebiztosítását” célozták volna.⁵⁰⁸ Mindenesetre a bűn szétválasztó erejét jelzi Isten ismételt felszólítása is – Mózes mintegy elküldi magától: „Eredj”. Ugyanakkor Hamilton is észreveszi, hogy Isten átveszi Mózes érveit (32,13), és ezúttal maga hivatkozik ígéreterre, amelyet az ősatyáknak tett, ezzel finoman arra is célozva, hogy Izrael nem saját érdemeinek köszönheti Kánaán földjét.⁵⁰⁹

Isten visszahúzódása értelmetlenné tenné azt a sok részletes utasítást a tabernákulum elkészítésére, de nem is megy el ebbe az irányba a szerző. A fejezet inkább a következő eseményekre fókuszál, melyek lépésről lépésre megváltoztatták Isten kihirdetett szándékát.

6.1.2. Fókuszban a nép (33,4–6)

A 4–6. versek foglalják magukba az első reakciót Isten távolságtartásra, ami a néptől érkezik. A küzdelem, amelyet Mózes folytat az isteni megbocsátásért, a népet is érinti természetszerűleg, akik ezen a helyen kerülnek valamelyest előtérbe. Az előzményekben Mózes közbenjárásán volt a hangsúly, itt ez megoszlik a nép megbánásának és Mózes különleges szerepének érzékeltetése között. Lehetséges, hogy a véres események és Isten büntetése megtette hatását, és a numinózus élményét éli meg a nép? Több érv szól amellett, hogy igen, ugyanakkor azt sem lehet kizárni (különösen a Numeri könyvének elbeszélésével összevetve), hogy inkább halottaikat és egyéb veszteségeiket siratják.

Érthető módon, az emberek gyászolni kezdtek (6. v.), és senki sem rakta magára az ékszereit, illetve a tisztelet egyéb jeleit mutatták, amikor Mózes Isten elé járult. Hogy milyen díszekre (*adí*) gondol a szöveg, több kommentátort is foglalkoztatott,⁵¹⁰ hiszen azokat már

⁵⁰⁷ Ibn Ezra (Childs idézi: 1974, 588.o.)

⁵⁰⁸ Meyers 2005, 262. o.

⁵⁰⁹ Hamilton 2012, 618. o.

⁵¹⁰ Hague 2001, 77. o.; Cassuto 1967 (Childs idézi: 1974, 588. o.) Rodriguez 1997, 115–118. o.

felajánlották egyszer az aranyborjú készítéséhez, és megsemmisültek Mózes alaposságának köszönhetően (32,20). Vagy pedig a „senkit” (4. v.) úgy kell érteni, ahogy a 6. vers sugallja, hogy csak a férfiakra vonatkozik? Más módon is kapcsolódnak Egyiptomhoz ezek a díszek, nemcsak a bálványimádás okán. Amikor Izrael fiai megfosztják magukat ezektől, ugyanazt a *nácal* igét használja a szerző (hitpaélben), amely a 3,22 és 12,36 versekben (piélben) szerepel, amikor is az egyiptomiaktól zsákmányolták éppen a szóban forgó aranyakat.⁵¹¹ Mindenesetre a számunkra egyetlen lényeges és világos motívum: akármilyen is volt a dísz, eltávolításuk a nép gyászát fejezte ki.

Mindazonáltal a borjúhoz, illetve a tabernákulomhoz kapcsolódó szövegekkel (25–31.; 35–39. fejezetek) nem harmonizál szövegünk, ezért a szövegkritikusok itt is több hagyomány összeolvadását feltételezik,⁵¹² bár vannak ellenvélemények is.⁵¹³ Hamilton antitetikus parallelizmust lát: míg Mózes tisztelete jeléül veszi le (a testén viselt) saruját (3,1–6), addig a nép a tisztátalanság elismeréseként veszi le (testéről) díszait ugyanitt a Hóreb hegyénél.⁵¹⁴ Úgy gondolom azonban, különösen a folytatás tükrében, hogy az emberi megnyilvánulások nem egydimenziósak, az engedelmesség, a készség, amivel azonnal eltávolították díszüket, a tisztelet megnyilvánulása is lehet.

Hamilton (továbbá Martin R. Hague és Angel M. Rodriguez⁵¹⁵) értelmezésében az ékszerek levétele a bűn megvallásának, megbánásának, illetve a bűntől való elfordulásnak lehet egy sokkal demonstratívabb jele annál, mintha a 4. és 6. versek csak a szokásos kifejezéseket (*súv*, *náham* vagy *jáda*, ez utóbbi Hitpaélben) használnák. Ugyanez a motívum jelenik meg a Gen 35,4-ben, ahol Jákob háza nemcsak a bálványaitól, de a fülbevalóitól is megszabadul. Továbbá lehetséges, hogy ez a szimbolikus cselekedet azt is mutatja, hogy a nép nemcsak lelkiismeret-furdalást, hanem valódi bűnbánatot is érez. Ezt a feltételezést erősíti a párhuzamos szakasz a Numeri 14. fejezetében, ahol az emberek gyásza inkább csak megbánás, de nem bűnbánat, amelyet a szentíró azzal érzékeltet, hogy ott senki sem veszi le ékszereit vagy (azok hiányában) valamelyik ruhadarabját.⁵¹⁶ Érdekes felvetés, de a továbbiakban egy másik

⁵¹¹ Hamilton 2012, 618. o. Érdekes, hogy ezzel az ismétlődéssel az ékszerek motívuma történet-keretizéseként is szolgál a narratívában.

⁵¹² Meyers 2005, 262. o.

⁵¹³ Childs 1974, 558–559. o.

⁵¹⁴ Hamilton 2012, 619. o.

⁵¹⁵ Hague 2001, 77.; Rodriguez 1997, 115., 118. o.

⁵¹⁶ Hamilton végiggondolta, hogy ha a Hóreb hegyétől fogva nem hordanak ékszereket Izrael fiai (33,6), feleségeik, fiak és leányaik pedig már korábban elpazarolták azokat a borjú készítésekor (32,2), akkor csak valamely más viseleti tárgytól tudtak megszabadulni.

értelmezési lehetőséget szeretnék bemutatni, a 4–5. versek már említett dublettjéből kiindulva.⁵¹⁷

Az 5. vers – véleményem szerint – megengedi azt a következtetést, hogy ami előttünk áll, az már a papi redaktor racionalizálását tükrözi. Könnyen lehet, hogy a tradíció egy korábbi fázisában a gyászreakció a szeretteik elvesztése miatt érzett fájdalom következménye, mely érzelmet a redaktor a saját szándékai szerint értelmezett át. Ezt a feltételezést megerősíti az is, hogy sehol sem beszél szövegünk arról, hogy a nép megbánta volna tettét, és Mózes sem szólította fel őket erre (vö. 32. fejezet elemzése). Továbbá a hivatkozott Gen 35,4 versben nem előzi meg a fülbevalók eltávolítását több ezer izraelita halála, viszont az idegen istenek említése igen, mely utalhat arra, hogy a függők maguk is idegen kultuszhoz kapcsolódtak. Végül az ékszerek levétele sem feltétlenül függ össze a bűnbánat mértékével, minőségével (ahogy Hamilton feltételezi⁵¹⁸), hiszen a Num 14-ben nincs is nagyon mit levenni (mivel már ebben a fejezetben megtették), továbbá ugyanott, a 40. versben a nép így kiált fel: „*Bizony, vétkeztünk!*” Ezt a felkiáltást a nép szerencsétlen és görcsös igyekezetével (Num 14,39–45) együtt szemlélve, joggal vehetjük a bűnbánat biztos – és meglehetősen emberi – jelének.

Fontosabb kérdés, hogy mi az előttünk álló szövegre gyakorolt hatása a tradíciók ezen kombinációjának. Két elem tűnik hozzáadásnak az első beszámolóhoz képest, melyek közül az első, hogy Isten majd még meglátja, hogy mit tegyen a néppel, (5. v.), amely nyitva hagyja a kaput az ismételt közbenjárásra. A második hozzáadott elem (6. v.) pedig azt mutatja, hogy a nép gyásza nem egy egyszeri felindulás volt: „a Hóreb-hegytől fogva” folyamatosan viselik tettük következményét, pontosabban *nem* viselik. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy az 5. vers tudomása szerint a díszek eltávolítására Isten maga utasítja őket, az talán nemcsak a büntől tartózkodás, de a megbocsátás jele is. Ezt a feltételezést a közelgő megismételt szövetségkötés is erősíti. Izrael szívének megváltozására hivatkozva ugyanis Mózes teljes megbocsátást tud kijárni számukra. Ezt az alapvető változást szemlélteti a 7–11 szakasz.

⁵¹⁷ A szöveg egyenletlenségét például az LXX egyszerűen a szöveg megrövidítésével orvosolta. (Childs 1974, 589. o.) A szövegkritikai megközelítés pedig egy más korból származó szövegvariánst lát az 5. versben ugyanarra az eseményre, és ezt a nyelvezet is alátámasztani látszik. Egy későbbi forrásra vagy redakcióra utal, hogy a második személy többes számban áll (*edj^{ká}*) az 5. versben, amely a P forrásra jellemző, hasonlóan „az ÚR ezt mondta Mózesnek:” formula is, illetve a Hóreb megnevezés a Sínai helyett (6. vers).

⁵¹⁸ Hamilton 2012, 619. o.

6.1.3. A nép kegyessége (33,7–11)

Ez az alapvetően egységes szakasz – úgy tűnhet elsőre – nem kapcsolódik szorosan sem témájában, sem pedig stílusában a környező szövegekhez. Tartalmát tekintve megszakítja azt a narratívát, mely JHWH távolmaradásával fenyegeti a népet, szövegileg pedig a szöveggörnyezethez képest eltérő „igeidőkkel” operál.⁵¹⁹ A leírt események azonban némi időt vesznek igénybe, ezáltal ez a szakasz hídként szolgálhat azzal, hogy Mózes, Istent és a népet egy tevékenységben összekapcsolja. A nép nemcsak egyszerűen gyászol (4. v.), hanem tiszteletteljes viselkedést mutat: az emberek felállnak és tekintetükkel követik Mózes, amíg be nem lép a sátorba (10. v.). Jelenlegi helyén különösebb változtatás nélkül is bemutatja a hosszabb ideig megmutatkozó engedelmes és hódolattal teli viselkedést, így teremtve meg az „alapot” Mózes 12. versétől olvasható közbenjárásához. A kegyesség megélését ez a szakasz úgy mutatja be, mint ami nagymértékben kapcsolódott a sátorhoz.

A sátort, mely a fejezet legproblematicusabb témaköre, az Úrral való találkozás helyszínéülként (*óhel móéd*) írja le a szöveg. A határozott névelős „a sátor” kifejezetten a találkozás sátrára vonatkozik, amely azonban az elbeszélés kronológiája szerint ekkor még nem készült el (40,16kk). Ezenfelül Childs szerint a leírása is nagyon eltér attól, amit a 33. fejezetben olvashatunk, és a feladata is más (vö. Num 3,1kk).⁵²⁰ Hamilton ez utóbbit úgy látja, hogy a funkció tekintetében mégis akkora különbség a két sátor között.⁵²¹ Nem lehet azt mondani, hogy ez kizárólag az isteni orákulumok kijelentésének adott helyet, míg a másik csak az áldozati kultuszhoz kapcsolódó cselekedeteknek (vö. 25,22; 29,42)⁵²². Korábban a kutatók egy része (pl. Ibn Ezra, Hugo Grotius⁵²³) és az LXX azzal hidalták át a nehézséget, hogy ezt a sátrat Mózes saját privát sátrának tekintették, vagy valamilyen ideiglenes szerkezetnek, illetve valamiféle korábbi sátonak, ami a nép birtokában volt.⁵²⁴ Hamilton is úgy gondolja, hogy a *háóhel* szerkezet egy már korábban definiált sátorra utal, talán arra, amit a 18,7 vers említ: „Ekkor Mózes kiment az apósa elé, leborult előtte, megcsókolta, és békességet kívánva

⁵¹⁹ Ezek az igeidők huzamosabb ideig, ismételten végzett cselekvést fejeznek ki, melyek itt a nép kegyességének buzgóságát hivatottak érzékeltetni. A témában bővebben: (Driver 1998, 128, 147. o.).

⁵²⁰ Childs 1974, 590. o.

⁵²¹ Hamilton 2012, 622. o.

⁵²² „Ott jelenek meg neked, és a földéről beszélek veled, a két kerúb közül, amelyek a bizonyág ládáján vannak: innen beszélek veled mindarról, amit majd általad parancsolok Izráel fiainak” (25,22); „Állandó égőáldozat legyen ez nemzedékről nemzedékre a kijelentés sátrának bejártánál az ÚR előtt, ahol kijelentem magam nektek, és beszélek veled.” (29,42)

⁵²³ Ibn Ezra, 1926; Grotius, 1644 (Childs idézi őket: 1974, 590. o.)

⁵²⁴ Michaelis 1814, 385–391. o.

egymásnak bementek a sátorba”.⁵²⁵ Végül a privát sátor elméletét támaszthatja alá az is, amire Meyers hívja fel a figyelmet: Mózes egymaga állítja fel a sátrat.⁵²⁶

Bárki megközelíthette ezt a kisebb építményt, aki kereste az URat (7b), Józsué pedig ott volt, talán épp azért, hogy megakadályozza az illetéktelen behatolást (vö. 1Sam 7,1). Ugyanakkor világossá válik, hogy *nem mindenki* kereste az URat: a 7. vers az egyéni kegyesség gyakorlásának kereteit is ábrázolja. Aki az URat kereste, ki kellett menjen hozzá. A táboron kívül veszélyes volt az egyén számára, távol a többiek védelmező közelségétől. A puszta számos (nemcsak potenciális) veszély forrása, félelmetes hely. Az, hogy JHWH ideköltözött, jelenthette, hogy ő is veszélyt jelent Izrael fiai számára, illetve épp az ellenkezőjét is: mivel ő ott volt, nem érhet baj a hozzá igyekvőt sem. Mert, ha nem is lakott a nép között, de egyénileg felkereshető, indirekt módon *elérhető* maradt, és voltak olyanok a megváltozott népben, akik eléje is akartak járulni. Ezzel a motívummal megtörik a numinózus perspektíva egyeduralma, mert egyéni attitűdök, cselekvések is említésre kerülnek Mózes, Áron, Józsué és a Leviták után. Az Izraelre vonatkozó igék alanya még így is szinte mindig „az egész nép” vagy „mindenki”, rövid felvillanás csupán a „*kol m^ebakkés Jahveh*”.

Childs úgy látja, hogy a Pentateukhosz több szakasza is megvilágítja, hogy egy másik tradíció is létezett a találkozás sátráról (Num 11,16.24.26k; 12,4.10; Deut 31,15), amely sokkal egyszerűbb, mint a papi szövegben részletezett (25,31). Mindezek alapján a történet-kritikusok (különösen Abraham Kuenen és Julius Wellhausen) egy régi, laikus hagyomány töredékeként tekintenek a szövegre, amely nem kapcsolódik a kontextushoz.⁵²⁷ Ugyan mintegy mellékesen megőrződött, de helyét átvette a kidolgozottabb papi teória. Wellhausen ezen elméletét későbbi kutatók is elfogadták (Beyerlin, Haran, Gerard Te Stroete⁵²⁸), és Izrael vallási fejlődésének egy

⁵²⁵ Hamilton 2012, 620. o.

⁵²⁶ Meyers 2005, 262. o. JHWH a felhő „segítségével” tudott JHWH Mózzal találkozni, vagyis a „találkozás sátra” nem szabályozta Isten jelenlétét. Egyszerű sátor kellett legyen, melyet Mózes maga is fel tudott állítani, ahol a találkozás során színről színre, a lehető legközvetlenebb módon beszélt vele Isten (33,11). Ebben a hagyományban Józsué Mózes „asszisztense”, papi szolgákat nem említ a szöveg. Ebből is látszik a kutatók számára, hogy a szöveg különböző kollektív emlékek és tradíciók összeolvadása.

Fontosabb a két sátor összehasonlítása. Több különbséget is megállapíthatunk, melyek közül az első, hogy a szent sátor a tábor közepén helyezkedett el három törzs védő gyűrűjében (Num 2), míg ezt a sátrat inkább a táboron kívül állították fel (Num 11,16k). Továbbá a frigyládát is magában rejtette (biztosítva ezzel JHWH állandó jelenlétét), a 33. fejezet szövege viszont nem említi, hogy valaha is bevitték volna a találkozás sátrába. Ezt a korábbi tradíció olyan helyként mutatja be, ahol JHWH olyankor jelenik meg, amikor akarátát kívánja tudatni Mózzal, dicsősége csak időnként tölti meg. A JHWH jelenlétét érzékeltető felhő mindig csak *leszáll* a sátor bejáratához, de *nem marad* ott folyamatosan (mint a Szentek Szentjében). A felhő itt csak egy azok közül az isteni manifesztációk közül, melyek JHWH-nak az emberi szemek számára tűnékeny jelenlétét érzékeltetik, míg korábban a tűz-és felhőoszlop sem éjjel, sem nappal nem hagyta el a helyét. Végül Áron, illetve az áronita papság helyett itt Mózes végzi a szakrális teendőket, és az imént (32,29) megáldott leviták helyett (Num 3,5kk) pedig Józsué egyedül van kirendelve őrzésére (11b).

⁵²⁷ Childs említi őket (Childs, 1974, 590. o.)

⁵²⁸ Beyerlin, 1965.; Haran, 1960.; Te Stroete, 1966.

érdekes relikviájaként kezelték. Mégis, nem a szövegkritika az alapvető feladatunk, hanem a szöveg teológiai funkciójának meghatározása, jelenlegi állapotában.⁵²⁹

A cselekmény vonalvezetése minden esetlegesség mellett is meglehetősen egyértelmű: JHWH és Mózes első párbeszéde hozza tudtunkra Isten elhatározását (1–3. v.). Ezt az emberek gyászának bemutatása követi (4–6. v.). Mózes válasza ugyanerre a rossz hírre a 12–17. versekben kerül bemutatásra, ahol Isten jelenlétének kérdését boncolgatja, és közbenjár Izrael érdekében. E két esemény közé ékelődik be ez a régebbi tradíció, amely látszólag nem reagál erre a fejleményre. Ugyanakkor a szöveg beszél Mózes közbenjáró hivataláról, és az emberek erre adott válaszáról. Épp ebből a szakaszból derül ki az is, hogy végülis Isten sem marad távol, ahogyan azt a 3. versben ígérte, hanem még azelőtt leereszkedik, mielőtt megígéri Mózesnek, hogy velük megy. A szöveg (7. v.) úgy fogalmaz: jelentős távolságra a tábortól, de annyira nem messze, hogy az emberek ne láthassák, mi történik ott. Jelenléte csak részleges, mégis érzékelhető – a borjú esete ellenére megközelíthető: Mózesnek még csak körül sem kell kerítenie a sátrat, mint korábban a Sínai-hegyet.

Természetesen a nép nem élvezhet olyan kapcsolatot Istennel, amelyet Mózes. A 32. fejezet bemutatta, hogy a nép félelme, kezdeti távolságtartása nem volt alaptalan: Isten valóban készen áll elveszejteni Izraelt bármikor, amikor az nem engedelmeskedik az ő parancsolatainak. Most pedig, hogy irgalmat mutat, az nem feltétlenül foglalja magába hűséges ragaszkodását, hiszen ő maga nem akar a néppel menni. A fejezet első verseiből úgy tűnhet, hogy csak a minimumot hajlandó teljesíteni, amikor elvezeteti a népet szolgálóival: Mózessel és angyalával az ígéret szerinti földre.

A szövetségkötés körülményei kapcsán felmerült, hogy a szorongás feloldása úgy lehetséges, ha konkrét tárgyat kap, vagyis, ha átalakul félelemmé. Ezt aztán vagy racionalizálás vagy pedig a hiedelmek átértékelése útján „uralni” lehet.⁵³⁰ A 33. fejezetben azonban bármely

⁵²⁹ Az már más kérdés, hogy ez talán még nehezebb feladat, mint a fenti forráskutatás... Először is, a redaktor nem ad túl sok szövegszintű kapaszkodót, nincs redakciós keret, ami valami új bevezetését vagy konklúzió levonását indokolná. Vagyis a szerző egy rövid időre félretette a racionalizálást, és megbomlik az ok-okozat láncolatának szigorú, nyilvánvaló sora... Nem törekedett a hagyományok stiláris összefésülésére az igék tekintetében sem (ld. fent), mintha a szokatlan igehasználattal határozott célja lett volna. Ha így is van, ez az új funkció csak nagyobb szövegegység tekintetében mutatkozhat meg. Végül azt sem zárhatjuk ki, hogy különösebb cél nélkül került ez a szakasz pont ide, mintegy véletlenül. (Childs 1974, 591. o.)

⁵³⁰ „A szorongáshoz azon kívül, hogy egy rémisztő lehetőséget tényként kezelünk benne, hozzátartozik a tehetetlenség érzése is, nevezetesen, hogy nincs lehetőségünk a történések befolyásolására. Ezért csak kétféle mód kínálkozik a szabadulásra. Vagy valamilyen pszichés elhárító technikát (mint amilyen a racionalizálás, az elfojtás, az eltolás, az azonosulás az agresszonnal stb.) alkalmaz az ember. Ez persze csak látszattmegoldás. Vagy pedig a hitének/hiedelmének a tartalmán próbál változtatni, azaz átértékeli, újraértelmezi a várható körülményeket és történéseket. Jelenthet ez hangsúlyáthelyezést, relatívvá tételt, jelentéspontosítást, jelentésváltást, jelentőség-felülvizsgálatot és -korrekciót, de az mindenképpen szükséges hozzá, hogy a szorongás konkrét tárgyat kapjon, vagyis közelítsen a félelemhez”. (Németh 2011, 19–20. o.)

szorongás vagy félelem az illogikus reménység, és annak valóra válása által oldódik fel. Az Exodus könyvében JHWH háromszor nyilvánult meg a népre (is) veszélyt jelentő kvázi „démoni” lényként (12,23; 19,21–23; 32,10). Az első és a harmadik esetben az a közös, hogy Isten és a nép között van egy „közbenjáró”. Az öldöklő angyalt a bárány vére tartja távol szimbolikus közbenjáróként, a borjú imádásánál pedig Mózes alakja jelenik meg ilyen minőségben. A narratíva szerint utóbbi esetben a nép megnyilvánulásaiban (bűnbánatában, engedelmisségében, elkötelezettségében) markánsabb jelenik meg egy numinózus tapasztalat átélése. Ebben az elkövetett bűn mélysége, a mélyponton feltámadó reménység erőssége és beteljesedése játszhatott fontos szerepet. Ezek inkább lélektani tényezők, mint a numinózus élmény megnyilvánulásai, más jellegű lelki folyamatokat, egyfajta rezonálást tükröznek Isten tetteire, „érzéseire”. A nép szívének megváltozását nem az eredményezte, hogy több ezren meghaltak bűnük következményeként. Ehelyett az érintette mélyen Izraelt, hogy ez a „rettenetes-titokzatos” istenség elhagyni készül őket.

Ezzel együtt a redaktor azt is akarja érzékeltetni, hogy a nép nem sokat változott az évszázadok alatt. Isten most kifejtett véleményében megjelenik a finom célzás, hogy a nép *alapvető* jellemzője, hogy „keménynyakú” (talán ezt fejezi ki a háromszori ismétlés is?). Vagyis akármilyen csodában is van része, nem hajlik a hálára, nem vágyik az „egészen mással” való kapcsolatra, semmiképp nem tud megmaradni a numinózus hangoltság állapotában. Az is felmerül mint lehetőség, hogy nem is feltétlenül akar. Azt gondolom, idevág Luther azon felismerése, hogy a kiválasztott, hívő ember *simul iustus et peccator*. Aki esetleg profán, „természeti” gondolkodású, akiben mégis benne rejlik a megtérés lehetősége. Ez a kérdést mindazonáltal nem mi fogjuk eldönteni, de úgy vélem, hogy valószínűleg ennek a kettősségnek a megragadása a jó irány.

Mózes hivatala sem csak a kivételezett kiválasztott pozíciója, hanem egy kapcsolódó elem is egy olyan kontextusban, ahol neki fontos ügyekben kell újra és újra közbenjárnia Izrael megmaradásáért. Személyének jelentősége ezúttal a nép tiszteletteljes viselkedésében is kifejeződik (8–10. v.), holott korábban meglehetősen modortalanul nyilatkoztak róla (32,1).⁵³¹

⁵³¹ Childs 1974, 592. o.

Nem ereszkedik le a felhőoszlop, ha a nép egyszerű fia közelíti csak meg a sátrat, és a nép sem borul le tiszteletteljesen akárki miatt (9–10. v.). Érdekes és idevágó megfigyelés, hogy a sátor mindig akkor bukkan fel a HB szövegében, amikor Mózesnek bálványimádókért (33,7–11) vagy lázadókért (Num 12,4; 14,10; 17,7) kell közbenjárnia Istennél, legalábbis azokért, akik megbánást mutatnak. Ezek során csak Mózesrel beszél Isten „színről színre” (*pánim el-pánim*) a sátor bejáratánál (11. v.). Ugyanakkor nincs teljesen egyedül ezzel a megtapasztalással: Jákob (Gen 32,30), Gedeon (Bír 6,22) és maga a nép is átél hasonlót: „*Szemtől szemben beszélt hozzátok az ÚR azon a hegyen a tűz közepéből.*” (Deut 5,4). A Deut 5,4 szóhasználata: *pánim b^epanim* egy hangyányit különbözik *pánim el-pánim* fordulattól, talán azért, hogy különbséget tegyen aközött, amikor Isten Mózesrel, illetve a néppel beszél (Hamilton 2012, 622. o.)

Más tekintetben is új funkciót fedezhetünk fel. A régebbi tradícióban a táboron kívül elhelyezett sátor nem foglalt magában büntetést (Num I I,24). Viszont a sokszor ismételt „táboron kívül” kifejezés a tisztátalanságra utaló mellékjelentést is hordozhatja (pl. Ex 29,14; Lev 4,12; 13,46; Num 15,35; Deut 23,12). Ez a negatív felhang is segíti a történet integrálását, hiszen Mózes is azért vitte a táboron *kívülre* a sátrat, mert a nép tisztátalannak bizonyult, alkalmatlannak Isten *közöttük* való lakozására. Ezt a kapcsolatot a régebbi midrás-magyarázat is felismerte, melyet mások mellett Kálvin is elfogadott.⁵³² Ugyanakkor annak jelzése is lehet ez, hogy Isten nem akar népével közösséget vállalni (tisztaság ide vagy oda).

Végül más fejezetekkel való kapcsolatteremtés is lehet funkciója. Az egyik, eddigiekben megismert természeti jelenség nem távozott el a néptől: a felhőoszlop, ami eddig vezette a népet, időnként leereszkedett a sátor bejáratához. Ezzel egy párhuzamot is felfedezhetünk a sátor és a Sínai-hegyi teofánia között. Az is a táboron kívül zajlott le, Mózes ugyanígy arra készítette fel az embereket, hogy távolról fognak találkozni Istennel, aki szintén felhőoszlopban ereszkedett le a hegyre, hogy Mózessel beszéljen. Numinózus szempontból ez a távolság és titokzatosság a *mysterium* lényegi eleme. Amikor felment a hegyre vagy bement a sátorba, kísérője ugyanúgy csak Józsué volt. Ezzel a halvány párhuzammal ez a szakasz is előjelzi a szövetség megújítását. Lehet, hogy mégsem illeszkedik annyira lazán a kontextushoz ez a korai laikus szöveg...?

6.1.4. Mózes „zúgolódása” (33,12–17)

Izrael engedetlensége kockáztatta a nép pusztulását, megrendítette a szövetségi viszonyt, sőt közel semmissé tette. Ugyan viszonylag könnyen belement Isten abba, hogy megkímélje életüket (32,14), viszont nem mindenkiét (32,35), és többször is kifejezi elzárkózását a néptől (32,34; 33,1–3.5.14), hiszen szentsége elpusztítaná a törvényszegőket. Mégsem reménytelen a helyzet, mert Isten saját maga hívott el egy közbenjárót, aki nem törekszik a nép bűnének kibebíására, hanem Isten korábbi ígérete mentén jár közbe. Nem meglepő tehát, hogy bár ez a fejezet több témát is felölel, azok mind Mózes: a hűséges és áldozatkész isteni szolgálta és mediátor körül forognak, aki a nép érdekében küzd Istenével.⁵³³

⁵³² Childs idézi: 1974, 592. o.

⁵³³ Ez a zsáner visszatérő kép az ÓSZ-ben. Ilyen volt Ábrahám, amikor Szodomáért járt közben (Gen 18,22kk.) és a próféták is könyörögtek Istenhez bűnbocsánatért (Ám 7; Jer 14). Ennek a szerepkörnek a kidolgozása azonban Mózes alakjához kötődik, aki ismételten kockáztatta életét a bűnös népért (Ex 32; Deut 9,25kk). Nem véletlen, hogy még az ÚSZ-i krisztológiai fejlődésének is ezek a szakaszok adják a hátterét.

Míg az előző fejezetben Hamilton is spontánnak és drámainak, érzelmektől átítatottnak érzékeli Mózes szavait (32,7–14), itt a 33. fejezetben nincs szó közbenjárásról, vagyis bűnről, büntetésről vagy bűnbánatról. Szavai csak rendszerezik azt, amit korábban spontán módon tett.⁵³⁴ A fejezeten belül pedig ez a szakasz mintha azt a párbeszédet folytatná, ami az első három versben kezdődött el egyes kutatók szerint,⁵³⁵ akik közé Hamilton is tartozik. Érvelésében összeveti a két szakasz fontos mozzanatait: „*Indulj tovább*” (1. v.) – „*vezessem ezt a népet.*” (12. v.) „*a néppel*” (1. v.) – „*ez a nép mégiscsak a te néped*” (13b), „*nem megyek veled*” (3a v.) – „*Ha nem jön velünk a te orcád, akkor ne is vigyél tovább bennünket*” (15. v.). Ezen felül az imént tárgyalt egységhez (7–11. v.) is kapcsolódik, amennyiben csodálatosan alátámasztja, hogy az ÚR Mózesrel valóban színről színre beszélt (11a). Herbert Chanan Brichto ezért valamennyi isteni reveláció közül a szöveg antropomorfizmusát a legmegdöbbentőnek, jelentését pedig leghomályosabbnak nevezi.⁵³⁶

Hamiltonnal ellentétben Childs szerint a szöveg önálló egység, mely egyszerűen csak elővételezi az 1–4. versek rossz híreit és egy új fejezetet nyit a történetvezetésben Mózes ismételt közbenjárásáról. A szakasz vége is bizonytalan – általában a 17. verset már a következő egységhez sorolják, Childs azonban forma és tartalom tekintetében is ide sorolja, mint a dialógus természetű lezárását, amely nélkül az csak a levegőben lógna.

Isten és Mózes párbeszéde nagyvonalakban érthető, de a dialógus részletei azért rejtenek nehézségeket. Egy felkiáltással vagy felszólítással kezdi Mózes a közbenjárást: „*nézd*”, mely intenzív vitát ígér a folytatásban, ami két, alapvetően hasonló szerkezetű felvezetést tartalmaz. Mindkettő meglehetősen indignált hangvételű: „*[d]e nem adtad tudtomra*”... *[p]edig azt mondtad*”... Mózes láthatóan többet beszél, mint Isten, ugyanakkor beszédében nemcsak szemrehányás van, hanem pontatlanság is. Első idézetében ugyanis csak az „*indulj tovább a néppel*” felszólítást említi, de nem ejt egyetlen szót sem az angyalról, az ÚR távolmaradásáról vagy a nép nyakasságáról. Mi több, a „*nem adtad tudtomra*” bírálat egyenesen ellentmond a 2. versben ígért angyal említésének, aki amúgy nem is fog semmilyen szerepet játszani a folytatásban.

Majd épp ellenkezőleg: olyan szavakat ad Isten szájába, melyek szó szerint nem hangoztak el, bár kétségkívül közelítik a szöveg-színű valóságot „*azt mondtad: Név szerint ismerlek téged, és elnyerted jóindulatomat*”. Ezt a konklúziót Mózes személyes tapasztalatai és Isten számos kijelentése alapján vonhatta le, majd formálhatta egyetlen mondatba. Legfontosabb kérdése

⁵³⁴ Cooper and Goldstein 1997, 214. o.

⁵³⁵ Muilenburg, 1968; Beyerlin, 1965 (Childs idézi őket: 1974, 593. o.)

⁵³⁶ Brichto 1968, 45. o.

pedig nem is kérdés valójában.⁵³⁷ Mózes nemcsak „*udvariasan*” érdeklődik Isten tervei felől, hanem JHWH elköteleződését sürgeti.

Beszédét egy azonos szerkezetű felkiáltás keretezi: „*Nézd, ez a nép mégiscsak a te néped!*”, mely szövetség-teológiai gondolat. Ez a nyomatékosítás szolgáltat további alapot a könyörgésre, a szövetség alapján, melyet Mózes még mindig érvényesnek tart éppen közbenjárása által.

Mózes kifakadását olvasva egyre tolaodóbb az a gondolat, hogy ha nem Mózes, hanem a nép állna ilyen követelődzőn Isten elé, azzal nemhogy engesztelést nem érne el, hanem még további büntetést is. Talán a bizalmi kapcsolat mélységét akarta ezzel érzékeltetni a szerző, vagy azt akarja állítani, hogy Isten „racionális” érvekkel és önérzetére apellálva, vagy épp indulatos kirohanásokkal végülis meggyőzhető? Lehet, mindenesetre az isteni válasz a folytatásban mind Jób, mind pedig Mózes esetében megmarad autonómnak, és a párbeszéd inkább kinyilatkoztatás, mint diskurzus. Lehet, hogy az URat nem is *szavak* „győzik meg”, hanem a kapcsolat akarása, az *elszánt ragaszkodás*, amely egy „páratlan” érvelés mögött áll?

Tehát a párbeszéd szövegezése az isteni oldalról is egyenetlenségekkel küzd, ugyanis csak a 12a-ban feltett kérdésre válaszol az ÚR: „*Azt mondta erre az Úr: »Magam fogok előtted haladni, és nyugalmat szerzek neked!«*” (14. v.),⁵³⁸ válasz nélkül hagyva Mózes egyéb 12–13. v.) aggályait.⁵³⁹ Az eredeti szöveg (*pánaj jélékú vahannihóti lák*) ígérete több kommentátor szerint nem illik a párbeszédbe, mert Mózes következő kérésében (15–16. v.) épp azt akarja, amit Isten az imént adott meg neki. Mások kérdésként értelmezik a kijelentést,⁵⁴⁰ noha ezt sem a stílus, sem pedig a beszélgetés tartalma nem teszi lehetővé. Továbbá a logikus következetesség sem várható el feltétlenül egy ilyen felhevült párbeszédben, ahogyan Mózes mintegy küzd Istennel az áldásért. Mindenesetre az egyes számban használt személyes névmás (*lák*) arra enged következtetni: Isten *kijelentése* csak Mózesnek szól.

Ezt az interpretációt erősíti meg Mózes már említett második kérése (15–16. v.). Olyan, mintha nem hallotta volna az isteni választ, és tovább erőltetné, hogy JHWH a népével tartson. Ennek jelentőségét az is mutatja, hogy a kifejezés: elnyerni (*mácá*) valaki jóindulatát ötször is szerepel ebben a rövid szakaszban (12, 13 [2x], 16, 17). Amikor az „*elnyertem jóindulatodat*” csak magára használja (12–13. v.), olyan, mintha Mózes először csak önmagáért bocsátkozna

⁵³⁷ Ahogy 3.2.2. fejezetben is említettük: az antik világban a kérdés sosem volt semleges érdeklődés, jellemzően provokációt tartalmazott. (Béres 2017, 53. o.)

⁵³⁸ Káldi Neo-Vulgáta fordítás szerint közelebb jutunk a héber szöveghez. „Orcám megy veled” bibliai szófordulat még pontosabb jelentése: „én személyesen megyek veled”, ahogyan a Deut 4,37 is azt akarja közölni, hogy Isten saját maga hozta ki népét Egyiptomból.

⁵³⁹ Irwin 1997, 630–631. o.

⁵⁴⁰ Hamilton 2012, 625. o., de vö. RUF és Károli Gáspár-féle fordítást

tárgyalásba, hogy majd amikor ezt a megerősítést megkapja, megpróbálja azt kiterjeszteni a népre is (15–16. v.). Ezt érzékeltetheti a szöveg is, amikor Mózes kétszer is használja az egyes szám első személyű személyes névmás (*aní*) rövidebb alakját (és nem *anóki*), amelyet Ernest John Revell erőteljesebb, érzelmesebb kifejezésnek tart.⁵⁴¹ Mintha csak azt mondaná, hogy rendben van, hogy én kegyelmet találtam, de akkor vegyük bele ebbe az egész népet is a kedvemért. Bele is foglalja Mózes (vagyis a redaktor) a népet már az első kérésébe is: „*Nézd, ez a nép mégiscsak a te néped!*” (13b).⁵⁴²

Ha így nézzük, JHWH valóban ignorálja Mózes „panaszát” és a 14. versben csak Mózes mellett akar elköteleződni továbbra is.⁵⁴³ Ha részleges is, mégiscsak egy engedmény: Isten vele tart és „*nyugalmat szerez*” neki.⁵⁴⁴ Ez a kifejezés az ÓT-ban gyakran az ígélet földjéhez kapcsolódik (Deut 3,20; 12,10), ebben az értelemben Isten megismétli ígéletét a földre.

Mózes azonban ezt nem hagyja, ezért megismétli és meg is magyarázza, hogy miért kellene az ÚRnak a népével mennie. „*Ha nem jön velünk a te orcád, akkor ne is vigyél tovább bennünket!* (15. v.) Mózes a részleges engedményt azért kevesli, hogy ezzel próbáljon meg teljes engedményt kicsikarni: A folytatásban meg is ismétli, amit igazán akar: jóindulatot elnyerni „*én és a te néped*” számára. „*Mi másból tudnánk meg, hogy én és a te néped elnyertük jóindulatodat, ha nem abból, hogy velünk jössz? Ez különböztet meg engem és a te népedet minden más néptől a föld színén.*” (16. v.) Láthatjuk, hogy célja megegyezik azzal, ami az eredeti szövetségkötés lényege is volt. Végül Mózes „ki is harcolja” Istennél a szövetség teljes értékű helyreállítását, aki válaszul megerősíti, amit Mózes a 12b versben még csak tapasztalatait összegezve anticipált: „*Az ÚR így szólt Mózeshez: Megteszem ezt is, amiről beszéltél, mert elnyerted jóindulatomat, és név szerint ismerlek téged.*”

Ezúttal tehát Izrael „megúsza” a kihágást, amely kegyelmet legalább annyira köszönhet Mózes kitartó, erélyes kiállásának, mint Isten jóindulatának. Ha nem lett volna a közbenjáró, JHWH mindenestül eltörölte volna a népet, és Mózes egyedül tette volna meg egy új nép atyjává. Hamilton gondolatmenete egybevág azzal, amit a numinózus fogalmának szempontjából mondhatnánk, amikor rámutat, hogy nyilvánvalóan nem az volt a szerző szándéka, hogy Istent szűkmarkúnak és közönyösnek állítsa be, és hogy párhuzamba állítsa

⁵⁴¹ Revell 1995, 206–207. o.

⁵⁴² A *ki amm^eka haggój hazzeh* egyike azon ritka *locusoknak*, ahol Izrael nem mint *am*, hanem mint *gój* kapcsolódik Istenhez. Olyat pedig sehol sem olvashatunk, hogy *gój jahve*. Az *amm^eka* (ill. más birtokos raggal álló alakjai) pedig annyira gyakori, hogy csak hét helyen használja a szerző a „nemzet” (*gój*) szót raggal (Gen 10,5.20.31.32; Ezek 36,13.14.15). Ld.: Speiser 1960, 198–200. o.

⁵⁴³ Childs 1974, 595. o.

⁵⁴⁴ Isten ígérete Jézus szavait idézheti fel bennünk: „*Jöjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtatok és meg vagytok terhelve, és én megnyugvást adok nektek.*” (Mt 11,28).

Mózesrel. Sokkal inkább azzal a kérdéssel párhuzamos, amelyet az első embernek tesz fel: „Hol vagy?” (Gen 3,9), mintha nem tudná azt maga is. Ahogyan ezzel a kérdéssel lehetőséget adott a párnak, hogy maguktól, saját elhatározásukból jöjjenek elő, úgy itt is az isteni válasz teret ad Mózesnek, hogy Izrael és Isten közötti távolságot áthidalja, hogy elmondhassa, hogy a népnek sokkal nagyobb szüksége van az ő Urára, mint rá, Mózesre (32,32; 33,15).⁵⁴⁵

Ugyanakkor JHWH természetesen nemcsak irracionális, hanem racionális is. Erről tanúskodik, amikor a szerző nagyon is hangsúlyozni akarja a közbenjáró imádság erejét, amelyet Isten nemcsak meghallgat, de meg is valósít (33:17) szemben a bálványistenségekkel. „A pogányok bálványai ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai. Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak, van fülük, de nem hallanak, lehelet sincs szájukban. Hozzájuk hasonlók lesznek készítőik és mindazok, akik bennük bíznak” (Zsolt 135,15–18; vö. Zsolt 115) Isten önkényessége egyébiránt sem zsarnokság, hanem igazából az ő szuverenitása, amely egyúttal annak kivédésére törekszik, hogy ne adott kor és hely vallásos intézményei határozhassák meg maguk (sokszor Isten nevében), hogy ki is méltó kegyelmére.⁵⁴⁶

6.1.5. Istent látni (33,18–23)

Számos egzisztenciális problémát vet fel ez a szakasz, főként azt, hogy hogyan is viszonyul ez a nagyobb kontextushoz, főleg a 34. fejezet 6–9. verseihez. Eddig a pontig azt látjuk, hogy Mózes elszántan küzd a népért, most pedig egy meghitt és misztikus metafizikai élményre vágyik? Továbbá a szöveg belső egyenetlenségekkel is küzd.

Meggyőző érvek szólnak amellett, hogy ez a szövegtest is egy korábbi tradícióból származik. Ezen belül az a tény, hogy Isten háromszor válaszol Mózes kérésére, és mindannyiszor más felvezetéssel, egy eredeti történet utólagos bővítését mutatja.⁵⁴⁷ További feszültségeket jelez Childs szerint a párbeszédben, hogy Mózes Isten *dicsőségét* (*kábód*) akarja látni, mire JHWH azt válaszolja, hogy nem láthatja az *arcát*. Amikor *dicsősége* elhalad majd Mózes előtt, aki egy sziklarepedésben rejtőzik, kezével betakarja, így *nem láthatja* azt, csak Istent hátulról, arcának látását másodjára is tiltja. Feltehetőleg az eredeti kérdés Isten személyének valamilyen konkrét, látható formában való megtapasztalására vonatkozhatott, hasonló az égő csipkebokornál megfogalmazott kérdéshez (Gen 3,14). De még Isten választott mediátorának kérése is az ÚR nevének és dicsőségének közvetlen felfedésére elutasításra

⁵⁴⁵ Hamilton 2012, 626–627. o.

⁵⁴⁶ Birch 1991, 118. o.

⁵⁴⁷ Childs 1976, 595. o.

került, illetve csak részlegesen teljesült. Az erőteljesen antropomorf képek ellenére a szöveg a héber istentapasztalat kifinomult bizonyágtétele. Ennek tükrében az, amikor az előző fejezetben Mózes „szemtől szemben” beszél Mózással, nem „szó szerint” értendő...

Ez a szakasz Isten és Mózes párbeszédének második felvonása, a különbség kettejük között, hogy míg a 12–17. versekben Mózes beszél többet, addig itt, a 18–23. versekben Istené a szó. Mózes csak egyszer szólal meg (18. v.), míg Istennel kapcsolatban háromszor is olvashatjuk sorozatban (19, 20, 21. v.), hogy *vájjómer*. Ezt a „kijelentés-cunamit” Mózes kérése indítja el: „*Mutasd meg nekem dicsőségedet!*”. Korábban csak megismerni (*jáda*) kívánta Isten útját (13. v.), most viszont látni (*rááh*) dicsőségét (*kábód*). Elsőre nem feltétlen tűnhet ez nagy kérdésnek, a szentírás ugyanis számos helyen beszél úgy Isten dicsőségéről, amit valaki láthat (Ex 16,7; Ézs 32,2; 66,18; Ez 44,4; Mt 24,30; Lk 21,27). Maga Mózes, sőt Izrael népe (16,10; 24,16–17) is már többször látta korábban is, és még fogja is (40,34–35). A kérdés különlegességére Isten válaszából következtethetünk, amikor a 20. versben tisztázza, hogy „*[a]rcomat azonban nem láthatod*”. Érthetetlen, hogy miért akarja valaki Isten arcát látni, akivel egyébként is színről színre beszél, bár feltehetőleg Mózes itt többet kér: a konkrét isteni arcot akarja megpillantani. Isten a HB-ban „szó-Isten”, de nem „kép-Isten”. A narratíva ennek megfelelően is azt tükrözi, hogy Istent nem lehetséges látni, és még csak nem is Isten miatt, hanem azért, mert az *ember* nem lenne képes túlélni egy ilyen közvetlen találkozást (Bír 13,22; Deut 4,33).⁵⁴⁸

Ugyanakkor más igehek Isten látásáról számolnak be mégis, mint Jákob (32,30) vagy épp Mózes (Ex 33,11; Num 12,8; Deut 34,10) vagy akár a hetven vén (33,23). Ez az egyetlen hely (Jer 18,17–en kívül), ahol Isten a saját hátát említi (*ahóraj*, Jer: *órep*), illetve Hágár látta még Istent hátulról (*ahar*) (Gen 16,13). Ezek a szakaszok mind egyértelműen ellentmondanak a 20. vers állításának. Minden bizonnyal két független hagyomány létezhetett Izraelben, ahol az egyik szerint Istent meg lehetett pillantani, másik szerint pedig nem, és ezeket a feszültségeket soha nem simították el a redaktorok. Előbbi tradíciók is kivételezett személyekről, illetve kivételes helyzetekről szóló engedmények, mert Isten személye, lénye misztérium, ennek legfeljebb csak egyes mozzanatait, részleteit kívánja megmutatni. Hátulról is csak az „elvonulást” követően pillanthat Istenre Mózes – és nem az arcára (33,23. v.), mellyel párhuzamosan elhangzik a „kegyelem tizenhárom attribútumának” listája Isten szájából (34,5–7. v.).⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Barr 1960, 34. o.

⁵⁴⁹ Adelman 2021, 25. o.; Meyers 2005, 264. o.

Az orca „megpillantásának” lehetősége a redaktor domesztifikáló törekvése lehet, hogy így hozza közelebb hozzánk, így vonja be a mi vonatkoztatási rendszerünkbe, és hogy érzékeltesse, hogy aki igazán közel áll Istenhez, ő többet láthat belőle. Azonban még ez a beszédmód is nagymértékben képletes, átvitt értelmű: inkább azt a vágyódást fejezi ki, mely a Szenttel való intimitást keresi. Az ő személyének megismerését, és nem csak oltalmazó erős kezét. Továbbá annak a bibliai hitvallásnak a valóságát támasztja alá, mely szerint Istennel igenis lehet találkozni és annyira közeli kapcsolatba lehet vele kerülni, amelyet például a házasság metaforája alkalmas kifejezni. Ebben az értelemben az ÚR arcát keresni annyit tesz, mint az ő jelenlétét keresni és nem fizikai formáját.⁵⁵⁰ Noha Isten megismerése szívből jövő ismeret, Dennis Franklin Kinlaw jogosan veti fel, hogy egy csodálatos és izgalmas spirituális tapasztalat önmagában nem feltétlenül visz közelebb Istenhez. Aki viszont Isten jellemét ismeri meg, annak örökre megváltozik az élete.⁵⁵¹

Nekem az az érzésem, hogy Mózes hízeleg is, hasonlóan, mint a zsoltáríró: „*Ne nekünk, URam, ne nekünk, hanem a te nevednek szerezz dicsőséget szeretetedért és hűségédért!*” (Zsolt 115,1) JHWH enged, de némi „csavarral”: Mózes Isten dicsőségét akarja látni, de jóságát (*kol-túbi*) fogja megpillantani (19. v.), amit a 34,5–7. versek foglalnak majd szavakba. Isten dicsősége az ő jósága, és nem rettenetes méltósága. Vagy lehetséges, hogy fordítva van? Isten dicsősége az ő jósága vagy az ő irántunk való jósága a mi dicsőségünk? (Vagy legalábbis az, amiért dicsőítjük őt.) Isten jósága alatt a szöveg azokat az előnyöket érti, amelyeket Izrael máskor is megtapasztal (Hos 3,5; Jer 31,12; Zsolt 27,13). Isten neve is (19. v.) – arcához és dicsőségéhez hasonlóan – egy eszköz, amellyel kifejezi lényegi természetét, ami nem más, mint a *kegyelem* együttérző, könyörületes kinyilvánítása. A „*[k]egyelmezek, akinek kegyelmezek, és irgalmazok, akinek irgalmazok*” körkörös *idem per idem* formula⁵⁵² hasonlít a 3,14-ben felfedett névhez: „*vagyok, aki vagyok*”, mely Isten szabadságát tanúsítja, önálló, önmagában zárt létezésének kinyilatkoztatása során.⁵⁵³

Az Exodusban kétszer szerepel az elvonul (*ábar*) ige. Először a páska-történetben olvassuk (12,12), hogy keresztül halad Egyiptomon, itt pedig, a 22. versben halad el Mózes előtt. Első

⁵⁵⁰ Milgrom 1990, 368. o.

⁵⁵¹ Kinlaw 2010, 175. o.

⁵⁵² A kifejezés azt takarja, amikor a meghatározandó fogalom definíciójában a definiálandó fogalom már előfordul; másképp tautológiának is nevezik. (Pallas nagy lexikona: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/h-B866/idem-D142/>, megtekintve: 2024.03.10)

⁵⁵³ Childs 595–596. 612–613. o.

előfordulásakor pusztulás kíséri, itt jósága halad el.⁵⁵⁴ Hasonlóan JHWH is így van jelen Mózes számára: valóságosan, mégis rejtélyként.⁵⁵⁵

A történet ezzel együtt egy olyan hagyománykörhöz tartozhatott, mely Mózes különleges hivatalát hivatott alátámasztani. Alapból nincs sok köze ennek a kérdésnek Izrael helyzetéhez, a redaktor fókuszváltása azonban ezt az „önző” vágyat jelen fejezetbe integrálja. Elvonul Mózes előtt Isten minden jósága (*túbi*) (19. v.), amely a 22. versben dicsőségével kerül azonosításra. Pontosabban a szöveg azt érzékelteti, hogy itt még csak az ígéretet kapja arra, ami a 34. fejezetben történik majd meg, a megismételt szövetségekötés kontextusában, Izrael alapítványvállomását felvezetőjében. A jelenet „metafizikai kalandozás”-jellegét azzal csökkenti a szöveg, hogy Mózes a páratlan teofániát követően ismét csak a közbenjárással foglalkozik: „*járj közöttünk*”, „*keménynyakú nép*”, „*bocsásd meg a mi bűnünket és vétkeinket*” (34,9). Childs úgy látja, hogy a misztikum ellen hat az is, hogy nem annyira egy konkrét vizuális élmény bemutatása a cél, hanem JHWH attribútumainak felvonultatása.⁵⁵⁶

Érdekes, hogy mind a zsidó írásmagyarázók, mint pedig a keresztény kutatók ennyire csökkenteni akarják a misztikum megtapasztalásának jelentőségét még Mózes esetében is, és a transzcendens megismerését ennyire kizárólagosan praktikus céloknak rendelik alá.⁵⁵⁷ Véleményem szerint Isten jóságának, természetének megtapasztalása (még ha csak Mózes prófétai, mediátori szerepéhez kapcsolódik is) szükségszerűen együttjár egy misztikus-numinózus érzéssel. Otto úgy gondolja, hogy „a numinózus vonzó mozzanatának a sémája a jóság, a könyörület és a szeretet, és ilyen sémákon keresztül jutunk el a »kegyelem« teljes fogalmához, amely a szent haraggal kontrasztharmóniát alkot, és amely – akárcsak emez – a numinózus jelleg következtében misztikus színezetet kap.” (DH, 165) A numen *mysterium*: szuverén és megismerhetetlen (19. v.), és mégis személyesen is megtapasztalható Isten mindenkori népe számára. Meg kell próbálnunk egyben tartani ezt az ellentmondást.

Mindenesetre, a szöveg szintjén ez a misztikus élmény funkcióval is bír: ez a zárószakasz jelenlegi helyén tető- és fordulópontként szolgál, amely előkészíti a közelebbi ismételt szövetségekötést,⁵⁵⁸ és majd e szövetségekötés lesz a 32. fejezetben induló narratíva igazi csúcspontja, amely egyébiránt megidézi az eredeti törvényadás körülményeit (19. fejezet).

⁵⁵⁴ Legközelebb az Újszövetség lapjain halad el Isten valami mellett, amikor a Márk 6,48-ban Jézus készül elhaladni a tanítványok hánykolódó hajója mellett. Az evangéliumban használt görög kifejezés (*parerchomai*) ugyanaz az ige, amelyet az LXX-ben ezeken az igehelyeken (33,19.22; 34,6) áll. Így megérthetjük, hogy Jézus nem közömbösen elszál Márknál, hanem az ige épp segítségadást jelöl. A tanítványok szellemnek hiszik (numinózus vonás), de hamarosan ők is felismerik, hogy Jézus van velük a szükségben.

⁵⁵⁵ Fleddermann 1983, 391., 394. o.

⁵⁵⁶ Childs 1974, 612. o.

⁵⁵⁷ Childs 1974, 598. o.

⁵⁵⁸ Childs 1974, 593–598. o.

7. A megerősödött reménység (34–40. fejezet)

A kommentátorok nem egészen ebben a felosztásban tárgyalják az Exodus könyvét, már csak azért sem, mert a 32–34. fejezetek egy egységet képeznek, amely L szövegtest csak beékelődik a papi történeti mű korpuszába.⁵⁵⁹ Mi azonban most Izrael Isten népévé formálódásának folyamatát vizsgálva, a Bábel-élmény – túllételel – illogikus reménység fázisait követjük, és együtt kezeljük a 34–40. fejezeteket. A Bábel-élmény a mi értelmezésünkben a *szekunder síkon* megjelenített numinózus által a *primer síkon* kiváltott megütközés, megbotránkozás (Ex 15–24). Amennyiben csak megütközést vált ki, akkor a *mysterium* elemének mírum tényezőjéhez kapcsolódik, ami sem nem elbűvölő, sem nem rettenetes, csak döbbsent csodálkozás. A vizsgált szövegben azonban inkább megbotránkozást kelt, ami már kívül helyez a numinózus érzésen.

A numinózus megjelenése mindenképp felkavaró esemény, megzavarja otthonos, megszokott életünket, és szükségszerűen megdöbbenést, megrettenést vált ki. Ennek az élménynek a „feldolgozása” a nép profán jellegű gondolkodását tükrözi a primer síkon: az ismerős megoldásokhoz, (kultikus) gyakorlatokhoz térnek rendre vissza (Ex 32). A szekunder síkon a Bábel-élmény fázisában a „közvetlen” élmények, elsősorban a *csodás* események bemutatása, a kapcsolat jogi kereteinek meghatározása, és a *negatív érzelmi tényezők* racionalizálása, értékelése (zúgolódás vagy engedelmesség) történik. A narratíva síkján pedig az események értelmezése, az istenkapcsolat problémáira adható válaszoknak a keresése jellemző (Ex 33). Ezt egy átfogóbb koncepcióba illeszti, melynek központjában Isten kegyelme áll. Ez a reflexió, redakció jellemzően némi távolságból akkor valósul meg, ha a közösség már „túl van”, amikor már beillesztette az új, egészen más élményt a már meglévő vonatkoztatási rendszerébe, ahol az isteni jelenlét bizonyossága – a történetek, azaz a nép bűnei ellenére – lesz az alapja a nép története során újra és újra megújuló reménységnek.

Ez az illogikus reménység három tényezőn alapul ebben a szakaszban, amelyek közül a legfontosabb a 1) teofánia, és azon belül Isten valódi jellemének kinyilatkoztatása, az

⁵⁵⁹ Még ezzel együtt is, a logikai hibák, következetlenségek és ellentmondások ellenére a forrásokat olyan szinten dolgozták össze a redaktorok, hogy az egyes tradíciók nem, vagy csak nehezen lokalizálhatóak. (Meyers 2005, 258. o.) Wellhausen volt, aki vitaindító szövegkritikai megközelítéssel élve először mondta ki, hogy a szövetségkötés narratívája két párhuzamos verzióban létezhetett, melyek közül az egyiket a redaktor itt új kontextusba helyezte, hogy illeszkedjék a nagyobb szövegtestbe (Wellhausen: 1899, 329ff.). Kuenen a jahvistának tulajdonította ezt a tevékenységet. (Kuenen, 1881. Childs idézi: 1974, 605. o.) Nehézséget jelentett az elmélet alkalmazása során, hogy a 34,10–28 valójában nem egy dekalógus, nem lehet tíz parancsolatot megnyugtatóan elkülöníteni benne. Így szükségesnek tűnt Wellhausen megközelítésének korrekciója. Ebben a folyamatban új szempontot hozott be a tradíció-történeti kritika, melynek Alt volt egyik legmeghatározóbb képviselője. (Alt, 1934) Az ő nyomán végül Beyerlin (Beyerlin 1965, 24ff., 77ff.) és Kosmala (Kosmala 1962, 31–61. o.) irodalmi és hagyománytörténeti faktorokat figyelembe véve alkotta meg saját megoldását, de összességében nem sikerült Wellhausen elemzését érdemben meghaladniuk (és másoknak sem).

„irracionális” fordulat (33,12–34,9). Ezt mintegy „szentesíti” a 2) szövetségekötés (34,10–28) egyszeri aktusa, amit jelen esetben nem igazán nevezhetünk rituálénak a korábbiakban már definiált jellegzetességek hiánya miatt. A teofánia transzcendens élményét, az ott elhangzó numinózus isteni kinyilatkoztatást ismerős, földi keretek közé rendezi. Ugyanakkor a parancsolatok megisméltésének, a táblák újraírásának ténye önmagában irracionális hatású mozzanat: először is, mert *Isten írja*, másodsor pedig emberi logika szerint szeméért szemet kell adni, és nem bocsánatot. Végül annak a 3) gyakorlatnak a kellékeit látjuk elkészülni (35–40), melyek isteni birtokbavétele (40,34–38) és az általa rendelt rituálé nap, mint nap biztosítja majd a P szerint JHWH jelenlétét és bűnbocsánatát a nép felé. Sorban haladva ezeken a tényezőkön a teofániát leíró 34. fejezetet tárgyaljuk (34,1–10, 27–35) a következőkben.

Szerkezetileg a vizsgált szakasz négy, jól megkülönböztethető egységből áll: Mózes készül az ÚRral való találkozásra (1–4. v.), aki csak neki jelenik meg és fedi fel isteni természetének lényegét (5–7. v.). Mózes kifejezi imádatát, és még egyszer közbenjár a népéért (8–9. v.), végül Isten megígéri, hogy megújítja velük a szövetséget és nagy csodákat visz véghez. (v. 10).

7.1. A teofánia: Isten valódi jellemének felfedése (34,1–10)

Az a szerkesztési mód, amellyel a redaktor a teofániát a szövetségekötés elé helyezi, mutatja, hogy a törvényadás mindenekelőtt JHWH ön-kinyilatkoztatása. Mégpedig olyanformán, mely kijelentés Izrael „evangéliuma”, az ÓSZ meghatározó örömhíre lett. JHWH olyan, „*aki irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy! Megtartja irgalmát ezer nemzedéken át, megbocsátja a bűnt, hűségét és vétet.*” (34,6–7)⁵⁶⁰ Ezzel a szerkesztéssel az eredeti szövetségekötés körülményeit teremtette meg a redaktor, leszámítva azt, hogy akkor Izrael egésze élte meg az eseményeket, most pedig csak egyedül Mózes.⁵⁶¹

Az első négy versben Mózes azt az utasítást kapja, hogy faragjon az előbbiekhöz hasonló kőtáblákat. A táblák motívuma így összeköti szövegünket a 32. fejezettel, a különbségek ellenére is. Legszembetűnőbb különbség a két elbeszélés között, hogy míg az első esetben Isten maga faragta és írta meg a kőtáblákat (24,12 és 32,16), a faragás munkáját most Mózesre testálja, ezzel is kifejezve vitathatatlan érdemeit a szövetségekötés tekintetében. Ugyan ez némi időt vehetett igénybe, valószínűleg mégsem ezért kellett Mózesnek másnap reggelig várnia. Egyik lehetséges magyarázat, hogy a reggel az a numinózus napszak, ami leginkább

⁵⁶⁰ Childs 1974, 600. o.

⁵⁶¹ Childs 1974, 597. o.; ld. még Meyers 2005, 264. o.

kapcsolódik Istenhez, amikor is a sötétség erői legyőzésre kerülnek (Gen 19,27; Dán 6,19), és amikor Isten kegyelme kiárad (Zsolt 90,14). Hamilton úgy véli, hogy a késlekedés oka lehet önmaga megszentelésének rituáléja, hasonlóan ahhoz, ahogy a nép szentelte meg magát a 19. fejezet 10–15. verseiben (vö. Gen 35,2–7; Jób 1,5).⁵⁶² De úgy látom, hogy ez nincs a szövegben, illetve erre nem is volt szükség Mózes esetében, hiszen az ő kapcsolata más volt Istennel, mint a népe: ő sem a 19., sem pedig a 24. fejezetben nem szentelte meg magát.

Mindenesetre az a készülődés is rámutat arra, hogy a 19. fejezettel való párhuzam nem merül ki a különbségekben. A hasonlóság a készülődés és az instrukciók tartalmi elemein túl a szóhasználatban és általános megjegyzésekben is megmutatkozik. Ezek a „múltat” idézik, amely szintén numinózus jelentőséggel bír. A hegy megközelítésének tiltása (19,12) is megismétlődik (34,3), ahogyan JHWH is ismét felhőben, füstben ereszkedik le (19,9 vs 34,5), pontosabban korábban tűz miatt borult füstbe a Sínai (19,16.18).⁵⁶³

Bizonyára nem mondok azzal újat, hogy az Isten ujjával írt törvénytábla mennyire „egészen más”, olyan, ami a transzcendens régióba emeli azt, ami emberi. A törvények isteni eredetének motívumát más vallásokban is megtalálhatjuk. Nincs közösség valamiféle szabályozás nélkül. Ugyanakkor a törvény mégiscsak transzcendens is. Ha elfogadjuk a Biblia tanúbizonyosságát, hogy minden jó Istentől származik (Jak 1,17), aki maga a szeretet (1Jn 4,8) – és miért ne tennénk?! –, felismerhetjük, hogy a törvény és a szeretet, vagyis a szeretet törvénye teszi lehetővé az emberi együttélést. A szeretet „irracionális”, hiszen megbocsátja az egyént ért személyes sérelmeket, képessé tesz érdekek helyett értékek mentén gondolkodni és akár a fizikai fájdalmakat is legyűrni valaki más érdekében. A törvények keretet adnak ennek, és egy olyan „egészen más” teret teremtenek az adott közösség számára, ahol a „racionális” az „irracionálissal” találkozik, ahol egy utasítás indoklása nem hosszas *érvelés*, hanem *kapcsolódás*: „*Mert én az ÚR, vagyok a te Istened*” (Ex 20,2). Ez a tér akkor jön *ténylegesen* létre, amikor például a szeretet parancsait az adott közösség elkezd követi.

Összességében tehát a törvényekhez a racionalitás talaján állnak, amennyiben illeszkednek az adott közösség vonatkoztatási rendszerébe, de kapcsolódhat hozzájuk numinózus érzés, amennyiben olyat várnak el, amely meghaladja azt, ami az emberi természetből „természetesen” fakadna, ami megtöri az ok-okozat láncolatát például azzal, hogy Isten hatáskörébe utalja a bosszúállást (Deut 32,35). Attól lesz az ezeket a parancsolatokat hordozó tárgy numinózus jelentőségű, hogy bár a próféta készíti a követ, mégis Isten az, aki ír. A korábbival egyező törvényeket véste rájuk, ami az 1. versben elhangzó ígérettel együtt

⁵⁶² Hamilton 2012, 636. o.

⁵⁶³ Childs 1974, 611. o.

megnyugtató módon jelezte a nép számára, hogy bűnbocsánatot nyert, és helyreállt kapcsolata is az ő URával.

Ebben a folyamatban alapvető szerepet játszott Mózes. Az ő hivatalának tiszteletét tovább emeli, hogy egyedül megy fel a Sínai-hegyre, itt már egyértelműen képviselőként, a nép pedig ismét a háttérbe szorul, egészen a 29. versig. Ebben Childs a korábitól eltérő mózesi hivatalt lát megnyilvánulni. Eszerint Mózes nemcsak egyedül megy fel a hegyre, de JHWH egy csodálatos teofániában csak neki fedi fel magát (34,5–9). Majd Isten egyedül neki jelenti be a szövetségekötést (10. v.) a 19–23. fejezetekben kinyilatkoztatott szavai alapján, melyet meg is tesz (34,27b-28a). Ezzel Mózes áll egyedül a középpontban, míg a „korábbi” verzióban Mózes csak közvetítő Isten és a nép között.⁵⁶⁴ Itt azonban nem a nép ifjai készítik el a szövetségekötési lakomát, és a 70 vénnek sincs semmi szerepe. Isten Mózessel köti meg a szövetséget. Ugyanakkor Mózesnek megmarad az a feladata is, hogy a sátorban (33,7–11) közölt isteni rendelkezéseket közvetítse a népnek (29–34. v.).

7.1.1. Milyen Isten az ÚR? (34,5–7)

A 32. fejezetben Mózes beszél az ÚRnak az ÚRról, aki most magára vonja a figyelmet, és átveszi a szót. Bátorítóan szól, a melléknevek ezen krédójában sehol nem beszél rettenetes erejéről. Ami itt áll (6. v.), az a népe irányában tanúsított irgalom és kegyelem (*rahúm v^ehannún*). Ez a kegyelem mindenre kiterjed, JHWH a bűn nemére vonatkozóan (7. v.) egész kis szinonima-szótárt vonultat fel (*ávón vápesa v^ehattááh*). Azaz pontosan hármat (ami a teljesség száma), amelyet ő mind kész megbocsátani (*nászá*). Érdekes megjegyeznünk, hogy csak az ÚSZ nevezi Istent tökéletesnek (*teleios* – Mt 5,48) vagy hibátlannak (*amómos*), az ÓSZ sehol.⁵⁶⁵

Az 5b. versben elsőre nem tűnik egyértelműnek, hogy ki kiáltja ki az ÚR nevét, de a következő vers a segítségünkre siet az értelmezésben. Magyar nyelven a RÚF, a Károli Gáspár és a Szent István Társulat szerinti fordítások tükrözik azt a véleményt, amit Childs és Hamilton is oszt, hogy egyértelműen az Úr jelenti ki magáról, hogy az ÚR irgalmas és kegyelmes... és mondja ki az isteni nevet. Eddig a pillanatig Mózes meg sem szólalhat, ekkor pedig imádattal borul le (8. v.). Jelenlegi kontextusában a teofánia beteljesíti a próféta személyes kérését

⁵⁶⁴ Az E szerint Mózes közvetítői hivatala a nép félelméből fakadt (20,18–20), és az átadott törvényeket Izraellel ratifikálja (24,3kk). Childs 1974, 607. o.

⁵⁶⁵ Lukács evangéliuma ugyanakkor a párhuzamos helyen már így hangzik: „Legyetek irgalmasok, amint a ti Atyátok is irgalmas!” (6,36). Még a szó is azonos (*oiktirmón*) az LXX és az evangélium megfelelő igehelyein. (Hamilton 2012, 637. o.)

(33,17kk), melyet az „elvonul” (*ábar*) és a „kinyilatkoztat” (*kará*) szavak ismétlése jelez, ugyanakkor az elrendezés az individuális tapasztalatról elmozdítja a fókusz egy közösségi jelentőségű esemény irányába. Isten úgy jelenti ki magát, mint akinek az a neve, hogy irgalmas és igazságosan ítél, aki erre a nép bűneinek megbocsátása alapján szerez jogot.⁵⁶⁶ Ugyanakkor, még ha nyelvtanilag JHWH is az, aki ebben a teofániában kinyilatkoztatja magát, ez a szakasz legalább ennyire kinyilatkoztatja *Izrael* „túllétét” és megújuló reménységét.

A 6. vers gyakori használata a ÓSZ további részeiben egy ékesszóló hitvallás Isten személye, természete lényegének megértéséről. Ezt a formulát nem találjuk az első szövetségekötéskor, mivel feltehetőleg a tradíció is egy későbbi reflexióként (a helyreállt istenkapcsolat biztonságából) tekinthetett erre a hitvallásra, melyet Isten és a nép hosszú-hosszú közös történelme alapozott meg. Childs véleménye szerint, akik ezt megfogalmazták, már nem azonosak azzal a nemzedékkel, ami magabiztosan kijelentette: „*Megtesszük mindazt, amit elrendelt az ÚR*” (24,3). Vagy még inkább, már nem azok, akik könnyelműen, komolytalanul ígérgettek, csak szabaduljanak pillanatnyi szorongatásukból. Az elbeszélés pre-deuteronomista szerzője, különböző L hagyományokat kombinálva a „túllét” folyamatának részeként már személyesen megtapasztalta azt a megosztottságot, amelyet az aranyborjú imádása eredményezett, és megbékélt vele. *Izrael* nem dicsekedhet büszke és öntudatos hittel. A szövetség nem a nép kiválóságán alapul, hanem azon a tényen, hogy a kegyelmes-igazságos Isten bűneik ellenére is kitartott eredeti szándéka – és népe mellett.⁵⁶⁷

A 6–7. versek jelentőségét *Izrael* megtapasztalásában és hitvallásában az is mutatja, hogy hány más szakaszban hivatkozási alapok ezek a szavak (többek között ld.: Num 14,18; Neh 9,17; Zsolt 86,15; 105,8; 145,8; Joel 2,13; Jón 4,2; Náhúm 1,3 versekben, de elemei még számos más helyen – pl. Deut 4,31; Zsolt 78,38). Különösen a kijelentés első fele kerül gyakran idézésre, a büntetésre csak a Numeri és Nehémiás tér ki. Ugyanakkor az Exodus 20,5–6 versekkel a párhuzam csak a generációkon átívelő következmények említésében merül ki, ahol a Dekalógusban (5. v.) először jön a büntetés, majd csak utána a kegyelem említése (6. v.), míg itt ez fordítva jelenik meg és kap hangsúlyt. Még fontosabb különbség talán, hogy Isten a 34. fejezetben nem korlátozza kegyelmét azokra, akik szeretik őt, és megtartják parancsolatait. Moberly ebből azt a következtetést vonja le, nem is alaptalanul, hogy JHWH kegyelme nem függ attól, hogy a nép engedelmes-e. Nem találhatók ugyanis olyan feltételek, mint a 19. fejezet 5. versében, amelyeken Isten irgalma múlna, illetve a szinonima-szótárhoz hasonló felsorolás: „*megbocsátja a bűnt, hitszegést és vétket*” is azt fejezheti ki, hogy nincs olyan neme a bűnnek,

⁵⁶⁶ Childs 1974, 612. o.

⁵⁶⁷ Childs 1974, 612. o.

amelyet ne bocsátana meg.⁵⁶⁸ Ezt Janzen úgy foglalja össze: a 6–7. versek Isten *állandó* karakterének a meghatározása.⁵⁶⁹

Ezen a helyen lehetetlen nem kitérni Brueggemann rendkívüli művére, az Ószövetség teológiájára, ahol a szerző értelmezési rendszerét egyetlen szóképbe: a per/tárgyalás metaforájába sűrítette. Ebben Izrael mint tanú beszél arról, amit Istennel és Istenről megtapasztalt, megismert. Brueggemann – a Héber Biblia tanúságtételéhez híven – ezt a két verset tekinti Izrael alapvető tanúságtételének.⁵⁷⁰ A melléknevek hitvallása JHWH elidegeníthetetlen hűségét fejezi ki népe iránt, mégpedig Isten saját szájából. Ezt ugyanakkor annak megvallásával is kiegészíti Izrael, hogy még ez az elkötelezettség sem akadályozza meg JHWH-t abban, hogy komolyan vegye a lázadást, amit az is jól mutat, hogy a kihágások súlyos következményei 3–4 generációra is kihatnak. Vele egyetértésben Hamilton Isten önvallomását a Sínai-hegyi szövetség logikájába úgy látja illeszkedni, hogy a szigorú szövetségi szankciók élet tompítsa, és reményt nyújtson a babiloni fogságban élőknek. Ez abban nyilvánul meg, hogy amikor a „szövetség Istene” megharagszik Izraelre, a nép fennmaradását az ősök érdemeire, a nekik tett ígéretekre való hivatkozás biztosítja.⁵⁷¹

A numinózus fogalmának szempontjából a „hűség” Isten irracionális oldalának racionalizálása, ahol azonban az erkölcsivé válás „nem azt jelenti, hogy felülemelkednek a numinózuson, hanem azt, hogy úrrá lesznek annak egyoldalú túlsúlyán” (DH, 98). „Irracionalitását”, azaz emberileg érthetetlen voltát az adja, hogy a bűn logikus következménye a büntetés lenne. Ezt a felismerést mintha a redaktor is megtette volna, ezért csodálja és teszi központba ezt az „egészen más” isteni önvallomást. Mind az apodiktikus dekalógusban (20,6), mind pedig a kauzisztikus Szövetség könyvében, irgalma, áldásai feltételhez kötöttek, noha a feltétel nélküli irgalom a *fascinans* elemének legfontosabb tényezője. A szentíró azonban bátorítani akarja a babiloni fogságban élő népet, és egy olyan Istent akar eléjük tárni, aki még a szövetség megszegését is „meg tudja” bocsátani, ahogy azt látni fogjuk. Megjegyzem, egy követelő Istenhez, aki feltételhez köti irgalmát, ha valaki vétkezik, sem a Szentírás népe, sem semmilyen nép nem tud kapcsolódni, a követelőzés – ahogy Otto mondja –*nem* a numinózus minőségi tartalmának „sajátosan vonzó, lenyűgöző, *elbűvölő* tényezője”. (DH, 48)

⁵⁶⁸ Moberly 1983, 88. o.

⁵⁶⁹ Janzen 2009, 36. o.

⁵⁷⁰ Brueggemann 1997, különösen 215–224. o.

⁵⁷¹ Az Izrael életéről szóló, még a honfoglalás előtt keletkezett hagyományok szelektálásával és összedolgozásával készült az az írásmű, melyet az L és P források szerzői a földjüktől elszakított száműzöttek bátorítására készítettek. Ezek segítségével demonstrálták, hogy JHWH őseikhez hasonlóan fogja őket is megváltani. (Carr 2010, 188. o.)

Ugyanakkor Robert C. Dentan⁵⁷² számos szókinszbeli kapcsolatot fedezett fel a 6–7. versek és a gyakorlatiasabb bölcsességirodalom között. Kutatásom eddigi eredményei alapján nem meglepő számomra, hogy a 7. versben szereplő *nácar* ige („aki megtartja”) főként az értékhez érdeket kapcsoló bölcsességirodalomban jelenik meg.⁵⁷³

7.2. Szövetségkötés 2.0 (34,8–10)

Megdöbentő, hogy a szövetségkötés helyreállításának elbeszélése sokkal inkább novumként mutatja azt be (10. v.), mint a 19–20. fejezetben foglaltak ismétléseként. Majd Childs szerint a szöveg nem az E tradícióhoz tartozó Dekalógus morális rendelkezéseit sorolja, hanem olyan istentiszteleti, rituális előírásokat, amelyek a Szövetség könyvében őrződtek meg. Pontosabban a törvény szövegezése a Dekalógus (Ex 20) és a szövetség könyvének (Ex 21–23) elemeiből építkezik. Persze ezt a szöveg nem köti az orrunkra, egyszerűen csak a szövetség ígéinek nevezi (28. v.) azokat, amiket a 10–27. versek tartalmaznak. Annyit tudunk biztonsággal elmondani, hogy a 34. fejezet a Sínai-szövetség J variánsa, ahol az 1., 4. és a 28b versek egy pre-deuteronomista redakció során kerültek a szövegbe.⁵⁷⁴

Ez a harmadik alkalom, amikor Isten megjelenik Mózesnek a 32–34. fejezetben. A korábbi szövetségkötéshez hasonlóan most is (szimbolikus) negyven napot tölt a hegyen, miközben nem evett és nem ivott.⁵⁷⁵ A böjt a kegyelemért könyörgő bűnbánat jele is, ugyanakkor a konkrét bűnökre való utalás meglehetősen erőltetetten kerül be a narratívába. Mózes mintha sóváran rávetné magát, hogy megragadja a most végre kedvező alkalmat, és aprópénzre váltaná a csodás teofánia kijelentéseit. Egyetlen versbe, a 9.-be préseli bele a szerző a korábbi kulcsszavakat: „elnyertem jóindulatodat”, „keménynyakú”, „bűnünket és vétkeinket”, „járj közöttünk” és „tégy tulajdonodá”. Mózes az isteni listából viszont a bűnnek csak két

⁵⁷² Dentan 1963, 34–35. o.

⁵⁷³ Ennek apodiktikus gondolkodásával pl. Jób könyve száll vitába és követeli vissza a Szent jogát az irracionalitásra. (Jób 7,20; 27,18; vö.: Zsolt 119,2.22; Péld 13,3; 16,17; 24,12; 27,18 és 28,7) Childs 1974, 332. o.

⁵⁷⁴ Childs 1974, 605–608. o.

Childs a kanonikus Sínai hagyományban (E forrás) jahvista elemeket is felfedez, a pre-deuteronomikus redaktor keze munkájaként, melynek legnyilvánvalóbb jele a Szövetség könyvének integrálása. Ezt a 20,18–20 versek áthelyezésével éri el, így a szövetségi feltételek közé a 20,22–23,33 szakasz is beletartozik. Ezt a tágabb értelmezést a 24,3a és 12. versek teszik nyilvánvalóvá: „Akkor lement Mózes, és elmondta a népnek az ÚR minden ígését és valamennyi törvényét.”, illetve: „át akarom adni neked a kőtáblákra írt törvényt és parancsolatokat”. Ez utóbbi elem, a kőtáblák átadása pedig kapcsolódást teremt a 32. fejezettel, ahol is Mózes épp ezeket a kőtáblákat fogja összetörni. Elmondhatjuk tehát, hogy a redaktor széleskörűen nyúlt hozzá a hagyományanyaghoz, amikor a bűn és megbocsátás sémájába beleépítette a szövetség megújítását. Ezt a kőtáblák J forrásba (azaz a 34,11–27 versekbe) integrálásával tette meg: „En pedig majd felírom a táblákra azokat az ígéket, amelyek az előbbi táblákon voltak, amelyeket összetörtél.” (34,1b). (Childs 1976, 607–609. o.)

⁵⁷⁵ Meyers 2005, 266. o.

megnyilvánulási formáját ismétli, mintha a hitszegést még ilyen pozitív előzményt követően sem szeretné felhozni. Childs is rámutat, hogy a nép keménynyakúsága nem számít enyhítő körülménynek, hanem – a kutatók hosszas vitája során kialakult konszenzus szerint⁵⁷⁶ – a nyilvánvaló tény elismerésének. Mózes nem mentegetőzik, hanem ennek ellenére, ezzel együtt kéri a bűnök és vétkek megbocsátását: „...*bár keménynyakú nép ez...*”. Nemcsak ez az elem teremt kapcsolatot a tradíciók között, de a vallásos élettel kapcsolatos rendelkezések között is szerepel az istenszobor öntésének tilalma, mely visszautal az aranyborjú-eseményre (17. v.).⁵⁷⁷

A 10. versnek a funkcióját nehéz meghatározni, mivel szorosán véve nem válasz a 9. versben feltett kérdésre, kérésre. Ez egy ígéret, hogy Isten olyan szövetséget köt, ami az ő csodálatos cselekedeteiről fog tanúskodni az egész nép számára. Amikor a csodákról és saját nagy tetteiről beszél, az *ászáh* igét használja a szöveg, amikor pedig a csodákat jellemzi (amilyenek „*nem történtek sehol a földön*”) akkor a *bárah* kifejezést. Ez a kettő ige olyankor jellemezte az isteni munkálkodást, amikor a világot teremtette (Gen 1,1–2,4 stb.). Lehetséges, hogy a szerző ezzel akarta a szövetség megújításának fontosságát jelezni.⁵⁷⁸ Nemcsak a teremtés csoda, de az újjáteremtés is...

További párhuzam fedezhető fel az egyiptomi kivonulás során megélt csodákkal, például a 15,11 verssel, ahol hasonló szavakkal jellemzi a szöveg JHWH nagy tetteit: dicső (*neddár*), félelmetes (*nórá*) tetteiben (*ószéh*), csodákat cselekvő (*pele*). Mintha azt akarná érzékeltetni, hogy JHWH a Vörös-tengert elhagyva is tud még csodákat cselekedni – még nagyobbakat is, mint akkor.⁵⁷⁹ Egyúttal előre is utal, röviden összefoglalva a 23,20–33 szakasz isteni ígéreteit a honfoglalásra.⁵⁸⁰ Ezekkel a folyamatos előre- és visszautalásokkal, párhuzamokkal mintha a numinózus *mindenkor* jelenvalóságát, idő felettiségét akarná kifejezni a szerző. Noha Izrael istenmegtapasztalása a nép „történelmébe” ágyazott, a visszautalások egyfajta időtlen szakrális teret és időt hoznak létre a narratívában.

A fejezet végleges verziója a J tradíció és a 20. fejezet E tradícióhoz tartozó Dekalógusának kényelmes összevonásaként tekinthető, mely megoldás azonban ellentmondást teremtett a Deut 5,22; 9,8–12 verseivel. Ezek csak a Dekalógust ismerik mint a szövetségkötés alapját.⁵⁸¹ Childs azonban csak a szövegfejlődésnek tulajdonítja, hogy a D forrás csak a tíz igét tekinti a

⁵⁷⁶ Childs 1974, 568. o.; Moberly 1983, 90. o.; Ez tükröződik a KNB; SZIT; RÚF fordításokban is.

⁵⁷⁷ Meyers 2005, 265. o.

⁵⁷⁸ Ezt a feltételezést Gammie is megerősíti. (Gammie 2005, 14. o.)

⁵⁷⁹ Hamilton 2012, 638–639. o.

⁵⁸⁰ Meyers 2005, 264. o.

⁵⁸¹ Ezt korrigálendő a D redaktor a 28. versben foglaltakkal helyesbítette a 34. fejezet értelmét: „*És felirta a táblákra a szövetség ígét, a tíz igét.*” A 34,11–16 szakaszban további D-jellegű hozzáadásokat ismertek fel a szövegkritikusok.

szövetségekötés alapjának, és nem gondolja, hogy egy ősi tradíció állna emögött.⁵⁸² A törvények a Szövetség könyvével azonos korúnak tűnnek, és a már Kánaánban letelepedett Izrael életét tükrözik. A Dekalógussal párhuzamos szakaszok a 34,14 (20,3) vers az idegen istenek imádatának, illetve a 34,17 (20,4) a faragott képek készítésének tilalmáról, végül a 34,21 (20,8) vers a szombat megtartásáról rendelkezik. Ez a szakasz jelenlegi helyén olyan kvázi-igehirdetésként funkcionál, amely egyszerre értelmezi a szövetségekötést és parancsolja meg annak betartását. Legfontosabb számára, hogy a nép teljesen elzárkózzon Kánaán földjének lakosaitól, mert Isten nem tolerálja idegen istenek imádatát (14. v.) Ez az intelem az aranyborjú imáadására visszautalásként is szolgál, amelyre a nyelvezete is utal (32.6kk). Az, hogy miért pont ezek az elemek ismétlődnek, feltehetően történelmi okokra vezethetők vissza. A szöveg fejlődésének ezen mozzanatai azonban több szót nem igényelnek kutatásunk szempontjából, ezért a továbbiakban 27–35. versekkel fogunk részletesebben foglalkozni, melyek a szövetség megújításának kézzelfogható (pontosabban: kőbe vésett), illetve látható garanciái.

7.2.1. A Szent-írás (34,27–28)

Több, mint egy hónapig volt fent Mózes a hegyen, egyedül az Úrral. Az első alkalommal nem tesz a szöveg említést böjtről, a mostani böjttel viszont jól ismert egy újszövetségi párhuzam: Jézus negyven napos böjtje (Mt 4,2; Lk 4,2) Mindkettőt csak Isten ereje, lelke által lehetséges kivitelezni. A böjtölésnek legtöbbször felkészítő, megtisztító funkciója volt, ahogy a Bír 20,23 vagy 1Kir 21,9 verseiben⁵⁸³ máskor az imádkozással kapcsolták össze (1Sam 7,5–6; Neh 1,4), de nem mindig. De az is lehet, hogy Mózes csak írt, ahogyan Isten parancsolta neki. A szentíró azért „íratta le” Mózessel „ezeket az igéket, mert ezeknek az igéknek alapján” köt szövetséget Mózessel és a néppel Isten. De mik ezek az igék pontosan? Az előzményekben kihirdetett intelmeket és törvényeket vagy a Dekalógus szavait?

Meyers úgy véli, hogy a tíz ígét is Mózes írja le ezúttal (27. v.) és nem Isten (34,1).⁵⁸⁴ Hamilton szerint is megtévesztő a megnevezések használata, de mégsem keverendő, ami a szöveg fejlődése során megkülönböztetésre került. Noha mindazt, amit Isten maga írt a kőtáblákra, mind pedig, amit Mózes jegyzett le a „szövetség igéinek” nevezi a narratíva, a kettő mégsem ugyanaz. Úgy tűnhet, hogy a tízparancsolat volt, ami a kőtáblákra került, az egyéb intelmek és törvények pedig – a szentíró szerint – Mózes által kerültek lejegyzésre. Childs

⁵⁸² Childs 1974, 608–609. o.

⁵⁸³ Brongers 1977, 3, 8. o.

⁵⁸⁴ Meyers 2005, 266. o.

feltételezi, hogy a korábbi forrás még nem tett éles különbséget a kettő között, valószínű, hogy a legutolsó redaktor interpretációi okozzák az egyenetlenségeket. A „tíz íge” terminológus a D forrásra jellemző kifejezésmód (Deut 4,13; 10,4), mely sehol máshol nem bukkan fel az Exodus könyvében így. A 24. fejezetben a szövetség terminológia is a redaktorhoz kapcsolja a különbségtételt, mivel még nem különbözteti meg a tízparancsolatot külön elnevezéssel. A kőtáblák motívumának bevezetése is a különbségtételt, a Dekalógus kiemelését célozhatta.

Feltehetőleg a szöveg három fejlődési szakaszon ment át a 34. fejezetben. Először is, a J forrás a korai szövetségi törvényeket tartalmazta (vegyesen a Dekalógus és a Szövetség könyve elemeiből összeállítva), melyek hozzávetőlegesen párhuzamosak a 19–23. fejezetek rendelkezéseivel. Másodjára a 32–34. fejezetek szerkesztője dolgozhatta át ezt a szakaszt, amikor beillesztette az aranyborjú és a szövetség megújításának kontextusába.⁵⁸⁵

Az is bizonytalan a 28. versben, hogy ki az „írnok”, aki a kőtáblákra véste az ígéket, mindenesetre az 1. vers egyértelműsíti a szerző szándékát. Ugyan a szöveg maga homályos, de Moberly rámutat a héber szöveg azon sajátosságára, hogy akár egymást követő ígékhez sem feltétlenül tartozik ugyanaz az alany, ahogy az 5. versnél is így történt.⁵⁸⁶ Ezt az értelmezést erősíti, hogy így kerül összhangba ez a szakasz a 34,1 verssel és a Deut 10,4-gyel. Továbbá, ha Mózes az, aki a 27. vers szerint ír, akkor a 28. versben nem más, mint JHWH vési a táblára az ígéket. Érdekes, hogy annyira fontos az írás (*kátav*) aktusa az elbeszélésben, hogy másodjára is Isten maga írja fel a táblákra a szövetség ígét.

Az inkonzisztencia ugyan nem lenne szokatlan a szentírás lapjain, de itt van további szövegszintű kapaszkodónk is. Például különbözik az írás tárgya is: a lejegyzendő szavak először „ezek az ígék”, a 28. versben pedig a szövetség ígéről van szó. A szövegfejlődés második fázisába sorolja Childs a kőtáblák motívumának bevezetését. A deuteronomista redaktor volt az, aki a kőtáblákra írt szöveget Dekalógusként azonosította be, ezáltal téve különbséget az Isten és Mózes által írt törvények között. Mindez a tízparancsolat egyre növekvő jelentőségét mutatja, illetve a Páska ünnepének egyre központibb szerepét (25. v.) Ugyanakkor Childs nem lát bizonyítékot a kultikustól az etikai törvények felé történő fejlődésre. Az Exodus 20. fejezete etikai törvényeinek jelentősége valóban nőtt, de nem olyan mértékben, hogy az a többi törvény isteni eredetét megkérdőjelezte volna. Mózes szerepe is összeköti ezeket a törvényeket, mint aki nemcsak eszköze az isteni parancsok átadásának, hanem az isteni akarat

⁵⁸⁵ Childs 1974, 616. o.

⁵⁸⁶ Moberly 1983, 103. o.

közvetítője Izrael minden generációja számára (Ex 20,18kk; 33,7kk; 34,29kk; Deut 5,28kk; 18,15kk).⁵⁸⁷

Ez a fokozott hangsúly az írásbeliségen nem feltétlenül jelenti, hogy az írás-olvasás készsége elterjedt volt a nép körében. Sőt, az írás lehetett éppen a *mysterium* megteremtésének eszköze is. A magánhangzókat nem jelölő tagolatlan „betűfolyam” egy írástudatlan szemében lehetett numinózus jelenség, azontúl, hogy ma is ilyen jelleggel bír a Szentírás, mint Isten szava. Isten szavaként voltaképp maga is közvetítői szerepet nyer. Mivel a hagyományok lejegyzésekor Mózes már rég halott volt, ez a hangsúly teremti meg az *Írás* máig ható tekintélyét. Ezentúl a tíz ige esetében szimbolikus jelentősége is lehetett annak a mozzanatnak, hogy azok kőbe lettek vésve, mint Hammurapi törvényei is, és nem például egy törött cserépdarabra.⁵⁸⁸

Ugyanakkor nemcsak az írás szabályozta Isten és népe kapcsolatát, de azok az alkalmak is, amikor nem a hegyen, hanem a találkozás sátrában beszél Isten Mózesrel (Lev 1,1).

7.2.2. A Mózes arcára írt teofánia, hatása (34,29–35)

A szakasz átvezető versében⁵⁸⁹ Mózes leereszkedése jól illeszkedik a 28. vershez, mégis felmerülhet bennünk, hogy akár a 31. fejezetbe is passzolt volna a leírás. Mindkettő Istennel töltött huzamosabb időszakot zár le, egyik sem kapcsolódik az aranyborjú történetéhez semmilyen formában, ugyanakkor mindkettő kapcsolódik a 20. fejezethez, ahol Mózes a teofánia viharos kíséreléseitől rettegő nép hatalmazza fel a közbenjáró szerepére. Itt ez a motívum azzal árnyalódik, hogy ez az istenitől való félelem „kisugárzik” Mózes személyére is – végülis arcának ragyogása egyfajta teofánia...⁵⁹⁰ Meyers egyenesen odáig megy, hogy Isten benne való jelenlétének helyeként tekint erre a jelenségre. Mózes, aki ekképpen teljesértékű közvetítőként áll előttünk, akinek identitása mintegy összeforrt Istennel.⁵⁹¹ Mindkét esetben félelmükben hátrébb húzódnak, még közeledni sem akarnak, és Mózes ugyanúgy nyugtatja őket. Érdekes, hogy ez a fény félelmet váltott ki, pedig egyfajta áldást hordozott, míg Mózesnek a dühtől feltehetőleg vörös arca (32. fejezet) nem rémítette meg a népet, hanem némán tűrte a számonkérést és a retorziókat... Hamilton mutat rá erre az érdekes párhuzamra, aminek

⁵⁸⁷ Childs 1974, 616. o.

⁵⁸⁸ Hamilton 2012, 645–647. o.

⁵⁸⁹ „Azután lejött Mózes a Sínai-hegyről; a bizonyság két táblája Mózes kezében volt, amikor lejött a hegyről. Azt azonban nem tudta Mózes, hogy arcbőre sugárzóvá vált, amikor Istennel beszélt” (29. v.)

⁵⁹⁰ Childs 1974, 618. o.

⁵⁹¹ Továbbá az is szimbolikus, hogy hétszer „jut szóhoz” a 29–35. versekben. (Meyers 2005, 266. o.)

nyilvánvaló oka az, ami a szem elé tárul. Az egyik esetben a fókusz azon van, hogy *Mózes* mit lát, itt, a 34. fejezetben viszont azon van a hangsúly, hogy *Áron és a nép* mit lát. Az egyik esetben durva hitszegést, a másikban égi fényt...

A látvány következménye is eltérő, lehet azért, mert az az arc *emberi* volt, az élet kezelhető, ismerős szférájából, a *transzcendens* sugárzás pedig mindegy, hogy honnan jön: más, idegen és félelmetes. Gondoljunk bele: Isten nem akart a nép között lakozni, mert elpusztította volna őket, de Mózes arca által *most* mégis közöttük fénylett. És még ez a gyenge, emberi arcról visszaverődő égi fény is milyen rettenetet keltett – ezzel is jól szemlélteti a szerző, hogy mennyire nem tudták volna elviselni az emberek, ha tényleg JHWH jár közöttük. Ez az esemény visszautal a 19. fejezetre, ahol Isten azért ereszkedett le Mózeshez sűrű felhőben, hogy megrettenjen a nép, és hogy higgyenek neki mindenkor.

Egész pontosan háromszor említi a szöveg, hogy Mózes arcbőre sugárzó. (Az erre használt szót – *káran* – fordították korábban szarvként, például a Vulgátában.) Felmerül a kérdés, hogy miért csak most jelenik meg a ragyogás az Istennel való beszédet követően, vagy miért csak itt, a hármas egység végén említi meg azt a szöveg? A sátor is már a 33,7 verstől az isteni kijelentés helyszínéként funkcionál... Azt gondolom, hogy azért, mert ez a ragyogás, isteni visszfény teszi lehetővé a narratívában a nép számára, hogy átélje a *teljes* numinózus érzés megtapasztalását. A közvetlen teofánia (19. fejezet) túl „nyersnek” bizonyult a nép számára a szentíró szerint, itt viszont Mózes nemcsak közvetít, hanem jelenvalóvá is tesz.⁵⁹²

Ez az epizód is Mózes hivatalát „fényezi”, aki *par excellence* meghatalmazott mediátorként mostantól egyedi aurával bír, amely ugyanakkor az ő személyiségét elrejti, alárendeli közösségi és vallási autoritásának, amelyet egyébiránt sem a saját képességei miatt nyert el.⁵⁹³ A 30a, 33–35. versekből úgy tűnik, hogy Mózes arca addig maradt kendőzetlenül sugárzó, amíg Istennel volt, illetve amíg az ő üzenetét „sugározta” tovább a nép felé. A *maszveh* jelentése több kutatót is foglalkoztatott már.⁵⁹⁴ Ez a szó ezen a szakaszon kívül sehol máshol nem jelenik meg a HB-ban. Ezt a szót fordításaink „lepelként” vagy „fátyolként” interpretálják. Érdekeség, hogy ez az egyetlen hely a Szentírásban, ahol férfi visel leplet vagy fátylat (vö. Gen 24,65; 38,14.19; Én 4,1.3; 5,7; 6,7; Ézs 3,19.23; 47,2), mégpedig gyakran és huzamosabb ideig, ahogy azt látni

⁵⁹² Másik lehetséges okként Hamilton az előbb említett ritka és különös hangzású ige megismerése deríthet fényt. A „ragyogás” jelentésű ige (*ór*) szinte azonos azzal a szóval, amit a bőrre (*ór*) használ a Szentírás. Az ehelyett itt használt *káran* azonban valóban azt jelenti szó szerinti fordításban, hogy: szarvat növeszt. Több kommentátor (Moberly 1983, 109. o.; Sarna 1991, 221. o.) is a 32. fejezet aranyborjával hozza összefüggésbe ezt a szóválasztást, amely egységüket ezen a szinten is erősíti. Az aranyborjú maga pedig az ókori keleti gyakorlatra utal tovább, ahol tényleg szarvakkal ábrázoltak istenségeket (Ámon, Ápisz-bikák), amely kultusz visszaköszönhetett a bibliai szóhasználatban is.

⁵⁹³ Meyers 2005, 266. o.

⁵⁹⁴ Rendsburg 1999, 27. o.; Dozeman 2000, 39–43. o.

fogjuk.⁵⁹⁵ A szövegnél maradva ugyanis Childs rámutat, hogy a 29–33. versek elbeszélő múltban számolnak be az arcról, az emberek megnyilvánulásairól és a lepelről, a 34–35. versek pedig gyakorító jelentéssel bíró igetörzseket alkalmaznak, hogy a közbenjáró szerep folyamatosságát, gyakoriságát hangsúlyozzák. Az első esetben jellegzetes *elbeszélő stílusban* ír a szerző, ahol az eseményeket az ő nézőpontjából láthatjuk, melyet a történeten kívüli pozícióból ír le. A 34. versben azonban a szerző stílust vált, és egy gyakorlat folytatását írja le. Teszi ezt különösebb magyarázat vagy bevezető nélkül, és így meséli el, hogy mi történt, valahányszor Mózes bement az ÚR színe elé. Számára az a kiindulópont, hogy Mózeszel nemcsak a hegyen beszél Isten, hanem egy ideje már a kijelentés sátrában (33,11) is.⁵⁹⁶

Miután leírja, hogy mi történt, a szerző megalkot egy mintát, amit aztán megismétel. A minta szerint Mózes megparancsolja a népnek mindazt, amit az ÚR mondott neki, és csak ezután teszi fel a leplet. Az első versek tehát egy egyedi eseményhez kötik Mózes arcának sugárzását, és beszélnek el az első élményeket. Az utolsó két vers azonban nem ismeri ezt a tradíciót, hanem a „sátor-vizitációkhoz” köti ezt a szokatlan és félelmetes jelenséget. A lepel használata az, ami összeköti a történet két részét.⁵⁹⁷

Mózes arca többnyire fedett lehetett, mondjuk úgy, hogy a hétköznapokon. Hamilton játszik el a gondolattal, hogy a lepel nem arcának sugárzását, hanem épp annak *hiányát* leplezte addig, amíg újra „feltöltődhetett” az isteni glóriával.⁵⁹⁸ Ez a gondolat nem alaptalan, ha összevetjük Pál szavaival (2Kor 3,7.13). Valószínűbb azonban, hogy a transzcendenssel való szoros kapcsolatot fejezi ki a sugárzó arc is, még inkább az, hogy Isten előtt „leplezetlenül” áll Mózes. Továbbá azt is, hogy Istennel való kapcsolatra időt kell szentelni: Mózes arcán sem egy röpké pillanatot követően ragyog fel a mennyei fény, hanem több, mint egy hónap együttlét után. És nem is arról szól a történet, hogy a próféta „nagy arccal” állna a különleges adománnyal a nép elé – hiszen nem is tudja, hogy sugárzik. A szöveg mindenestre nem ad közelebbi támpontokat, így azt lehet csak kijelenteni, hogy amikor Istennel és amikor Istenről beszél (az ő üzenetéről), nincs szüksége fátyolra.

A lepel tehát csak akkor takarja arcát, amikor Mózes nem Isten szavait közvetíti.⁵⁹⁹ Ami mindenképp érdekes, hogy épp fordítva működik a rendszer, mint ahogy azt korabeli párhuzamok alapján várnánk. Felmerült ugyanis, hogy ez az elem kapcsolódhat az ókori Közel-Kelet gyakorlatához, amely ismerte az isteni ragyogást és a maszkot.

⁵⁹⁵ Hamilton 2011, 649. o.

⁵⁹⁶ Childs 1974, 617. o.

⁵⁹⁷ Childs 1974, 618. o.

⁵⁹⁸ Hamilton 2012, 648. o.

⁵⁹⁹ Childs 1974, 619. o.

Az is a szerző szempontjai között lehetett, hogy a fénylő arc látványa ne emelje túl magasra a közbenjáró személyét. Mózes nem lett isten, még ha beszélt is Istennel. Az egész történet azt hangsúlyozza, hogy az a fény csak Isten fényének, dicsőségének tükröződése lehetett az arcán. Jelenlegi helyén ez a szakasz az egész Sínai-tradíciónak ahhoz a teológiai irányvonalához illeszkedik, amely Istent és az ő kinyilatkoztatását állítja a középpontba. Ugyanakkor ez Mózes története is, aki közvetítőként áll halandó emberként és hídként mennyei és földi világ között, a locus pedig kettejük kapcsolatának erősségéről *beszél*.

A „beszél” (*dábar*) ige hétszer jelenik meg ebben a rövid szakaszban, ami jól mutatja a szentíró szándékát. Itt láthatóan mást akar hangsúlyozni, mint az Exodus tradíció főbb szövegtörzsében. A 19. fejezetben (és a megelőző 29–32. versekben is) egy végérvényes isteni törvényadás történik meg, a szakasz folytatásában azonban Mózes továbbra is Isten elé járul, hogy beszéljen vele, és hogy szavait a nép felé kommunikálja.

Végül az is szóra érdemes, hogy bár Mózes a Sínai-hegytől kezdve még legalább negyven évig a nép között volt, több említést *nem tesz* a lepelről senki az ÓT-ban, még maga Mózes sem. Lehetséges, hogy a lepel (*maszveh*) helyét átvette az a lepel/kárpit (*mászák/póreket*), amely a szentek szentjét választotta el a sátor szentélyétől?⁶⁰⁰ Ez a kérdés átvezet bennünket a következő fejezetekhez (35–40. fejezetek), amelyek egy meglehetősen idilli képet tükröznek, ahol a nép lelkesen vesz részt a szent sátor elkészítésében, és tisztelettel és alázattal viseltetik JHWH és Mózes iránt is. Disszertációm folytatásában csak ezeket a releváns igehelyeket nézzük meg közelebbről.

7.3. Gyakorlatias teológia: a tabernákulum (35–40. fejezetek)

Meyers áttekintésében az Exodus utolsó nagyobb egysége leíró jellegű szövegekkel kezdődik (35,1–38,20), amelyet egy, a tanulságokat is magába foglaló levezető szakasz (38,21–40,38) zár. A deskriptív szakasz logikai sorrendjét a kivitelezés gyakorlati szempontjai határozzák meg, például először magának a tabernákulumnak az építését írja le, és csak utána a rituális kiegészítők készítését. A 25–31. szakaszban viszont inkább a szentség mértéke mérvadó. Karasszon ugyanezt a papi törvénytest (Ex 5,25–Lev 27) nagy egységének egy kisebb részéként tekint, amely a 25. fejezettől a 40-ig tart. A lezárást ő a 40,34–36 versekre teszi, amikor is Isten dicsősége betölti a sátrat, és vezeti majd Izraelt. A 25–31. fejezetek utasításainak ismétlését Karasszon – még ha végrehajtásként, jól strukturált és megfogalmazott módon is jelenik meg a

⁶⁰⁰ Dozeman 2000, 39–43. o.

35–40. szakaszban – meglehetősen zavarónak találja.⁶⁰¹ Más épp ellenkezőleg: Gammie az ismétlésben, a liturgiai rendelkezésekben és nyelvi párhuzamokban a tabernákulum fontosságának hangsúlyozását látja.⁶⁰² Childs pedig a kapcsolódásokat keresve a redakció egységességét hangsúlyozza. A szöveg kohézióját erősíti, hogy már a 25–31. fejezetek is tartalmaztak olyan régebbi tradíciót, mely a Sínai-hagyomány központi jelentőségű elemévé tette a tabernákulum instrukcióinak átadását. Ezt a kultikus vonatkozású hangsúlyt a 35–40. fejezetek csak kiterjesztették, illetve transzformálták.⁶⁰³

Az Exodus könyvében sehol máshol nem láthatunk ilyen mértékű ismétlést, mint ezekben a szakaszokban. Nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is figyelemreméltó az egyezés: szinte szó szerinti. Legfontosabb szó a „*készítettek*” (*ászáh*), ami 323 alkalommal fordul elő ebben a könyvben és 236-szor a 25–40. fejezetekben.⁶⁰⁴ Mindezzel együtt a tartalom és a sorrend mégis jelentős variánsokat tartalmaz, különösen az LXX-ben. Julio Popper mellett érvelt, hogy ezen fejezetek szerzője másvalaki, mint a 25–31. fejezeteké,⁶⁰⁵ mely hipotézist Wellhausen és Kuenen is elfogadott.⁶⁰⁶

Ebben a részletekbe menő ismétlésben Hamilton három célt ismer fel. Először is demonstrálja, hogy Mózes milyen hűséges és precíz hírnök. Ann M. Vater figyelte meg, hogy amikor JHWH szavait kell Mózesnek tolmácsolnia a fáraó vagy a nép felé, amelyeket csak neki mondott, harmincyolc esetből huszonnyolc alkalommal olyasmit olvashatunk, hogy „*és Mózes elmondta neki(k)*” vagy pedig egyáltalán semmit.⁶⁰⁷ Ez az ábrázolási módszer nemcsak megnyugtat bennünket Mózes szavahihetősége felől, de egyúttal Isten szavait, személyét is előtérbe helyezi.

Másodszor ez az ismétlés lehetővé teszi, hogy összevessük, hogy mivel foglalatostkodott az *L szerint* Izrael, amikor Áronra lett bízva (32. fejezet), és mivel, amikor a *P szerint* Mózes felügyelete, és a mesterek irányítása alatt állt. Különös véletlen lenne, ha mindkét szakasz csak esetlegesen kezdődne egy gyülekezés leírásával, hiszen még az erre használt szó is azonos: *káhal* (más-más igetörzsben).⁶⁰⁸ Antitetikus parallelizmussal élve akkor Áron ellen gyűlt össze

⁶⁰¹ Karasszon 2021, 157–158. o.

⁶⁰² Gammie 2005, 15. o.

⁶⁰³ Szakaszunk egy korábbi redakció logikusabbá tételén túl stilisztikai változtatások nyomait is mutatják, de mivel ezek nem érintenek teológiai kérdéseket, nem szükséges számunkra mélyebben foglalkoznunk a kérdéssel.

⁶⁰⁴ Leder 2001, 260. o.

⁶⁰⁵ Popper 1862, 18ff

⁶⁰⁶ Childs 1974, 530. o.

⁶⁰⁷ Vater 1980, 373. o.

⁶⁰⁸ Childs 1974, 543. o.

a nép, most pedig Mózes gyűjti össze Izrael fiainak egész közösségét, és szól hozzájuk.⁶⁰⁹ Előbbinél harag dúl a nép szívében, Mózes jelenlétében azonban nyugalom. A 32. fejezetben a nép ad instrukciókat – itt JHWH, a nép pedig hallgat és meghallgat. Munkálkodásuk akkor Istent szégyenítette meg, most viszont az ő dicsőségére van. A 15–32. fejezetekben szinte mindent rosszul csináltak, ebben a szakaszban viszont mindent jól – a 39. fejezet például tízszer is elismétli a formulát: „*ahogyan megparancsolta (Mózesnek) az ÚR*” (1.5.7.21.26.29.31–32.42.43), a 40. fejezetben pedig Mózes mutat azonos módon megfogalmazott nagyfokú engedelmséget. De nemcsak Istenre figyel Mózes, hanem észreveszi a nép igyekezetét is: míg a 32. fejezetben azokat áldotta meg, akik nem kíméltek sem fivért, sem fiat, most a népet áldja meg (39,43). Mindkét esetben lát Mózes valamit, mielőtt így cselekedne: előbbinél istenkáromló bálványünnepet, itt pedig megtekinti a szent hajlékot és felszereléseit, melyet pontosan úgy készítettek el, ahogy megparancsolta Mózesnek az ÚR.

További kontraszt áll fenn azzal, amit az Exodus elején építettek, és amit itt a végén. Akkor a fáraónak raktárvárosokat (*miskánót*) építettek (1,11), most isteni hajlékot (*miskán*), mely utóbbi folyamat részletezése nemcsak a szent sátor fontosságát emeli ki, de a nép szorgos, kitartó és áldozatkész munkálkodását Isten rájuk bízott ügyében. Harmadszor, ahogy már említettük, az ismétlés mint módszer áthatja az egész könyvet.⁶¹⁰ Ezzel nemcsak „elhagyjuk” a *kronosz* territóriumát, hanem láthatjuk Isten ígéreteinek, terveinek feltartóztathatatlan megvalósulását, hiába ellenkezik a fáraó vagy menekül bálványimádásba a nép.

Nemcsak gondosan felépített kontrasztszövegeket látunk, hanem maga a narratíva is következtetlenségeket mutat. Például egyes szövegek egy fejletlenebb szinten álló Izraelt tárnak élénk, mások későbbi, fogság utáni papi teológia nyomait is őrzik itt.⁶¹¹ A 25. és azt követő fejezetekben összeolvadt egy ősi sátor-tradíció és egy teljesen eltérő tabernákulum-tradíció. Ennek eredményeként ez utóbbi tradíció egy sivatagi sátor-szentély és egy (részben Salamon-) korabeli templom elemeinek kombinációja, amelyet korábban Wellhausen is észrevett.⁶¹² Ellentmondás feszül a tekintetben is, hogy ez a sátor mennyei látomás alapján készült, vagy a Sínai-hegyi instrukciók alapján, melyeket Mózes kapott (25–31. fejezetek). Ez a súrlódás is bizonyítja a sivatagi sátor tradíció és a tabernákulum szövegek ősi eredetét, melyeket a papi

⁶⁰⁹ Úgy is fogalmazhatunk, hogy az egymást követő mondatokban megfigyelhető *paralellismus membrorum* nagyobb szövegegységekben is megjelenik, hogy a gondolat-párhuzam kifejezései közötti kapcsolat segíthessen az egyes szavak, szövegegységek jelentésárnyalatainak megértésében.

⁶¹⁰ Mózeset Isten kétszer küldi Egyiptomba (3,1–4,17 és 6,2–8), kétszer köt szövetséget és kétszer vési kőbe annak rendelkezéseit (19–24 és 34. fejezetek).

⁶¹¹ Ld.: Driver: *Exodus* 1918, 426ff.; Hyatt: *Exodus* 1971, 260. o.

⁶¹² Wellhausen 1899, 136ff.

redaktor nem tudott egykönnyen egymáshoz közelíteni. Frank Moore Cross⁶¹³ a tabernákulum történetiségének valódiságát azzal igazolta – sikeresen –, hogy a sátorról szóló hagyományanyagokat összevetette az ókori közel-keleti gyakorlatokkal. Umberto Cassuto⁶¹⁴ is felismert egy ilyen közös archaikus alapokon nyugvó szentély-tradíciót a papi hagyományt megelőző rétegekben. Karasszon viszont azok táborát erősíti, akik Salamon templomának előképeként tekintenek a sátorra, bár ő is megalapozottnak tartja azt a feltételezést, hogy valóban létezhetett egy hordozható szentély.⁶¹⁵

Gerhard Von Rad⁶¹⁶ Mózes szerepét vizsgálva különböztette meg azt az ősi sátor-tradíciót, amely szerint JHWH ott találkozott Mózással, és a másik szintén ősi hagyományt, mely a sátorral kapcsolatban annak isteni lakhely jellegét hangsúlyozta.⁶¹⁷ Meyers is azon a véleményen van, hogy (hordozható vagy sem) az antik szentélyek az adott istenség királyi és fényűző lakhelyeiként szolgáltak, voltaképp azt tudatták a környező népekkel, hogy kivel is áll a nép politikai szövetségben. Mindeközben a szóválasztás is segít fenntartani az egyensúlyt Isten transzcendenciája és immanenciája között, tudniillik a dinamikus *skn* azt érzékelteti (25,8; 29,45–46), hogy ugyan Isten közöttük lakik, de nem egy fix helyhez kötötten, nem benne a sátorban.⁶¹⁸

Az ellentmondások mellett joggal eltűnődhetünk azon is, hogy hogyan hurcolt a nép egy ilyen méretű sátorépítményt az összes felszerelésével. Nyilvánvaló, hogy egy közel futballpálya nagyságú területen elhelyezkedő, sok elemből összetett sátrat nem lehet este felállítani, majd reggel szétbontani. Karasszon egyértelműnek tartja, hogy a templomról van itt szó, és az ismétlés is értelmet nyerhet, ha elfogadjuk, hogy az egyik sátor a salamoni templomnak felel meg, a másik leírás pedig a fogságból hazatérők által építettnek. Nem feladatunk évszázados vitákban állást foglalni, mindazonáltal Karasszon azon felvetése érdekes számunkra is, hogy ebben a kontextusban, a két „templom” közé beékelve az aranyborjú története is egy újabb jelentéstartalmat nyerhet, mégpedig a babiloni fogság szimbóluma lehet historizált formában. Ebben a megközelítésben a papi szövegek középpontjában a templom, illetve helyreállításának programja áll, amely ráadásul a deuteronomiumi teológián alapul, mert a bűn és a bűnösök

⁶¹³ Kétfajta hagyományt különböztetett meg a tabernákulum tradícióban, melyek közül az egyik egy hordozható sátor-szentélyről tud, míg a másik egy szíriai-palesztin templom-tradíció. Feltehetőleg a mennyei mintára készült szentély motívuma a korábbi tabernákulum tradícióhoz kapcsolódott, amelyet az ókori közel-keleti párhuzamok is alátámasztanak, melyek szintén egy „mennyei prototípus” szerint készültek. (Cross 1947, 45 ff.)

⁶¹⁴ Cassuto 1967, pp. 322ff.

⁶¹⁵ Karasszon 2021, 158. o., ld. még: Karasszon 2021, 67. o.; Cassuto 1967, 319. o.; Douglas 1999, 59.; Adelman 2021, 29–30. o.

⁶¹⁶ Von Rad 1966, 103kk

⁶¹⁷ Childs 1974. 532. o.

⁶¹⁸ vö.: Meyers 2005, 222. o.

bűnhődésének kontextusában értelmezi a történelmi eseményeket.⁶¹⁹ Gammie ehhez hozzáteszi, hogy a tabernákulum a Sínai-hegyi teofánia és a kőtáblák átnyújtásának (is) emléket állít.⁶²⁰

A szakirodalom⁶²¹ tehát az elbeszélés céljaként a templom (sátor), azon belül is a szentély elkészültét tekinti, ahol a legfontosabb esemény az, hogy Isten dicsősége betölti a szentélyt (40,34). Azonban most fontosabb számunkra, hogy a szöveg felépítésében rejlő numinózus üzenetet vizsgáljuk meg. Azt találjuk, hogy ha a 34. fejezettel ért volna véget a könyv, egy szép „happy endinggel” záródna a történet: megbocsátással és helyreállított szövetséggel. Ez is fontos, de a szentíró arra invitál bennünket, hogy lássuk: mi történik ezután, hova akar minket eljuttatni Isten kegyelme, egy teljesebb numinózus érzés tapasztalatát követően.⁶²²

Azt tudom elképzelni, hogy az ismételt Isten-ember interakciók során a narratívában a numen „később” kevésbé grandiózus és elrettentő módon nyilvánul meg. Mózes sugárzó arca ugyan félelmetes, de mégsem annyira, mint a Sínai-hegyi teofánia, még a nép is oda tudott menni hozzá (34,30–32). A felhő/füst és a tűz motívuma is visszatér majd, de már megszelídülve, az „ismerős” oltalmazó formában, a tűz- és füstoszlopban (bár némileg módosult módon). Mintha Isten alkalmazkodna Izrael fiainak gyengeségeihez, és finomítana „módszerein”. Nagyon találónak érzem, amikor Rachel Adelman játékosnak érzékeli Isten attitűdjét, aki mintegy bújócskázik népével, mely rejtőzködést a *miskán* architektúrája is reprezentálja.⁶²³

A sátorhoz, mint a numinózust jelenvalóvá tevő tárgyhoz kapcsolódó *tremendum* élmény tehát kezelhető mértékű a nép számára, míg a *mysterium* eleme továbbra is megmarad tapasztalatukban, sőt, talán jobban is tud érvényesülni, keretes szerkezetbe foglalva ezzel numinózus síkon is a történetet. *Egyfajta egyensúlyi helyzet áll be a három tényező viszonyában*, ahol a kegyelem és az együttlét szövetséggel megpecsételt valósága is végre vonzalmat ébreszthet. Véleményem szerint ekkor, és nem az első szövetségkötés során jön létre a közösségben a *sensus numinis*, az isteni jelenlét intuitív felismerése. Ez visszafogottabb megnyilvánulásokban jelenik meg: különös(?) módon most senki sem önti hangos szavakba, mint korábban Mirjam vagy Mózes (15,1–21). A történet egy nyugvóponthoz érkezik. Minden elcsendesedik. A nép sem rémül meg majd, amikor Isten dicsősége betölti a sátrat – numinózus hallgatás uralja a jelenetet...

⁶¹⁹ Karasszon 2021, 158. o.

⁶²⁰ Gammie 2005, 18. o.

⁶²¹ Levenson 1985, 75–80. o.; Porter 1985, 1013. o.

⁶²² Hamilton 2012, 673. o.

⁶²³ Adelman 2021, 27. o.

Az elbeszélte folyamat célja Isten dicsőséges *kegyelme* közöttük-lakozásának megtapasztalása, melyet a 40. fejezet ír majd le, amelynek az *emberek keze munkájával* készült szentély ad teret. A narratíva arra mutat rá, hogy ehhez a megtapasztaláshoz nemcsak etikai vagy rituális parancsok megtartása szükséges, hanem anyagiakkal és idővel jókedvűen adakozó attitűd is. Az utolsó hét fejezetben a szöveg felépítése egy szép khiazmust is formál:

A) teofánia (24,15–18)		A') teofánia (40,34–38)
B) utasítások a sátor elkészítéséhez (25,1–31,11)		B') az utasítások végrehajtása (35,4–40,33)
C) szombatnapi utasítások (31:12–18)		C') szombatnapi rendelkezések (35,1–3)
D) hitszegés, megbocsátás, szövetség megújítása (32–34)		

7.3.1. Szent idő és adakozás (35–36. fejezet)

A szakasz első verseiben Mózes az egész közösséget szólítja meg: „*Azután ezt mondta Mózes Izrael fiai egész közösségének: Ezt parancsolta az ÚR: Gyűjtsetek felajánlást magatok között az ÚRnak! Mindenki, akit arra indít a szíve, hozzon adományokat az ÚRnak: (35,4–5) Most igazán Isten volt az első, az emberek minden mást félretettek: „Eljöttek mindazok a hozzáértő emberek, akik a szentély különféle eszközein dolgoztak, mindenki otthagyva a maga munkáját, amelyen éppen dolgozott (36,4). A szakrális tárgyak fontosságát és az együttes munkálkodás jelentőségét egyaránt mutatja az is, hogy azok az alkalmak meglehetősen ritkák, amikor JHWH Mózes az egész nép összehívására utasítja. Itt azonban pont ezt beszéli el a narratíva az első versben: Mózes hívására összegyűlt az egész nép és meghallgatták őt. Kivételes az is, hogy a nép nemcsak hallgat, hanem meg is hallja az ÚR szavait: a 20–21. versekben sátraikba térnek azért, hogy teljesítsék Mózes kérését, és adományokat hozzanak.*

Ezeknek a verseknek nincs korábbi párhuzama, és abban is egyediek, hogy nemcsak a férfiak, de a nők is viszik adományaikat: (35,22.29) A kifejezés: *al-hannasím* (29. v.), azaz *együtt* a férfiakkal, ami azért különleges, mert legutoljára Mirjam volt történetünkben az utolsó aktív női szereplő (15,21). Általában csak beszélnek róluk, de maguk nem jutnak szóhoz vagy szerephez. Itt azonban még azt is megtudjuk, hogy milyen módon szorgoskodtak a sátorfelszerelés készítésében: „*Mindazok az asszonyok, akik értettek hozzá, saját kezükkel megfonták és megfonva hozták el a kék és piros bíbort, a karmazsin fonalat és lenfonalat.*

Mindazok az asszonyok pedig, akiket a szívük arra indított, és értettek hozzá, megfonták a kecskeszőrt” (35,25–26).⁶²⁴

A nép adakozásra biztatása azt is mutatja, hogy Isten nem csak az időnkre tart igényt, de a birtokolt értékeink fölött is Úr. És szó szerint értékekre kell itt gondolni: „*aranyból készült ajándéokra, ezüstre, rézre, de kék és piros bíbor, karmazsin fonal és lenfonal, kecskeszőr, vörösre festett kosbőr és delfinbőr, továbbá akáciafa is az ajándékok között szerepelt. (35,23–24) „A vezető emberek pedig ónixköveket és berakásra alkalmas köveket hoztak az éfódhoz és hósenhez, valamint balzsamot és olajat a lámpához, a felkenéshez való olajhoz és jó illatú füstölőszerhez*” (35,27–28). A narratíva szerint a lelkük által ösztönzött, szív szerinti adakozás olyan sok embert indított erre, hogy már le is kellett állítani azt. Valószínűleg nem fordul elő gyakran, hogy gyülekezetvezetőknek az adományok sokasága okozna fejtörést, de a részletes lista a felajánlások tárgyáról (35,22–24) és a felajánlók rangjáról (35,25) mutatja, hogy az valamilyen hivatalos feljegyzésen alapulhat.⁶²⁵ Meyers ebben a bőkezű és lelkes adakozásban a nép odaadását látja.⁶²⁶ Lehet, hogy pont az a szabadság tette bőkezűvé a népet, hogy nem volt kötelező az adakozás (36,3–7). Az is igaz, hogy mindazt, amit adtak, az egyiptomiaktól kapták (11,2–3; 12,35–36).⁶²⁷

A szent hely elkészítésének részletes leírása elé azonban bekerül a szent idő megünneplésének helyes módja (35,1–3). Ugyanis Mózes azzal kezdi, amivel a 31. fejezetben félbemaradt a rendelkezések sorolása: történetesen a szombat helyes megünneplését foglalja össze.⁶²⁸ Fontos itt kiemelnünk, hogy a szombat nemcsak a teremtés koronája, hanem ez a szövetség igazi jelképe is (31,13).⁶²⁹ Természetesen csak akkor, ha ténylegesen meg is tartják.

⁶²⁴ A 38. fejezetben pedig még arra nézve is találunk utalást, hogy nők szolgáltak a sátor bejáratánál: „Elkészítette a rézmedencét meg rézből egy állványt is hozzá azoknak az asszonyoknak a fémtükreiből, akik a kijelentés sátrának bejáratánál szolgáltak.” (38,8) Azt a feltételezést, hogy nők legitim módon szolgálhattak a sátor körül nem sok helyen igazolja a HB, mely feltételezést ezzel együtt helytállóan gondolok a szöveg alapján. Ez az egyetlen hely a Szentírásban, ahol a *marót* „tüköröket” jelent, máshol „látomásként” fordítják (Gen 46,2). E kettő koncepcióban nem áll nagyon messze egymástól, amit az akkád nyelvtanilag is alátámaszt: *namaru* azt jelenti: tükör, *amaru* pedig azt, hogy lát. (Hamilton 2012, 670. o.). Childs sem megy el szó nélkül a kérdés mellett, és megjegyzi, hogy az itt használt ige (*cábá*) megegyezik azzal a szóval, amit a léviták szolgálatára használ a szöveg, és hozzáteszi (Driver felvetése alapján), hogy a szöveg egy már meglévő gyakorlatot tükröz, ami valószínűbb, hogy egy régebbi irodalmi forma. (Childs 1974, 636. o.)

⁶²⁵ Childs 1974, 635. o.

⁶²⁶ Meyers 2005, 276. o.

⁶²⁷ Azt hiszem, hogy amikor azon kesergünk, hogy keresztény közösségek „megkeresztelnek” bizonyos ünnepeket, szokásokat, tárgyakat, eszünkbe juthatna, hogy JHWH-t sem zavarta, hogy szent hajléka és annak berendezése olyan aranyból vagy karmazsinból készült, ami „made in Egypt” feliratot viselt.

⁶²⁸ Childs 1974, 543. o.

⁶²⁹ A szombat rendelkezése 34,21 az első hely a HB-n, ahol a szó főnévként jelenik meg. A Sínainál papi paradigma kapcsolódik hozzá, a világ teremtésének rituális megemlékezéséért (20,8) A szintén papi tabernákulum szövegekben (31,12–17) is ez szerepel indoklasként. A Deut-ban Isten szabadítására emlékeztet, mintegy biztatásként a fogságban élő izraelitáknak. Minden szombatnap azt jelentette számukra, hogy ahogyan JHWH

Érdekes, hogy a szombat kapcsán itt a szövetségkötési elemet (31,13) nem ismétli meg a redaktor.⁶³⁰ Lehetséges, hogy ez arra utal, hogy ez a jel inkább azt mutatja, hogy Izrael tisztában van szentségének, különleges státuszának eredetével.⁶³¹ Mindazonáltal a tabernákulum „csak” a szövetségkötéshez kapcsolódó isteni ígéret beteljesedésének megjelenítése. Ugyanakkor ketten együtt ugyanannak az éremnek a két oldala, mivel mindketten Izrael szentségének bizonyosságát fejezik ki (29,43–46; 31,13). Akik ezeket szentnek tartják, Istennek az egész teremtés feletti uralmáról tanúskodnak (31,17).⁶³² Kettejük azonos rangját mutatja a papi Szentségtörvény is: „*Tartsátok meg szombatjaimat, tiszteljétek szentélyemet! Én vagyok az ÚR!*” (19,30).

A szombat említése a tabernákulum építése előtt azt is mutatja, hogy a szombat voltaképpen egy szentély – az idő síkján. Az elválasztás ugyanis nemcsak térben valósult meg, hanem az időben is. A szombat tilalmai különösen aktuálisak lehetnek, amikor a népet Isten „dolgoztatni” készül. Egyiptomban a fáraó mindennapi munkát várt el. Ezzel szemben JHWH olyan úr, aki még amikor ilyen nagy munkát is ad, biztosítja, sőt meg is parancsolja a pihenést. A papi redaktor egyenesen hozzá is kapcsolja a szombat nyugalmához (31,17), hogy ezen a napon Isten felfrissült (*náfas*). Azaz a vele töltött idő nélkül nincs igazi épülés.⁶³³ Hasonlóan, a szombat megszentelése fontosabb az adományoknál is. A szombat szigorúan *kötelező*, az adakozás *önkéntes*. Noha csak két mondatban summázza ezt az emlékeztetőt a szombat megtartásáról, nyitó pozíciója révén mégis hangsúlyossá válik, és kifejezheti az Istennel töltött idő jelentőségét annak helyszínéhez képest. Vándorló, majd fogságba hurcolt népként ez a prioritizálás a rituáléban érthető is, illetve az is, hogy miért egy mobilis sátor lesz JHWH lakhelye, és nem egy kőtemplom.

7.3.2. Izrael megáldása (39. fejezet)

Az áldást szorgos munkálkodás előzi meg, és olyan előjelek, mint amelyeket az éfód készítéséről beszámoló 6–7. versekben olvashatunk: „*Azután megmunkálták az aranyfoglatba*

kihozta népét Egyiptomból, és bevezette a nekik adott földre, úgy fogja ezt megtenni a babiloni fogságba jutott néppel. (Meyers 2005, 132. o.)

⁶³⁰ Childs 1974, 634. o.

⁶³¹ Gammie ismerteti az ezzel ellentétes igazságszöveget is, amikor a szentíró a nép hatáskörébe helyezi a szombat megszentelését, mintha az rajtuk (is) múlna (Ex 20,8). A Szentségtörvény pedig egyenesen a szülők iránti tisztelettel hozza egy síkra (19,3), amik egy tradicionálisabb terminológia maradványai lehetnek. (Gammie 1989, 21. o.)

⁶³² Childs 1974, 541. o.

⁶³³ „*Hogy ha az ÚR nem építi a házat*” (Zsolt 127,1)

való ónixköveket, és rávésték Izráel fiainak a nevét, ahogyan a pecsétgyűrűt vésték. Azután rátették azokat az éfód vállrészeire. Izráel fiaira emlékeztető kövek ezek, ahogyan megparancsolta Mózesnek az ÚR.” Hasonlóan, a 14. versben is a hősén megmunkálása során a négy sor kőből készített borítás köveire (rubin, topáz, smaragd, karbunkulus, zafir, jáspis, opál, agát, ametiszt, krizolit, ónix és nefrit) Izrael fiainak a neveit vésték fel, mind a tizenkét kőre egy-egy törzs neve került, pecsétgyűrű módjára vésvé.

A narrátor ebben a két fejezetben szinte megállás nélkül ismételteti, hogy a nép és Mózes mindent úgy tett, ahogy az ÚR megparancsolta. Ezzel a formulával a redaktor a papi szempontoknak megfelelően adaptálja az archaikus szövegeket a Pentateukhosz konglomerátumába.⁶³⁴ Sok korábbi esethez hasonlóan itt is van ebben rendszer. Hétszer fordul elő a papi ruházat elkészítésének leírásában (39,1.5.7.21.26.29. és 31.), és háromszor a 39. fejezet összefoglaló szakaszában (39,32.42–43), amikor Mózes megszemléli az elkészült munkát. Akkor is hétszer használja a redaktor, amikor a 40. fejezetben Mózes felállítja a hajlékot (40,19.21.23.25.27.29.32). Később, Áron és fiainak felszentelését leíró, logikailag idekapcsolódó szakaszban is hétszer ismétlődik ez a frázis (Lev 8,4.9.13.17.21.29.36). Isten akaratának való tökéletes megfelelés ebben a mintázatban is megjelenik, ugyanakkor éles kontrasztot képez a 25–31. fejezetekkel, ahol csak kétszer jelenik meg az engedelmesség hasonló formulája (Ex 7,10.20.). (A 36. fejezetben csak célhatározói mellékmondatban tűnik fel, inkább csak a jövőre nézve.)

Ez a szorgoskodás egy nagyobb mintázat egy eleme, amely azt mutatja be, hogy hogyan *kell* reagálni Isten megszólítására. Ennek a mintázatnak elválaszthatatlan részét képezi az aranyborjú ősi története, amelyet a papi redaktor kettős céllal helyezhetett el a tabernákulum szövegek közé ékelve. Egyrészt egy nagyszerű antitetikus parallelizmus mutatja be azt, hogy a hamis istentisztelet mennyire alapvetően fenyegeti Izrael létét, másrészt Izrael válaszát is Isten megbocsátására (33. fejezet), vagyis az Isten által parancsolt rituális kellékek, illetve szertartás betű szerinti megvalósítását. Nem is marad el a megújuló reménységet megszilárdító mozzanat: Isten jelenléte betölti a tabernákulumot Izrael minden korábbi bűne ellenére.⁶³⁵

Ezen antitetikus parallelizmus ellenére az aranyborjú botrányáról itt egy szó, egy utalás sem esik. Ha az Exodus könyvét a 32–34. fejezetek kihagyásával olvasnánk végig, észre sem vennénk hiányukat. A könyv kanonikus formájában viszont ez egy örömteli, *fascinans* üzenet: a bűn bocsánata olyan mértékű visszarendeződést tesz lehetővé JHWH és ember kapcsolatában,

⁶³⁴ Meyers 2005, 275. o.

⁶³⁵ Ezt az ősi anyagot a 34,29 és 32. vers segítségével kapcsolja össze a 35. fejezettel, a Mózesnek adott parancsolatok által. (Childs 1976, 535. o.)

mintha „mi-se” történt volna... Bármilyen is volt korábban, ha az ÚR munkáját végezzük az ő instrukciói szerint az ő dicsőségére, velük marad Isten (39,32–43). Mivel ennek során „*mindent úgy csináltak, ahogy Mózesnek megparancsolta az ÚR*”, nem is marad el az áldás. Ez az egyetlen alkalom az Exodus történetében, amikor Mózes bárkit is megáld,⁶³⁶ és valószínűleg egy tradicionális elem⁶³⁷. A 32. fejezetben végül is csak kihirdeti a lévitáknak, hogy áldás száll rájuk, amit úgy is lehet érteni, hogy az egyenesen Istentől érkezett. Továbbá az is aligha valószínű, hogy Mózes valaha is imádkozott volna áldásért a fáraó számára (12,32).⁶³⁸ A nép megáldása után a sátor megáldása következik. A 33–43. versekben az összefoglaló úgy sorolja az elkészült elemeket, hogy a legszentebbtől halad a szent irányába: a hajléktól az udvarig (39. v.), majd a függönyökig (40. v.) végül a papi ruhákkal zár (41. v.). Ennek során csak alkalmi kiegészítésekkel él a szerző, a hangsúly sokkal inkább az összegzésen (38,24kk) és számbavételén (35,20–29) van, ami régi papi leltárokról tanúskodhat.⁶³⁹ A koronát a műre Isten megszentelő jelenléte teszi fel.

7.3.3. A sátor felszentelése (40. fejezet)

Az exodus csúcspontjához érkeztünk el, ami akkor következik be – a papi redaktor számára – amikor az „új úr”, a fáraó helyett JHWH szolgálatába áll az egész nép mint kultikus közösség, amelynek a tabernákulum jelenti a középpontját (Ex 19–40), ahol a felszentelt papság tevékenysége révén valósul meg a bűn kérdésének rendezése. Nemcsak kivonulás, hanem zarándoklat, ahol a szolgálat többé nem fájdalmas robot, hanem életadó munkálkodás JHWH uralma alatt.⁶⁴⁰

A sátor felszentelése szent időpontban történt: „*Azután így beszélt Mózeshez az ÚR: Az első hónap első napján állítsd fel a hajlékot, a kijelentés sátrát!*” (40,1–2) A 17. verssel együtt az mondja el, hogy a kivonulás kezdetétől számított második év első hónapjának az első napján állították fel a szent sátrat, azaz egy tavaszi nap. Van egy másik nap is a HB-ban, amikor az év első napján valami kiemelkedő fontosságú esemény történt. Noé történetében ekkorra száradt fel a víz a földről (Gen 8,13), így ez egyaránt a megmenekülés napja a bűn okozta özönvíz és az „egyiptomi bűnök tengeréből” (amibe egyébiránt maga a fáraó és serege beleveszett – Ex 14). Ezt követően Noé és Izrael is épített valamit az ÚR tiszteletére: előbbi egy oltárt (Gen 6,20), utóbbi a szentélyt.

Ebben a szakaszban helyezte el a redaktor pontosan *hét*szor a formulát: „*ahogyan*

⁶³⁶ Hamilton 2012, 675. o.

⁶³⁷ Childs 1974, 637. o.

⁶³⁸ Hamilton 2012, 675. o.

⁶³⁹ Childs 1974, 634. o.

⁶⁴⁰ Carr 2010, 219. o.

megparancsolta Mózesnek az ÚR” (40,19.21.23.25.27.29.32), amely az isteni rendelkezések maradéktalan betartását hivatott itt jelezni, ahogy a 39. fejezetben is.⁶⁴¹ További és jelentőségteljes párhuzam figyelhető meg (a P forrás anyagaiban), de ezúttal Mózes (Ex 39,42–40,33) és Isten (Gen 1,1–2,3) munkájában, ahol négy vers is szinte szó szerinti azonosságot mutat. Egy lényeges különbségre hívja fel Carr a figyelmet. Míg a próféta munkája véget ér a rituálé kellékeinek elkészültével (ezt jelzi a „tárgyrag”), addig JHWH ugyan elkészült a világ teremtésével, de munkája még nem szükségszerűen ért a végére (amit a „tárgyrag” hiánya jelez).⁶⁴²

Az elbeszélés csúcspontja az a pillanat, amikor az isteni jelenlétet megjelenítő felhő a Sínai-hegy teteje után a sátor fölött jelenik meg, és Isten dicsősége (*kábód*) tölti be azt.⁶⁴³ Isten dicsősége korábban a hegyre ereszkedett le, most a tabernákulumot tölti meg, hasonlóan Isten is „leköltözött” korábbi lakhelyéről, a Sínai-hegyről a sátorba, és végigkíséri népét a sivatagi vándorláson. Benjamin D. Sommer Otto alapján úgy véli, hogy a tűz, amely a szent sátor felszentelésekor megjelenik, nemcsak az isteni jelenlét jele, hanem utal JHWH kiszámíthatatlanságára is. Továbbá alkalmas egy teljesebb numinózus élmény kiváltására is.⁶⁴⁴

A nép táborozása a hegy lábánál meglehetősen hosszúra nyúlt, 8–9 hónapja lehetnek ott, és lassan indulniuk kell. A hegy nem mehet velük, de a sátor úgy készül, hogy minden eleme hordozható legyen. A bizonyág ládája is, melynek két kerubja között jelenik meg Isten (25,22) és beszél Mózeshez. Nem meglepő ez a zárójelenet: a Papi irat az ókori keleti gyakorlathoz hasonló célkitűzéssel írja meg a világ (Gen 1) és a nép születésének történetét (Ex 24), amely ennek a teremtő istenségnek épített templom(sátor) képével zárul (Lev 9).⁶⁴⁵

Itt azonban beszédről szó sincs, Mózes még a sátorba sem tud belépni (35. v.), pedig korábban felment a hegyre, és bement a felhőbe (24,18).⁶⁴⁶ Mózes korábban folyamatos közvetítői-prófétai szerepe, amely a 33. fejezetben a kijelentés sátrához kapcsolódott – törlésre került, ebben a szakaszban alakja csupán a tabernákulum megépítésében játszik „postás” szerepet. Azáltal válik teljesen nyilvánvalóvá ez a változás, hogy miután a tabernákulumot Isten dicsősége betölti, Mózes többé nem képes belépni a kijelentés sátrába (40,35). Ami ugye már

⁶⁴¹ Ezek a teremtéstörténeti utalások a kanonikus történet markáns papi redakcióját jelzik (Meyers 2005, 282. o.)

⁶⁴² Ezek a P szövegeken belüli párhuzamok az L forrással egyesítve egy olyan L történetet tárnak elénk, ahol a Gen könyvében Isten térbeli, időbeli és közösségi határok létrehozásán munkálkodott (Gen 3,22–24; 6,1–4; 11,1–9), itt viszont amikor a P-ben Isten dicsősége leszáll a sátorra, hogy Izrael között lakozzon átlépi ezt a határt, amit a J eredettörténetei tárnak elénk. Ezzel beteljesíti azt az ígérését, amelyet az ősatyáknak tett (Gen 26,3; 28,15; 46,4, Ex 4,12 L) (Carr 2010, 221. o.)

⁶⁴³ Meyers előzetesen megjegyzi a 38,21 kapcsán, hogy a szokatlan „szövetség sátra” megnevezés lerántja a leplet a tevékenység fő céljáról, vagyis arról, hogy egy szent helyet készítsenek a frigyládnak. (Meyers 2005, 280. o.)

⁶⁴⁴ Sommer 2001, 61. o.; Adelman 2021, 22. o.

⁶⁴⁵ Karasszon 2021, 163. o.

⁶⁴⁶ Ahogyan Mózes nem engedte Isten közelebb lépni az égő csipkebokornál (3,5), most ugyanúgy nem mehet be a szent sátorba (40,34–35) (Adelman 2021, 20. o.)

nem is az a sátor, ahol az ÚR színről színre beszélt Mózesrel (33,11), hanem a kultikus cselekedetek központi színterévé válik (Lev 8,34). Ezt követően Mózes prófétai szerepe a papi feladatok ellátására korlátozódik, amelyet ráadásul Áronnal együtt láthat csak el. Innentől kezdve ketten (Áron fiaival) együtt tisztálkodnak meg rituálisan (40,31), áldják meg a népet (Lev 9,23). A 40. fejezet 15. verse pedig megalapozza azt a gyakorlatot, amely majd később átveszi Mózes szerepét, hogy Áronhoz és fiaikhoz kelljen járulni, ha Isten akaratát akarják megismerni.⁶⁴⁷

Jacob Milgrom párhuzamot von az Istennel való első találkozással a Sínai-hegynél (Ex 3) és a sátornál, ahol mindkét esetben a közeledni próbáló Mózes visszautasítást kap.⁶⁴⁸ Lehetséges, hogy még számára is különleges, ritka lehetőség ennyire közel lépni JHWH-hoz, de én inkább azzal értek egyet, hogy ez a jelenet inkább a tiszteletadásról szól. Egész pontosan a nép, majd a sátor megáldásáról, vagyis felszenteléséről, amellyel az ÚR birtokba is veszi azt.⁶⁴⁹ Amikor a véges létező tudja, hol vannak a határai, és ott meg is áll. Miért is menne tovább, amikor ez a pillanat arról szól, hogy Isten lép közelebb. Mózes elérte, amit akart: Isten közel jött népéhez, sőt közöttük vett lakozást. A 34–38. versekben használt szavak (*kábód, sákan, ánán, kászáh*) megegyeznek a 24,16 versben találhatóakkal, nyilván azzal a különbséggel, hogy nem a hegyre ereszkedik le Isten dicsősége, hanem a sátorra. Aztán ott is marad. Míg az Exodus könyve első verseiben a narrátor *visszatekint*, hogy hogyan is jutott a nép Egyiptomba (Gen 46,8–27), ez a záró szakasz *előremutat*.

A felhő a 40,34–38 szakasz minden versében megjelenik, ezzel *leitmotív*vá téve az általa reprezentált isteni jelenlétet.⁶⁵⁰ Ismét felveszi azt a funkcióját is, amelyet az Egyiptomból kivonult nép életében eddig betöltött a tűzszloppal egyetemben, mely elem szintén visszatér a narratívába, igaz, most a sátor belsejéből világítva. A vándorlás *ismerős* motívuma ezzel szinte azonnal hozzá is kapcsolódik a felszentelt sátorhoz, és a sátor is a felhőmotívumhoz. A szent hajlék (illetve az arra leereszkedő/felszálló felhő) oltalmazó, vezető szerepe is hasonló.⁶⁵¹ A numinózus ezen *közvetett kifejeződésnél* azonban fontosabb, hogy az Exodus azzal végződik, hogy a nép *közvetlen* numinózus élményt él át. JHWH megvalósította, amit még az elején megígért: akárhova is ment Izrael, ő közöttük lakozott, sőt vezette őket.

⁶⁴⁷ Childs 1974, 536. o.

⁶⁴⁸ Milgrom 1991, 135–137. o.; Childs 1974, 634–638. o.

⁶⁴⁹ Hamilton 2012 és Childs 1974, 638. o.

⁶⁵⁰ Meyers 2005, 283. o.

⁶⁵¹ Ugyanakkor ezek a záró sorok sokkal inkább kapcsolódnak a Numeri 10,11-hez, mint a Léviták könyvéhez.

Mivel a numinózusról beszélünk, nincs egyértelmű válasz arra a kérdésre, hogy a 35–40. fejezetben foglaltak előremozdítják-e a *sensus numinis* megtapasztalását. Ugyanakkor a *sensus sanctus* közvettebb, tárgyiasultabb tapasztalatát – úgy vélem – mindenképpen. A papi redaktor nemcsak az egyenetlenségeket akarta eltüntetni, hanem a tabernákulum-tradíciót a papi teológiának megfelelően átalakítani úgy, hogy az ott folytatott kultusz legyen Izrael életének középpontja, melynek még Mózes is szerves részévé vált.⁶⁵² Meyers szerint is ebben a kontextusban az istenség numinózus jelenléte a nép identitás-formálódásán túl azt is eredményezte, hogy részletesen kidolgozott rituálék születtek az oltalmazó istenség szolgálatára.⁶⁵³ Ezen kultusz folyamatos gyakorlása az élet részévé tette JHWH jelenlétét a közösségben, és *időtlen megtapasztalássá* a Sínainál történeteket. Mindaz, ami a Sínainál történt, az a tabernákulumban folytatódott. A kultusz segíthetett Isten-ember kapcsolatának kiegyensúlyozottabbá tételében: Isten is „emberközelibbként” jelenhet meg, és az ember is tudhatja, hogyan, hol keresheti meg őt. A bűnbocsánat nagyszerű csodája azonban tárgyiasulhatott a bakok és bikák vére által, ami által erősödött bizonyossága, kézzelfoghatósága, de szabályozottsága is. Ezek, még inkább a rutinszerűség miatt a *sensus sanctus* feltehetőleg veszített mind a *mírurum*, mind a *tremendum* et *fascinans* vonatkozásában is.

A szerző számára a sátor formája elválaszthatatlan annak spirituális jelentésétől. Minden részlet az isteni akaratot tükrözi, semmi sem alapul az emberi építők tetszőleges döntésére. *Semmi sem esetleges*. Sem nem időleges, hiszen a sátor Áron örökös papságának ad helyet nemzedékről nemzedékre (27,2kk). A kőtáblák garantálják a folytonosságot Isten korábbi kijelentései és az ő folyamatosan zajló megnyilatkozásai között, a tabernákulumban.⁶⁵⁴ Itt találkozunk népével, és innen beszél Mózes a kijelentés sátrába, *hogy beszéljen az ÚRral, hallotta a hangot, amely a biznyság ládáján levő födélről beszélt hozzá, a két kerub közül. Onnan beszélt hozzá.*” (Num 7,89)

A tabernákulum felépítésében és funkciójában is Isten szentségéről tanúskodik, és nem numinózus vonásairól. Áron homlokdíszének felirata is: „*Az ÚR szent tulajdona!*” (28,36). A papoknak megfelelő módon kell magukat megtisztítaniuk, ha nem akarnak meghalni (30,21), Áron fiainak halála (Lév 10,1) pedig minden kétséget kizáróan bizonyítja a rituális előírások betartásának fontosságát. Nemcsak a hely szent, hanem az idő is a rituáléban, Áron sem jelenhet meg akármikor a szentélynél, szent öltözetben, bűnért való áldozatot bemutatva (Lév 16,1kk).

⁶⁵² Childs 1974, 538. o.

⁶⁵³ Meyers 2005, 283. o.

⁶⁵⁴ Childs 1974, 541. o.

Ami Isten szolgálatára van: szent, és el kell különíteni a profán dolgoktól, feladatoktól (30,32.37). Ugyanakkor numinózus vonás, hogy a szentély leírásában egy „másik” – titokzatos és akár halálosan veszélyes világ szimbólumát ismerhetjük fel.⁶⁵⁵ Ezt érzékelteti a szentek szentjének rejtettsége, az áldozati állatok leölése és vérük szent tárgyra hintése, az illatáldozat füstjének felhője.

A szentély készítésének profán eleme, hogy – a templommal ellentétben – nem királyok, hanem a nép készítette isteni vezetés szerint. Még csak nem is a papok, hanem Izrael fiainak és lányai, saját önkéntes adományaikból. Az Írás hangsúlyozza a nép spontaneitását és bőkezűségét (36,5kk), ami egyértelművé teszi a teológiai szándékot, mely a nép túlbuzgó igyekezetét akarja érzékeltetni minden lehetséges eszközzel, amikor erre lehetősége nyílik.⁶⁵⁶ Ugyanez a nép azonban – a kanonikus sorrend szerint – hamarosan ismét zúgolódni, sőt lázadni kezd a sátor „lakójával” szemben. Ezzel szembesülve merülhet fel a kérdés, hogy egy ilyen magasztos numinózus élmény maradandóan megváltoztatja-e egy nép Istenhez fűződő viszonyát. A hűség vagy elköteleződés azonban nem numinózus kategória, kívül esik Otto kutatásának területén.⁶⁵⁷

A Numeri könyvét és az 5.5. fejezetben ismertetett reflexiókat is figyelembe véve mindenesetre elmondhatjuk, hogy a tabernákulumban megnyilvánuló numinózus minőség sem tudta *maradéktalanul* megvalósítani a Sínai-hegyi események folyamatos „re-prezentálását”.⁶⁵⁸ Mindezzel együtt az Exodus könyvében elbeszéltek egy meghatározó eseménysort kapcsolnak a Sínai-hegyhez és -pusztához. A narratíva ezekben az eseményekben mutatja be Isten népének teremtését. Az elbeszélte történetek továbbá olyan hatást gyakoroltak a mindenkori Izrael életére, mely a szertartásokban, a közösségi élet szabályaiban vagy családi liturgiákban egyaránt visszhangzik.

⁶⁵⁵ Leach 1983, 81–93. o.

⁶⁵⁶ Childs 1974, 636. o.

⁶⁵⁷ Ha kísérletképpen mégis végiggondoljuk: bizonyára van kapcsolat a numinózus megtapasztalások minősége, mennyisége és a nép elköteleződésének mértéke és jellege között. Ebből kiindulva, és az elbeszélést domináló félelem-motívumra tekintettel, a narratívában leírtak nem egy mély vallásos megtapasztalást mutatnak be. A főként félelmet kiváltó hatalommal szemben alapvetően kétféle megküzdési stratégiát lehet alkalmazni: a behódolást (szövetségkötés) vagy a lázadást (bálványimádás). Isten és népe kapcsolata természetesen ennél összetettebb, de vitathatatlanul sok küzdelem után nyilvánul meg tetteikben a teljes numinózus érzés megtapasztalása. Még ha el is fogadjuk, hogy a nép minden alkalommal, amikor az elköteleződés jeleit mutatja (például az első szövetségkötés fogadalmában), ezek valóban mély numinózus élményekből fakadnak, az ismételt bukások (amelyek szimbolikusan háromszor fordulnak elő az Exodus könyvében) arra utalnak, hogy egyetlen, akár teljes numinózus megtapasztalás sem elegendő önmagában. Ezt megerősíti a tágabb szövegkontextus, ahogy arra utaltunk is az imént.

⁶⁵⁸ A fogság utáni közösség nagy problémája ez, amelyet ráadásul tovább rontott később a diaszpóra-lét is.

Összefoglalás

Disszertációmiban az Exodus könyvét vizsgáltam, az exodus-eseménnyel (12. fejezet) kezdődően. A kutatás fókuszában a narratíva népbábrázolása állt, különös tekintettel arra, hogyan mutatja be a szerző a nép JHWH megjelenésére és vezetésére adott megnyilvánulásait. Ezeket a kanonikus szövegben megjelenő és tipizált érzelmeket, jelenségeket a numinózus szemszögéből értelmeztem, főként a laikus (L) tradíciók szövegeiben. Abból indultam ki, hogy Otto *egyéni* vallásos megtapasztalásokkal kapcsolatos megfigyelései jól alkalmazhatók egy *közösségi* élményre, és hogy a Héber Biblia szövegeiben közvetlen, primer élmények jól hozzáférhetők.⁶⁵⁹

Elsősorban a racionális–irracionális kategóriáinak alkalmazásával vált felismerhetőbbé, hogy mi zajlik a nép lelkében, amikor határhelyzetbe kerülve a határait feszegeti. Amikor úgy fogalmaztam, hogy nép *irracionális* módon *nyilvánult meg*, arra utaltam, hogy egy numinózus objektum a numinózus érzés megtapasztalására utaló, illetve logikusan nem magyarázható viselkedést váltott ki bennük. A *profán-racionális reakció* alatt a numinózus jelenlétére adott Otto által „természeti emberként” aposztrófált egyén értetlen, érzéketlen (közömbös) vagy épp elutasító megnyilvánulását értettem.⁶⁶⁰ *Racionalizálásról* pedig akkor beszéltem, amikor a tradíciók kialakulása, szerkesztése, lejegyzése során a (valós vagy fiktív) primer élményeket felidéztek (hogy az alapján formálhassunk véleményt), illetve megmagyarázták, hogy az adott közösség fogalmi- és vonatkoztatási rendszerébe illeszkedhessenek. Tehát a *racionális* gondolkodásmód *egységes* kognitív folyamata kétféle, sőt ellentétes irányt vehet: *numinózushoz kötöten* az átélt tapasztalatok értelmezésére, a saját élmények, reakciók átértékelésére otthonossá tételére irányul, hogy aztán az istenség az adott közösség része lehessen. A „*természeti ember*” profán beállítottságához kötött racionalizálás viszont épp a numinózus otthonukból való kizárásának megindoklását célozza.

Mindezek integrálására egy tágabb megközelítést alkalmaztam. Vattamány által inspirált módon irányvonalakat és csomópontokat kerestem a narratívában, azzal a fontos különbséggel, hogy azok a numinózus élményen kívüli területeket is magukba foglalják. Az első csomópont a teofánia által keltett megütközés/megbotránkozás narratívája a „Bábel-élmény” (19. fejezet), melyet a pusztaságai (15–17. fejezetek) mint hasonló jellegű határhelyzetek vezetnek fel.

⁶⁵⁹ Mindkettő azért lehetséges először is, mert mind a Szentírás, mind Otto is tipizál: nemcsak egyéni vonatkozású, hanem általános érvényű megállapításokat is tesznek, tekintve, hogy eleve az adott kultúra keretein belül értelmezett egyéni élmények összeadódnak. Másodsorban maga Otto is számos bibliai példát használ fenomenológiája alkalmazásának illusztrálására, illetve eleve bibliai elbeszélésekből indul ki – más vallások szent iratai mellett.

⁶⁶⁰ A profán és a „természeti” ember két külön kategória. Előbbi a tágabb kategória, utóbbi voltaképp egy kategória ezen belül, aki bizonyos módon viselkedik. Jól kiegészíti Otto gondolatát Jamesé: „Az anima mundit, amelynek saját sorsát érintő rendelkezése a sztoikus beleegyezés, tisztelni kell és elfogadni, de [...] Istent szeretni kell [...], noha az aktuális helyzet panasz nélküli elfogadása, elvont formában, ugyanaz.” (James 2019, 45. o.)

A másik csomópont a „túllétel”, amikor Izrael közössége és a szentíró már saját rendszerébe integrálta az eseményeket (34–40. fejezet).

Ehhez a „túllételhez” vezető út az exodus történetben nemcsak meglehetősen hosszú, hanem szövevényes folyamat is, mely eredetileg két: laikus (L) és papi (P) szálon fut, illetve spontán és közvetett tapasztalatok síkjának találkozása által jön létre. Az L Isten megbocsátását hangsúlyozza, kövessen bár el a nép bármilyen bálványimádást és szerződésszegést,⁶⁶¹ a P-ben pedig a hangsúly kultuszon, egy szentéllyel bíró szent nép teremtésén van, ahol a bűnök jóvátétele az áldozati rendszer által a megfelelő papi réteg hatásköre⁶⁶². Amikor ezt a két forrást összeszerkesztették a babiloni fogság után, (némi egyszerűsítéssel) a bűnök jóvátételét szolgáló szentély (P) Isten bűnökre adott válaszában (L) a részévé vált. A nép „*köztünk van-e az Isten?*” (17,7) kérdésére is ez a látható, kézzelfogható felelet. A Sínai törvényadást és szövetségekötést (L) követően két szimultán helyszínen zajlanak az események. A hegy tetején (P) Mózes megkapja a tabernákulum építésének részletes instrukcióit, melynek segítségével az emberek elrendezhetik Istennel, ha valamiben vétkeztek (24,15–31,18). A hegy lábánál mindeközben (L) a nép aranyborjút készített, amellyel épp azon vágyukat fejezik ki,⁶⁶³ hogy nekik valóban szükségük van egy ilyen jóvátételi lehetőségre (32,1–6). Ezt követően (P) a jóvátétel tárgyi és rituális feltételeit megvalósító sátor építése (35,1–40,38) lesz annak a szálnak a legfelemelőbb pillanata, amely bemutatja (L) JHWH fokozatos megengesztelődését, és hajlandóságát a szövetség megújítására (32,7–34,35). Míg az eredeti L forrás részletezi a „keménynyakú néppel” kötött új szövetség körülményeit, addig a P már a szavakat formálja, hogy elbeszélhesse a szentély készítését, amellyel ugyanez a makacs és értetlen nép jóváteheti bűneit, mely folyamatban Mózes és Áron elvitathatatlanul vezető szereppel bírnak (35,1–40,33).⁶⁶⁴

Ami pedig a megtapasztalásokat illeti, primer (spontán) és szekunder (reflexív) síkokat különböztettünk meg, a narratíva cselekményén belül. A spontán megtapasztalások síkja alatt azt értettem az értekezésben, amelyek csak elbeszélnek egy közvetlen, eredeti élményt, és nem értékelik. Reflexív síknak pedig azt tekintettem, amely valamelyik (L vagy P) redakcióhoz köthető, illetve valamilyen utólagos, kiforrott teológiai vagy morális koncepcióba illeszkedő, értékelést kifejező szakaszok. Ez a két sík, illetve a narratíva síkja természetesen nem válik el élesen

⁶⁶¹ Ex 19,1–24,14; 32,1–4,35

⁶⁶² Ex 24,15–31,18; 35,1–40,38; Lev teljes könyve és a Num 1,1–10,10

⁶⁶³ Carr 2010, 221; 195–197. o.

⁶⁶⁴ A papi teológia – amely e könyv végső szerkesztésében nyilvánul – sajátos eszközökkel kapcsolja egybe az idősíkokat: kontrollálja a múlt emlékezetét és értelmezését, és – meglehetősen autoriter módon – formálja a jövő felé irányuló attitűdöt. Valójában a krízishelyzetben megtörténő értékmentés ez, amely a céltalanság időszakában – Babilon földjén, majd a hazatérő nemzedék számára – új orientációt kínál, és támpontokat nyújt az újrakezdéshez. (Leveen 2008, 6. o.)

egymástól, az elbeszélés maga is kifejezhet értékelést (pl. a nép panaszkodása lehet egyszerre tényszerű és értékelő megállapítás).

A *primer síkon* Isten először félelmetes, de lenyűgöző csodákat visz végbe népe szabadulásáért (L). Az első közvetlen élmény a tizedik csapáshoz kapcsolódik, amelytől maga a nép is csak a páska-rituálé végrehajtásával menekül meg (12,12–13). Az elindulás éjszakája (12,29–30) és a menekülés (14,1,14) *mysterium tremendum* élményként értelmezhető. A vörös-tengeri csoda (14,15kk) a szabadítástörténet csúcspontja. Itt a numinózus „tárgy” megmutatkozásainak grandiozitása, és főleg „testközelsége” válthat ki *sensus numinist* (14,31). Ezt ugyanakkor a Mirjámnak (15,20–21) és Mózesnek (15,1–18) tulajdonított himnusz csak *részben* tükrözi, mivel mindkettő meglehetősen „konkrét”, racionális gondolkodást tükröző okok miatt dicsőíti Istent. A *szekunder sík* „számol be” arról, hogy Egyiptomban a nép Istentől távol él – ebbe a bálványimádó térbe „robban” bele JHWH ereje, amelyet a nép azonban többnyire csak távolról érzékel. A numinózus megtapasztalására az elfogadás, engedelmesség leírásaiból következtethetünk (12,28).⁶⁶⁵ Isten közbelépésével mind az elrendelt rituálé (12,1–14), mind pedig a megmenekülés „racionális” magyarázatot nyer.

A *primer síkon* ezt követően a szerző a pusztai vándorlás viszontagságaihoz (Ex 15–17) kapcsolja azt az egyre fokozódó megütközést, mely a népet egyre inkább kívül helyezi a vallási élményen, amit az otthonoshoz, az ismerthez való visszavágyódás is mutat.⁶⁶⁶ JHWH csodái (15,25; 16,8; 17,5–6) csak értetlen válaszreakciókat váltanak ki, melyek a „természeti” ember „érzéketlenségét” mutatják. A zúgolódás motívuma épp a *tremendum* elemének hiányát érzékelteti, de a többi numinózus-tényező is hiányzik ezekből a reakciókból. A természeti ember alapállapota Otto leírása szerint egy szóval legjobban azzal jellemezhető: értetlen. A nép szinte egész végig értetlennek tűnik: megnyilvánulásai (vagy épp azok hiánya) azt tükrözték, hogy nem értik, miért vezette őket Isten a pusztába (Ex 15–17 zúgolódásmotívumai), nem *igazán* értik, miért adott nekik törvényt és akart velük szövetséget kötni (19,16–20; 20,18–21; 24,9–11 – a nép csak távoli szemlélő), és mit jelent, hogy ők szent nép (19,3–6). Nem értik, miért baj az aranyborjút imádni (20,4; 23,13; 32; 34,14), Ami egy Istent láthatóvá, jelenvalóvá tevő eszköz a nép gondolkodásában. A pusztai vándorlás során megtapasztalt csodákkal szemben pedig közömbösek. És mivel nem

⁶⁶⁵ Egyiptom szimbolikus helyszín, amely földrajzilag lehet bármely területén, ahol fizikai, érzelmi és nem utolsó sorban spirituális elnyomás uralkodik, a Sínai-pusztá és -hegy pedig Isten uralmának szimbolikus ellen-tere, ahol vele lehet találkozni (ld. Illés, Jézus).

⁶⁶⁶ A szimbolikus jelleget erősítik a sematikus és egyben jelentéssel bíró távolságok, illetve beszédes földrajzi elnevezések. Már a vizeinél például (15,23) a víz keserősége visszautal az Egyiptomban végzett munka keserűségére (1,14) és a Páska során fogyasztandó keserű füvekre (12,8). A szót háromszor ismétli a szöveg, ami megegyezik az odaúthoz szükséges napok számával. A „háromnapos járóföld” gyakori „mértékegység” volt az ókori közel-keleti utazások során – Mózes is ilyen utat említ a fáraónak. A következő állomáson viszont épp tizenkét forrás eredt – Izrael törzseinek számával egyezően, és hetven pálmafa, az isteni gondoskodása bőségét érzékeltetve. Ezek az elemek jelzik, hogy a térbeli és időbeli viszonyítási pontok voltaképpen szimbolikusak és csak irodalmi jelentőséggel bírnak.

értette, mi történik vele, úgy tűnik, hogy a nép csak sodródott az eseményekkel, és próbálta minél kisebb erőfeszítéssel, fájdalommal megúszni ezt az isteni kalandot. A Sínai-hegyi élményekben már valószínűbb, hogy nem profán, hanem ősi, a *tremendum* fejlődésének alacsonyabb fokán álló élmények („irtózás”, ősborzongás) köszönhetnek vissza a nép megnyilvánulásaiban (19,16; 20,18–19). Amikor pedig az istenit megjelenítő természeti elemek rettenetes tobzódása, a törvény szigorúsága és a szövetség riasztó kötelmei már túlságosan félelmeteseknek és terheseknek tűntek, a primer síkon végül el is fordul tőle (32,1–6). Amint egy időre megszűnik a kontroll, a nép az ismert és otthonos megoldáshoz menekül. A bálvány emberi logika szerint működő, „racionálisabb” megoldás az élet krízishelyzeteire, a feszültségek levezetésére: szó szoros értelmében kezelhető istenség.⁶⁶⁷

A 32. fejezetben, a büntetések néma, passzív elhordozásában megnyilvánuló bénultságuk egyaránt tükrözheti értetlenségüket és megrettenésüket, mely utóbbit akkor érezhet valaki, amikor rádöbben, hogy mit is tett. Innentől kezdve az események a kegyelem numinózus élményének megtapasztalásához nyitnak egyre inkább utat. A negatív tendencia már az aranyborjú-esemény első verseiben elkezd megváltozni (32,10). Ezt követően a nép spontán, őszinte bűnbánata (33,4–6) és tisztelete (33,7–10) a *tremendum* megtapasztalására utalhat. A második vagy megismételt szövetségekötéshez kapcsolja a narrátor azt a „teofániát” *Mózes arcán* (34,29), amelyet már be tud fogadni a nép (34,30–32). Az itt megtapasztalt kontrasztharmónia, teljesebb numinózus élmény az engedelmességre és tevékeny jóvátételre is kész buzgóságban nyilvánul meg (P) egészen a könyv végéig (Ex 40).⁶⁶⁸

Mindez a narratíva síkján: a nép a maga *Bábel-élményét* a Sínai-hegyi teofániában tapasztalhatja meg. A narratíva a szövetségekötést és csodálatos ígéreteket helyezi előtérbe (19,4–6), de ennek Isten akár hallállal is fenyegető „árnya” sötét hátterét képezi (19,21–24; 24,11). A szekunder síkon a félelmetes „égiháború” díszletei között (19,16–20) úgy jelenik meg Isten, mint aki az Izrael által ismert spirituális és közösségi elveket, gyakorlatokat akarja a saját elvárásai szerint átalakítani (20,1–17; 20,22–23,19). Ez a jogi keret racionalizáló törekvés: az antik társadalmak *ismert* működési rendjéhez hasonló rendszerbe akarja a narrátor az Isten-nép

⁶⁶⁷ A szimbólumok síkján azt találjuk, hogy Egyiptomban a tiszta (Isten népe) sem térben (Gósen földje is Egyiptom része), sem pedig időben (mindennapos robotmunka) nem választható szét a tisztától (az egyiptomi bálványimádástól). Ezért (is) szükséges kivezetni a népet a „senki-földjére”, a tranzitónába, ahol nemcsak tér (mégpedig végtelen tér) hanem idő is van Istenre, hiszen a népnek nem kell saját magáról gondoskodnia, nem kell rabszolgaként dolgoznia. Az isteni tervek szerinti transzformáció kezdetét veheti, a szimbolikusan is vehető út során le- és megtisztulhatnak dolgok. A végállomás az ígéret földje lesz, amely csak az izraelitáké lehet és kell is legyen, hogy megvalósulhasson az elválasztás, elválasztódás a környező népektől, és azok isteneitől, bálványimádó rituáléitól.

⁶⁶⁸ A történet folytatásában a Num 1–10 fejezeteiben, különösen a 7. fejezet, és a 9,6–8 szakasz mutatja, hogy a nép a sátor Isten általi felszentelésekor megtapasztalhatta a közel teljes numinózus érzést.

kapcsolatot beleilleszteni. A szövetségkötés (24,3–11) is mint rituálé a kontroll visszaszerzésére való racionalizáló törekvésként értelmezhető az Istennek bemutatott béke- és hálaáldozatokkal.

A borjú imádása során Mózes spontán, irreális kísérleteivel Isten bocsánatának elnyerésére (32,11–14; 32,30–32, 34,8–9) csillan meg a narratívában az *illogikus reménység* az Istennel való kapcsolat folytatására.⁶⁶⁹ Ennek feltétlensége ellenére a redaktor finoman érzékelteti: a nép nem teljesen „reménytelen eset”, a státusz szakrális (34,5–7) és jogi rendezésének (34,10–28) nincs akadálya. Ez a „valamit az embernek is tennie kell” gondolat szintén racionalizáló, amely megmagyarázhatóvá teszi Isten irracionális hatást kiváltó kegyelmét, egyúttal irracionális felfogást is tükröz azzal, hogy jelzi Isten jelenlétét. Ez az irracionális-rationális felfogásbeli kettősség a teljes Exodus 32–40. szakaszt jellemzi, és ez jelezheti, hogy a nép már „túl-van”: a redaktor egyre inkább a nép közösségébe integráltként mutatja be Isten jelenlétét a sátor-szentély és a szövetség ládája formájában, amelyet a 40. fejezetben vesz birtokba JHWH (40,34–38).

Eredmények, következtetések

Vizsgálódásom nyomán az előzetes tézisekben megfogalmazott várakozásokkal kapcsolatban az alábbi konklúziókra jutottam. A Das Heilige megközelítéseinek alkalmazása meglehetősen összetett, sok szempont figyelembevételét igénylő feladat egy bibliai szöveg exegézise során. Izrael Isten népévé formálódásának megértésében ezekkel a nehézségekkel együtt is új szempontokat hozott a fenomenológia alkalmazása. A formálódás fontos részei a vallásos *emberi* tudatállapot élményei, a narratíva azonban teljes mértékben *istenközpontú*, ahol Isten irányítja az eseményeket, és az istenkapcsolat alakulását.

Otto módszertanát követve a numinózus élmény elsősorban az irracionális-rationális kategóriáinak alkalmazásával válik felismerhetőbbé. A racionalizálás szerepének megértése pedig segít a nép formálódásának fázisait követni. Ez a fókusz megvilágítja nemcsak a nép (vallásos) tapasztalatait, de az exodus-narratíva (Ex 12-40) dinamikáját is. A legfontosabb felismerést az jelenti, hogy a 19-24. fejezetekben a nép feltehetően nem élt át teljes numinózus tapasztalatot, legfeljebb csak a *tremendum* tényezőjének egy ősbib, alacsonyabb szintű élményét. A helyenként a „természeti” embert jellemző gondolkodás, illetve a *fascinans* tényezőjének hiánya érthetővé teszi, hogy miért is fordulhatott a nép vissza az otthonos, ismerős bálvány imádásához olyan könnyen és gyorsan. Teljesebb, primer numinózus élményről csak a 34. fejezettől kezdődően beszélhetünk. A fordulatot egy, a numinózus kategóriáján kívül eső lélektani mozzanat eredményezi.

⁶⁶⁹ Az a racionalizáló minta is megjelenik, melyet legtipikusabb formában a Bírák könyvében tanulmányozhatunk, mely szerint az istenfélelem nem elég, hogy visszatartsa a népet a szövetség megszegéstől, mert csak akkor jut bűnbánatra, ha Isten megbünteti, és kilátásba helyezi, hogy elhagyja.

Beigazolódott, hogy az alkalmazás egyik nehézségét az jelenti, hogy Otto analízise nem terjed ki a numinózus-érzésen kívül eső tapasztalatokra. Legfeljebb csak érinti, de nem tárgyalja a negatív érzéseket. Továbbá, mivel Otto fenomenológiája csak a közvetlen vallásos élményeket elemzi, a narratíva más jellegű lélektani folyamatainak megragadására (értelemszerűen) nem alkalmas. Így nem teszi követhetővé a határhelyzetek (próbatételek) okozta traumák feldolgozási folyamatát. Ezen belül nem világítja meg kellőképpen azt a fontos „irracionális” fordulatot és reménységet, amely a tremendum elemének dominanciája helyett a fascincans tényezőjének növekvő hangsúlyát eredményezte. Ezek a korlátok azt jelzik, hogy az exegézis során szükséges más megközelítés(ek) alkalmazása is a nép Isten népévé formálódásának megfelelő bemutatására.

A „narratíva” síkján belül megkülönböztetett „szekunder” és „primer” síkokat vizsgálva bebizonyosodott, hogy utóbbi spontán tapasztalatait a szekunder sík hagyományanyagai nemcsak elbeszéli, hanem interpretálják is. Ezeket a (főként negatív) élményeket a különböző tradíciók szerzői, redaktorai racionalizálják.⁶⁷⁰ Például míg a primer síkon a nép retteg, a szekunder síkon ez istenfélelemmé „szelídül” (20,20), és Isten a nép szövetségesévé válik (Ex 19-24). Ily módon a síkok közti feszültségben születik meg közvetetten egyfajta tremendum-élmény. Bár a tremendum-tapasztalatot tükröző összkép elemei így időben és térben eltávolodnak, ezt a narratíva ereje, a szerző, illetve redaktor személyes numinózus élményei áthidalják. A két sík az aranyborjú imádását követő szakaszban (Ex 33-40) kerül szinkronba: itt már nincs szükség a primer élmények átértékelésére. Ez a szakasz egy egyensúlyi állapotot mutat, amely a nép mélyebb numinózus élményét is tükrözi.

Az elemzés végére megállapítható vált, hogy a nép vallásos tapasztalata és az események között nincs szoros összefüggés. A pusztai csodák nem idézték elő a nép numinózus csodálkozását, a nép büntetése sem eredményezett dühös elfordulást, sőt éppen, hogy numinózus-érzést váltott ki a narratíva ábrázolása szerint.

A narratíva cselekményén belül felismert síkok különböző megközelítései egy dinamikus istenképet rajzolnak. Isten nemcsak kiismerhetetlen, irracionális, hanem olyan is, aki biztos pont (34,6-7), aki alkalmazkodik, és az elbeszélés előrehaladtával egyre ismerősebb, „otthonosabb” körülmények között szól Mózesen, illetve a kultuszon keresztül. A küzdelmes folyamatban (Ex 15-34) ugyanis kialakul az a biztonságérzet, stabilitást nyújtó gyakorlat is, mely a Babilonból hazatérő nép szakrális életének szabályozására is szolgált. Isten-ember kapcsolata a rituálék, ünnepek, rendelkezések révén kiegyensúlyozottabbá válhat, mely minden emberi közösség Istenhez fűződő kapcsolatának adhat dinamikus keretet.

⁶⁷⁰ Felmerülhet az is, hogy a racionalizálás a folyamatos zúgolódással (is) indokolja, hogy a nép törvényeket kapott és szövetségi kötelezettségek közé szorult – „eredetileg” a nép csak áldozatot kellett volna bemutatson JHWH-nak (Ex 7,16.26, 9,1.13; 10,26).

Ezzel a gondolattal visszaérkezünk a disszertáció első gondolataihoz: a rituálé, a kultusz szerepéhez a nép életében. A kultusz egy olyan „más” létezés, amely a szimbolikus tárgyak, idő és cselekmények által egyszerre racionális és irracionális hatással bír. E kettősség révén megelőzheti, szükségteenné teszi, hogy az ember saját(os) racionalizáló eszközközkhöz nyúljon.⁶⁷¹ Ugyanis nem az a kérdés, hogy szükség van-e rituálékra, ünnepekre, hanem az, hogy ezek milyen transzcendens minőséghez visznek közelebb. A szentírók célja ezzel az lehetett, hogy a fogságból hazatérők mindennapjainak, ünnepeinek rendjét kialakítsák, „nemzeti” öntudatát erősítsék.

Kitekintés, alkalmazás

A szöveghagyományból élénk táruló numinózus tapasztalat dinamikus egyensúlya megjelenik a Pentateukhosz lapjain kívül is. A zsoltárok (pl. Zsolt 9, 66, 73, 139) és a prófétai iratok is abban segítenek, hogy egyénként vagy közösségként közel engedjük magunkhoz ezt a sajátos kontrasztharmóniát. A 2. zsoltár arra biztat, hogy „*Félelemmel szolgáljátok az URat, reszketve vigadjatok!*” (Zsolt 2,11) A próféták közül pedig különösen Ámósz beszél Isten pusztító haragja (Ám 2–6) mellett jóságáról, hűségéről (Ám 9,7–15).⁶⁷²

A numinózus-elmélet alkalmazása nem kell a szent szövegekre korlátozódjon. Otto a vallásos tudatot eleve lélektani fogalmakkal, megfigyelésekkel is operálva írta le. Numinózus-elemzése így a hitoktatás, a lelkészképzés, lelkészi szolgálat vagy egy egyházi kultúraváltás során is hasznos szempontokat nyújthat. Ami számomra legizgalmasabb és legfontosabb kérdéskörnek tűnik, az az igehirdetés. Mindannyian ismerünk jó és kevésbé jó igehirdetőket. Terveim között szerepel többféle felekezethez tartozó igehirdetők prédikációinak összevetése abból a szempontból, hogy szavaik, gesztusaik, témaválasztásuk, megközelítéseik mennyire munkálják az Istennel való numinózus találkozás lehetőségét. A kapott eredményeket összevetve az illető gyülekezetének állapotával (fejlődik, stagnál vagy éppen leépül), azt gondolom, felfedezhetünk olyan kritériumokat, amelyeket nemcsak mérni, de fejleszteni is lehet.

Végül Tillich gondolataival szeretném lezárni kitekintésemet, hiszen a kutatás végére visszajutottunk a rituálék fontosságának kezdeti kérdéséhez. Tillich azt hangsúlyozza, hogy a vallási mítoszok, a kultuszok és az egyházi intézmények mind elengedhetetlenek ahhoz, hogy

⁶⁷¹ „Ez a megtapasztalás nem fejlődik ki pusztán erkölcsi alapokról. Noha a racionalizmus is képes arra, hogy felismerje és elítélje azt, ami helytelen, és prédikációkban, tanításokban ennek felismerésére, illetve a saját hibáink elleni bátor küzdelemre biztat, de nem ismeri, hogy mi a »bűn«. Nem ismeri az »összeomlást«, a »megváltás« igényét. Sem a »megszentelés«, az »elfedés« vagy a »kiengesztelés« különleges vágyát, pedig mindezek a bűn, az Istentől való elszakadás mélységével való szembesülés következményei.” (DH, 74)

⁶⁷² Mivel a téma meghaladná disszertációm záró sorainak kereteit, ezért itt csak néhány fontosabb irodalmat említek: Zakovitch, 1991; Hendel, 2001, 601–622. o.; Blenkinsopp 1997.

elérjük lelki életünk mélységeit.⁶⁷³ Otto azért tartja fontosnak ezeket, mivel az „elfedés” tényezője szerinte rendkívül hangsúlyos a zsidó-keresztény vallásban, ezek szertartásaiban. (DH, 73–76) De a kultusz elemei egy teljes *numinózus élménnyel együtt(!)* segíthetnek felébreszteni a lélekben egy komplex tapasztalatot is. Ahogy Máté-Tóth is elénk tárta azt az inverz folyamatot, amikor a *közvetett* hatást gyakorolhat a *közvetlenre*. Mégpedig olyankor, amikor egy adott közösség olyan nyelvi és rituális (*külső*) körülményeket teremt, amelyben a megfelelő készségekkel és képességekkel részt vevők saját *belső* élményvilágukban átélhetik a numinózus érzést.⁶⁷⁴ Így ébredhet fel bennünk is a „divináció” Krisztus életének művével kapcsolatban, nem valamilyen szabályra vagy fogalmakra támaszkodva. Tisztán kontemplatív úton támaszkodva érhetjük el ezt az élményt, azáltal, hogy az objektum láttán a lélek odaadóan kitárulkozik a tiszta benyomás számára. (DH, 190)

A kultusz ugyanakkor (mint minden, ami a Szentet hordozza magában) veszélyes is lehet.⁶⁷⁵ Az irracionális megjelenését értelmezve, tapogatózva, az ember maga vél felfedezni bizonyos isteni rendet vagy elvárásokat, és legalább részben racionális alapon alakít ki szokásokat, hagyományokat – melyeket *kőbe vés*.⁶⁷⁶ Ezzel szemben a numinózus paradox, antinomikus, azaz még önmagának is ellentmondó, önmagával is ellentétes, melyet az érett hitű/spiritualitású ember nem feloldani, hanem egyben tartani akar, hogy megtanulja elviselni a paradoxonok révén érzékelt feszültséget. Véleményem szerint a numinózus esetlegességének, megfoghatatlanságának hangsúlyozása segítheti a felekezeti párbeszédet, azzal, hogy a *különböző* vallási gyakorlatok „abszolút” érvényességét relativizálva az *azonosságra* mutat rá, a fix pontra: a sziklára, amely maga Krisztus. Az „egészen más” megismerése így segít nemcsak a transzcendenssel való kapcsolat vonatkozásában, de az „egészen vagy másképp más”⁶⁷⁷ gyülekezetek megközelítéseinek, rituáléinak megértésében, elfogadásában (bizonyos határok között).

Így legyen! SDG.

⁶⁷³ Tillich 1959, 8. o. Karasszon is megfogalmazza az utókor racionalizáló, individualista törekvéseit illető kritikáját, mert azok félreértik az ószövetségi kultusz (jellemzően) prófétai bírálatait, és erre a tévedésre alapozzák értékelésüket. Az 50. zsoltár (Zsolt 50,8–9.13–15) vagy Mikeás próféta (Mik 6,6–8) nem a kultuszt, hanem az elidegenedett, üres rítussá vált áldozatot bírálja, az azzal való egyéni visszaélést. (Karasszon 2021, 184–186. o.)

⁶⁷⁴ Máté-Tóth 2010, 12–14. o.

⁶⁷⁵ Tillich 1959, 59–60. o.

⁶⁷⁶ A numinózus tükrében szerintem nem véletlen, hogy a táblák elvesztek a HB lapjain, és kikoptak a hagyományanyagokból is.

⁶⁷⁷ Az „egészen más” nyelvi játékában utalok arra a – sokszor ellenséges – attitűdre, amely egy közösség kifejleszt magában a hitelveikkel nem teljesen azonos „egészen más” vagy „másképp más” közösségekkel szemben, akikben nem látják meg az „egészen mást”, az istenit, a közösséget teremtő Lélek munkáját.

Absztrakt

Disszertációmban az Exodus könyvét vizsgáltam, az exodus-eseménnyel (Ex 12) kezdődően. A kutatás fókuszában Izrael Isten népévé formálódásának folyamata állt, különös tekintettel arra, hogyan mutatja be a szerző a nép Isten vezetésére adott megnyilvánulásokat. A narratíva népábrázolását a *Das Heiligé*ben bemutatott numinózus-elemzés alapján vizsgáltam, főként a laikus (L) tradíciók szövegeiben.

Otto nyomán a nép primer, spontán élményeire fókuszálva, jobban megértettük nemcsak a nép (vallásos) élményeit, de a narratíva dinamikáját is. Elsősorban az irracionális-rationális kategóriáinak alkalmazásával vált felismerhetőbbé, hogy mi zajlik a nép lelkében. A legfontosabb felismerést az jelentette, hogy a 19–24. fejezetekben a nép feltehetően nem élt át numinózus tapasztalatot. legfeljebb csak annak alacsonyabb fokán. Ez teszi érthetővé, hogy miért is fordulhatott a nép vissza az ismerős bálvány imádásához olyan könnyen és gyorsan.

A kutatás módszertanilag Otto ideogrammainak egyfajta hermeneutikai eszköztárként való használatából indul ki, feltételezve, hogy Otto *egyéni* vallásos tapasztalatokkal kapcsolatos megfigyelései jól alkalmazhatók egy *közösségi* élményre. Továbbá feltételeztem, hogy a narratívában a közvetlen, primer élmények jól hozzáférhetők. Ugyanakkor szembesültem, hogy Otto fogalomkészlete az exegézis szempontjából szűkösnek bizonyul. Nem tér ki ugyanis *részletesen* a numinózus érzésen kívüli megtapasztalásokra: a negatív érzelmi tényezőkre (harag, zúgolódás), melyek a narratívában a sorozatos határhelyzetek hatására jelennek meg. Az Otto-féle elemzés alkalmazhatóságának fő korlátja tehát ez. Mindazonáltal, ha elemezni nem is, de bemutatni lehetséges volt ezen primer élményeket is a „természeti” ember és az „irtózás” analógiái segítségével.

Amikor azonban nem egyedi megtapasztalásokat vizsgáltunk, hanem folyamatokat, összefüggéseket, láthatóvá vált, hogy a numinózus élmény nem releváns az exegézis minden síkján. Az exodus-narratívában például nem a vallási élmény evolúciója tükröződik (bár eljutunk a *tremendumtól* a *fascinans* tapasztalatáig). hanem az említett határhelyzetek okozta traumák feldolgozási folyamata figyelhető meg. Ebben két csomópontot azonosíthatunk be: a határhelyzeteket fokozó 15–24. fejezeteket, illetve az ezek feldolgozását tükröző 34–40. fejezeteket. Kettejük között a kapcsolatot az a kétségbeesett, irreális reménység teremti meg, mely épp a legmélyebb ponton ébred fel. Az első szakaszt Vattamány Gyula által inspirálva „Bábel-élményként”, a másodikat „túlléteként” neveztük el. Az utóbbi létrejöttét munkáló alapvető lélektani mozzanatot és retorikai fordulatot pedig „illogikus reménységként”. Ezeket a kategóriákat kitágítottuk, hogy magukba foglalhassák a vallásos, nem-vallásos élményeket is.

Eddigiek alapján a „narratíva” síkján belül a *közvetett* tapasztalatok „szekunder” síkja mellett a *közvetlen* tapasztalatokat megjelenítő „primer síkot” különböztettük meg. Megállapítottuk, hogy

a primer sík spontán tapasztalatait a „szekunder sík” hagyományanyagai beszélnek el és interpretálják. A primer síkon az elemzés azt tárta fel, hogy a nép racionalizáló, csupán profán problémamegoldásai (pl. az éhség-szomjúság megoldása a visszatérés Egyiptomba) egyre inkább eltávolították Istentől. A Sínai-hegynél pedig Isten hatalmának „nyers” kifejeződései, elvárásainak súlya és következményei (Ex 19–24) olyannyira elriasztották, hogy szinte bizonyos volt a visszaesés a nép korábbi, bálványimádó állapotába (Ex 32). Még a szövetségekötés magasztossága ellenére is. Csak az érthetetlen kegyelem megtapasztalása eredményezhette, hogy a második szövetségekötés kontextusában (Ex 34) a nép numinózus élményt éljen át.

Ezeket a (főként negatív) élményeket a szekunder síkon a különböző tradíciók szerzői, redaktorai racionalizálják, például érthetővé teszik Isten haragját (32,7–10). De így születik meg egyfajta *tremendum*-élmény is, a 19–24. fejezetekben. A nép „irtózásának” dacára ugyanis a szekunder sík látásmódja szerint mégis belengi a törvényadás-szövetségekötés eseményeit egyfajta numinózus borzongás. Ez a feltételezés a *tremendum* megtapasztalását időben és térben elszakítja a narratíva primer síkjától. Úgy vélem azonban, hogy a szerző/redaktor személyes numinózus élményei áthidalják ezt a szakadékot. Az utólagos kiegészítésekben, átértékelésekben így lesz képes a szöveg egy teljesebb *tremendum*-tapasztalatként bemutatni a primer sík történéseit. A két sík az aranyborjú imádását követő szakaszban kerül szinkronba, ahol már nincs szükség a primer élmények átértékelésére.

Ehhez az egyensúlyi állapothoz vezető út a narratíva síkján a laikus (L) és a papi (P) szálon fut. A törvényadást és szövetségekötést (L) követően két helyszínen szimultán zajlanak az események. A hegy tetején (P) Mózes megkapja a vétkek rendezését szolgáló tabernákulum építésének részletes instrukcióit (24,15–31,18). A hegy lábánál mindeközben (L) a nép aranyborjút készített, ami pont azt jelzi, hogy nekik valóban szükségük van egy ilyen jóvátételi lehetőségre (32,1–6). Ezt követően a jóvátétel feltételeit megvalósító (P) sátor építése (35,1–40,38) lesz annak a szálnak a legfelelőbb pillanata, amely bemutatja (L) JHWH fokozatos megengesztelődését és készségét a szövetség megújítására (32,7–34,35). Míg az L a szövetség megújításának körülményeit részletezi, addig a P már készül, hogy elbeszélhesse a szentély készítését, amellyel a „keménynyakú” nép jóvátéheti bűneit. (35,1–40,33).

A síkok ezen különböző látásmódja ellenére kialakuló benyomás Isten és népe kapcsolatáról végül itt, a narratíva síkján, dinamikus egységet alkot. Továbbá minden emberi közösség transzcendenshez fűződő kapcsolatának realitását és racionalitását is tükrözi. A narratíva istenképe sem statikus. Isten olyan, aki alkalmazkodik, és „idővel” egyre „otthonosabb” körülmények között szól Mózesen, illetve a kultuszon keresztül. A kanonikus elrendezés szerint a nép istenkapcsolatának fejlesztésére a kultusz egy valós lehetőség. Isten-ember kapcsolata a rituálék, ünnepek, rendelkezések révén kiegyensúlyozottabbá válhat, melyek a közösségi kapcsolatokat is

erősítik. Ebben a változékony, küzdelmes folyamatban kialakuló gyakorlat a Babilonból hazatérő nép szakrális életének szabályozására is szolgálhat.

Az Exodus könyvében élénk táruló numinózus tapasztalat megjelenik például a zsoltárok könyvében (Zsolt 9, 66, 73, 139) és a prófétai iratokban is. A numinózus-elmélet alkalmazása továbbá a hitoktatás, a lelkészképzés vagy lelkészi szolgálat során is hasznos szempontokat nyújthat. A kultusz elemei például *közvetett* módon segíthetnek felébreszteni a lélekben egy *közvetlen* numinózus megtapasztalást. Amikor ugyanis egy közösség megfelelő nyelvi és rituális (*külső*) körülményeket teremt, a megfelelő készségekkel és képességekkel résztvevők saját *belső* élményvilágukban átélhetik a numinózus érzést. A numinózus élmény „felekezeti közisége” segítheti a párbeszédet, mikor a *különböző* vallási gyakorlatok „abszolút” érvényességét relativizálva az *azonosságra* mutat rá: Krisztusra. Az „egészen más” megismerése így segít nemcsak a transzcendenssel való kapcsolat vonatkozásában, de a „másképp más” gyülekezeti megközelítéseinek, rituáléinak megértésében, elfogadásában (bizonyos határok között).

Abstract

In my dissertation, I have examined the Book of Exodus, beginning with the exodus event (Ex 12). The research focused on the process of Israel's formation as a people, with particular attention to how the author presents the people's response to God's leadership. The portrayal of the people in the narrative was examined using the numinous analysis presented in *Das Heilige*, particularly in the texts of the lay (L) traditions.

By focusing on the primary, spontaneous experiences of the people, Otto has led us to a better understanding not only of the (religious) experiences of the people, but also of the dynamics of narrative. It was primarily through the application of the irrational-rational categories that we became more aware of what was going on inside the people. The most significant insight was that in chapters 19–24 the people did not undergo a numinous experience, or at best, at a lower level, only. This helps to explain how it was so easy and quick that the people reverted to worshipping an already familiar idol.

Methodologically, the research begins with the use of Otto's ideograms as a kind of hermeneutic tool, presupposing that Otto's observations regarding individual religious experiences are applicable to communal experiences as well. Additionally, I assumed that direct, primary experiences are readily accessible within the narrative. I was confronted, however, that Otto's conceptual framework for exegesis proved to be narrow. He does not go into *details* about experiences outside the numinous experiences, such as negative emotional factors (anger, murmuring) that arise in the narrative due to recurring extreme situations. Therefore, this is the

main limitation of applying Otto's analysis. Nevertheless, it was possible to illustrate, if not analyse, these primary experiences by means of analogies like "natural" man and "dread" (Grauen).

However, when we examined processes and connections and not individual experiences, it became apparent that the numinous experience is not relevant on every level of exegesis. The exodus narrative, for example, does not reflect the evolution of religious experience (although we go from *tremendum* to the experience of *fascinans*), but the process of coping with the traumas caused by the aforementioned extreme situations. Two focus points can be identified here: chapters 15–24, which gradually intensify these extreme situations, and chapters 34–40, which reflect their resolution. The connection between these two is formed by the desperate, unrealistic hope that arises at the deepest point. Inspired by Gyula Vattamány, the first section is called the "Babel experience", the second "overcoming". The latter is worked by "illogical hope", which is a fundamental psychological moment and rhetorical phrase at the same time. These categories were expanded to include both religious and non-religious experiences.

Based on the above, we have distinguished a "primary narrative layer" representing direct experience within the narrative, in addition to the "secondary" narrative layer of indirect experience. We have concluded that the spontaneous experiences of the primary layer are narrated and interpreted by the traditional materials of the "secondary layer". On the primary layer, the analysis revealed that Israel's rationalizing and merely profane way of problem-solving (e.g. overcoming hunger and thirst by returning to Egypt) had gradually distanced them from God. At Mount Sinai, God's "coarse" manifestations of power, the weight of His expectations as well their consequences (Exodus 19–24), had so discouraged them that a relapse to their former idolatrous state was almost certain (Ex 32). Even in spite of the *majestas* of the covenant making. Only the experience of inexplicable grace allowed the people to have a numinous experience in the context of the second covenant (Ex 34).

These (mainly negative) experiences are rationalized on the secondary level by the authors and redactors of the various traditions, for example, by making God's wrath understandable (32,7–10). This way a kind of *tremendum* experience is generated in chapters 19–24. Despite the people's "dread" (Grauen), the perspective of the secondary layer suggests that a numinous awe permeates the events of the law-giving and the covenant-making. This assumption separates the experience of the *tremendum* in time and space from the primary layer of the narrative. I believe, however, that the author/redaktor's personal experience of numinous bridges this gap. In subsequent additions and reassessments, the text manages to present the events of the primary layer as a more complete *tremendum* experience. The two layers are synchronised in the phase following the worship of the golden calf, where there is no longer a need to reassess the primary experiences.

The journey to that state of balance within the narrative unfolds along both the lay (L) and priestly (P) strands. Following the law-giving and covenant-making (L), events take place simultaneously in two locations. At the top of the mountain (P), Moses receives detailed instructions for the construction of the tabernacle, which is meant to atone for sins (Exodus 24:15–31:18). Meanwhile, at the foot of the mountain (L), the people are making a golden calf, demonstrating their very need for such an atonement mechanism (Exodus 32:1–6). Subsequently, the building of (P) the tabernacle (35:1–40:38), which implements the conditions of atonement, will be the most exulting moment of the thread that demonstrates (L) YHWH's gradual atonement and willingness to renew the covenant (32:7–34:35). While L circumstances of the renewal of the covenant, P is already preparing to narrate the construction of the sanctuary, through which the "stiff-necked" people can atone for their sins (Ex 35:1–40:33).

The different approaches recognised within the layers of the narrative's plot paint a dynamic picture of God. He is not only inscrutable and irrational but represents also a steadfast presence (34:6–7), who gradually adapts. As the narrative progresses He becomes increasingly *familiar* and "homely" when speaking through Moses and the cult, the traditions of which have emerged in the troublesome process depicted in Exodus 15–34. This could regulate the religious practices of the people returning from Babylon. God-and-man's relationship becomes more balanced by way of these rituals, "holy-days" and regulations, which also strengthen communal ties.

The numinous experience portrayed in the Book of Exodus also appears in the Psalms (Psalms 9, 66, 73, 139) and in the prophetic literature. Additionally, the application of the numinous theory can provide valuable viewpoints in religious education, pastoral training, and ministry. For instance, the elements of the cult can *indirectly* help to awaken a *direct* numinous experience in the soul. When a community creates appropriate linguistic and ritual (external) conditions, participants with the specific skills and abilities can experience the numinous feeling within. The "cross-denominational" nature of the numinous experience can facilitate dialogues by relativizing the "absolute" validity of different religious practices and pointing to the common value, to Christ. Understanding the "Holy other" thus aids not only in the relationship with the transcendent but also in comprehending and accepting (within certain limits) the approaches and rituals of "wHol(ly) other" congregations.

Abstrakt

In meiner Dissertation habe ich das Buch Exodus beginnend mit dem Exodus-Ereignis (Exodus 12) untersucht. Der Fokus der Forschung lag auf dem Prozess, wie sich das Volk Israel vereinigte unter besonderer Berücksichtigung dessen, wie der Autor die Antwort des Volkes auf die Führung Gottes

darstellt. Ich untersuchte die Volksdarstellung der Erzählung auf der Grundlage der in Das Heilige dargelegten numinosen Analyse, vorwiegend in den Texten der Laientraditionen (L).

Nach Otto - die primären, spontanen Erfahrungen des Volkes in den Mittelpunkt gestellt - wurden wir zu einem besseren Verständnis geführt, nicht nur was die (religiösen) Erfahrungen des Volkes, sondern auch die Dynamik der Erzählung betrifft. Vor allem wurde uns durch die Anwendung der irrational-rationalen Kategorien bewusster, was in der Seele des Volkes vor sich geht. Die wichtigste Erkenntnis war, dass das Volk in den Kapiteln 19–24 vermutlich keine numinosen Erfahrung erlebte, höchstens auf einer niedrigeren Ebene. Das macht verständlich, warum das Volk so leicht und so schnell zur Anbetung des vertrauten Götze zurückkehren konnte.

Methodisch geht die Forschung von der Verwendung Ottos Ideogrammen als eine Art hermeneutisches Instrumentarium aus, in der Annahme, dass Ottos Beobachtungen zu individuellen religiösen Erfahrungen gut auf eine Gemeinschaftserfahrung übertragen werden können. Außerdem nahm ich an, dass direkte, primäre Erfahrungen in der Erzählung leicht zugänglich sind. Gleichzeitig wurde ich mit der Tatsache konfrontiert, dass sich Ottos Begriffsbestand für die Exegese als eng erweist. Nämlich geht er nicht auf die Erfahrungen außerhalb der numinosen Empfindung ein: die negativen emotionalen Faktoren (Wut, Murren), die in der Erzählung als Folge einer Reihe von Grenzsituationen auftreten. Dies ist also die größte Einschränkung für die Anwendbarkeit der Otto'schen Analyse. Obwohl es nicht auswertbar war, war es möglich, diese primären Erfahrungen mit Hilfe der Analogien des "natürlichen" Menschen und der "Sich Grauen" darzustellen.

Wenn wir jedoch nicht einzelne Erfahrungen, sondern Prozesse und Kontexte untersuchten, wurde es klar, dass die numinose Erfahrung nicht auf allen Ebenen der Exegese relevant ist. Die Exodus-Erzählung zum Beispiel spiegelt nicht die Entwicklung der religiösen Erfahrung wider (obwohl wir von der Erfahrung des *tremendum* zur Erfahrung des *fascinans* gelangen), sondern es war der Prozess der Verarbeitung der durch diese Grenzsituationen verursachten Traumen zu beobachten. Hier lassen sich zwei Knotenpunkte identifizieren: die Kapitel 15–24, die die Grenzsituationen verstärken, und die Kapitel 34–40, die die Verarbeitung dieser Situationen widerspiegeln. Die Verbindung zwischen den Beiden wird durch die verzweifelte, unrealistische Hoffnung hergestellt, die eben am tiefsten Punkt geweckt wird. Inspiriert von Gyula Vattamány wird der erste Abschnitt als "Babel-Erfahrung", der zweite als "Überwindung" bezeichnet. Und das grundlegende psychologische Moment und die rhetorische Wendung, die letztere hervorbringt, wird als "unlogische Hoffnung" bezeichnet. Diese Kategorien wurden erweitert, um religiöse und nicht-religiöse Erfahrungen einzubeziehen zu können.

Auf der Grundlage der obigen Ausführungen haben wir in der Ebene der "Erzählung" eine "sekundäre Ebene", die die indirekte Erfahrung repräsentiert, und eine "primäre Ebene", die die

direkte Erfahrung darstellt, unterschieden. Wir haben festgestellt, dass die spontanen Erfahrungen der primären Ebene von den traditionellen Materialien der "sekundären Ebene" erzählt und interpretiert werden. Auf der primären Ebene hat die Analyse ergeben, dass die rationalisierenden, bloß profanen Problemlösungen des Volkes (z. B. die Lösung für den Hunger-Durst war die Rückkehr nach Ägypten) sie zunehmend von Gott entfernten. Und am Berg Sinai hatten die "groben" Manifestationen der Macht Gottes, das Gewicht und die Konsequenzen seiner Erwartungen (Ex 19–24); sie so entmutigt, dass ein Rückfall in den früheren götzendienerischen Zustand fast sicher war (Ex 32), sogar trotz der Erhabenheit des Bundesschlusses. Nur die Erfahrung der unbegreiflichen Gnade konnte das Volk zu einer numinosen Erfahrung im Rahmen des zweiten Bundes führen (Ex 34).

Diese (meist negativen) Erfahrungen werden von den Autoren und Redakteuren der verschiedenen Traditionen auf der sekundären Ebene rationalisiert, indem z.B. der Zorn Gottes verständlich gemacht wird (32,7–10). Aber auch in den Kapiteln 19–24 wird auf diese Weise eine Art *Tremendum*-Erfahrung geschaffen. Denn trotz des Grauens des Volkes durch die Sichtweise der sekundären Ebene durchdringt dennoch eine Art numinoser Schrecken das Geschehen des Gesetzgebung-Bundesschlusses. Diese Annahme trennt die Erfahrung des *Tremendum* in Zeit und Raum von der primären Ebene der Erzählung. Ich glaube jedoch, dass die persönlichen Erfahrungen des Autors/Herausgebers mit der Numinosität diese Kluft überbrücken. In späteren Ergänzungen und Neubewertungen wird der Text somit in der Lage sein, die Ereignisse der primären Ebene als eine vollständigere Erfahrung des *Tremendum* darzustellen. Die beiden Ebenen werden in der Phase nach der Anbetung des goldenen Kalbes, in der es nicht mehr nötig ist, die primäre Erfahrung neu zu bewerten, in Einklang gebracht.

Der Weg zu diesem Gleichgewicht verläuft entlang des laien (L) und priesterlichen (P) Fadens der Erzählung. Nach der Gesetzgebung und dem Bundesschluss (L) finden die Ereignisse simultan an zwei Orten statt. Auf dem Gipfel des Berges (P) erhält Mose detaillierte Anweisungen für den Bau einer Stiftshütte zur Sühne (24,15–31,18), während das Volk am Fuße des Berges (L) ein goldenes Kalb anfertigte, zeigt, dass es genau das braucht, um Sühne zu leisten (32,1–6). Anschließend wird der Bau der Stiftshütte (35,1–40,38), der die Bedingungen der Wiedergutmachung umsetzt (P), der erhebendste Moment des Fadens sein, der JHWHs allmähliche Sühne und seine Bereitschaft zur Erneuerung des Bundes demonstriert (L) (32,7–34,35). Während L die Umstände der Bundeserneuerung schildert, bereitet sich P bereits darauf vor, die Einrichtung des Heiligtums zu erzählen, mit dem das "halsstarrige" Volk seine Sünden sühnen kann (35,1–40,33).

Die verschiedenen Zugänge zu den Ebenen, die in der Handlung der Erzählung erkannt werden, zeichnen ein dynamisches Bild von Gott. Gott ist nicht nur unerkennbar und irrational,

sondern auch ein Gott, der ein Fixpunkt ist (34,6–7), der sich anpasst und der durch Mose und den Kult unter zunehmend vertrauten und "heimischen" Umständen spricht, je weiter die Erzählung fortschreitet. In dem mühseligen Prozess (Ex 15–34) werden nämlich auch die Praktiken entwickelt, die ein Gefühl von Sicherheit und Stabilität vermitteln und die auch dazu dienen, das heilige Leben des aus Babylon zurückkehrenden Volkes zu regeln. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch kann durch Rituale, Feste und Verordnungen ausgeglichener werden, die einen dynamischen Rahmen für die Beziehung jeder menschlichen Gemeinschaft zu Gott bilden können.

Die Erfahrung des Numinosen im Buch Exodus taucht zum Beispiel auch im Buch der Psalter (Psalm 9, 66, 73, 139) und in den prophetischen Schriften auf. Darüber hinaus kann die Anwendung der Numinositätstheorie auch nützliche Perspektiven dem Religionsunterricht, der pastoralen Ausbildung oder dem Dienst bieten. So können beispielsweise Elemente des Kultes indirekt dazu beitragen, eine direkte numinose Erfahrung in der Seele zu wecken. Wenn nämlich eine Gemeinschaft die richtigen sprachlichen und rituellen (äußeren) Bedingungen schafft, können Teilnehmer mit den richtigen Fähigkeiten und Fertigkeiten das Numinose in ihrer eigenen inneren Erfahrungswelt erfahren. Die "Interkonfessionalität" der numinosen Erfahrung kann den Dialog erleichtern, wenn sie auf die Identität verschiedener religiöser Praktiken hinweist, indem sie deren "absolute" Gültigkeit relativiert: auf Christus. Die Erkennung des "ganz Anderen" hilft also nicht nur in Bezug auf die Beziehung mit dem Transzendenten, sondern auch beim Verstehen und Akzeptieren (innerhalb gewisser Grenzen) der Annäherungen und Rituale "andersartiger" Konfessionen.

Irodalomjegyzék

- ADELMAN, R.: *Holy Ground ('Admat Qodesh): A Counter–Locative Claim on Sacred Space at the Burning Bush*. Lexington Theological Quarterly No. 9, Lexington, 2021. pp. 15–38.
- ALMOND, P. C.: *Rudolf Otto: Life and Work*. In.: *Journal of Religious History (JRH)*, Vol. 12. No. 3, 1983. pp. 305–321.
- ALT, A.: *Essays on Old Testament History and Religion* (ford.: Wilson, R. A.). Anchor Book, South-Africa, 1968. [1934] pp. 101–171.
- ALTER, R.: *Exodus. In The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*. Norton, New York and London, 2004.
- AMZALLAG, N.: *Beyond Idolatry – Golden Calf*. *Old Testament Essays (OTE)* Vol. 33, No. 2. Old Testament Society of South Africa, 2020. Web: <https://ote-journal.otwsa-otssa.org.za/index.php/journal> (Megtekintve: 2023.08.11.) pp. 207–231.
- ARICHEA JR., D. C.: *The Ups and Downs of Moses: Locating Moses in Exodus 19–33*. *The Bible Translator (BT)* Vol. 40. Sage Publications, London, 1989. pp. 244–246.
- ASSMANN, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (ford.: Hidas Zoltán). Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- AVIOZ, M.: *The Purification of the Levites according to Josephus*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses (ETL)* Vol. 90, No. 3. Louvain Journal of Theology and Canon Law, Leuven, 2014. pp. 441–451.
- AVISHUR, Y.: *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*. *Alter Orient und Altes Testament (AOAT)* Vol. 210. Butzon & Bercker, Kevelaer, 1984.
- BALENTINE, S. E.: *Prayers for Justice in the Old Testament: Theodicy and Theology*. *Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* Vol. 51, No. 4, Baltimore 1989. pp. 597–616.
- BARR, J.: *Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament*. *Vetus Testamentum (VT)* Vol. 7, Oxford, 1960. pp. 31–38.
- BARTH, K.: *Church Dogmatics, The Doctrine of Reconciliation*. Vol. I/2. T&T Clark, Edinburgh, 2004.
- BARTH, K.: *Church Dogmatics: The Doctrine of Reconciliation*. Vol. 4, Pt. 1. The Subject–Matter and Problems of the Doctrine of Reconciliation. T&T Clark, London, 2004.
- BARTH, K.: *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. SCM Press, London, 1972.
- BASKER, J. C. T.: *THE CLOUD AS SYMBOL. Destruction or Dialogue*. *Cross Currents* Vol. 56, No. 1. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006. pp. 110–115.
- BAUKAL JR, C. E.: *Pillar of Fire Theories*. *Scandinavian Journal of the Old Testament (SJOT)* Vol 32, No. 2. Taylor & Francis, Milton Park, 2018. pp. 217–235.

- BEER, G.: *Exodus, mit einem Beitrag von K. Galling*. Handbuch zum Alten Testament (HAT) Vol 3. Verlag von J. C. B. Mohr–Paul Siebeck, Tübingen, 1939.
- BEGG, C. T.: *The Levites in Josephus*. Hebrew Union College Annual (HUCA) Vol. 75. Hebrew Union College, hely.n., 2004. pp. 1–22.
- BENE, A: Egyén és közösség. Jean-Paul Sartre Critique de la raison dialectique cím műve a magyar recepció tükrében. Doktori disszertáció. Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2009. (Web: <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/15625/bene-adrian-phd-2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, megtekintve: 2024.07.12.)
- BÉRES I.: *A komikum kánonja*. Lelkipásztor 92/2. Luther Kiadó, Budapest, 2017. pp. 52–56.
- BEYERLIN, W.: *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*. Basil Blackwell, Oxford, 1965. XVII.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger, K., Rudolf, W. (szerk.). Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BIRCH, B. C.: *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Westminster John Knox, Louisville, 1991.
- BIRCH–BRUEGGEMANN–FRETHEIM–PETERSON: *A Theological Introduction to the Old Testament*. 2nd ed. Abingdon, Nashville, 2005.
- BLENKINSOPP, J.: *Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel*. Biblical Theology Bulletin (BTB) Vol. 27/3. SAGE Publications, London, 1997. pp. 76–82.
- BORGES, J. L.: *The Aleph and Other Stories, 1933–1969: Together with Commentaries and an Autobiographical Essay*. E. P. & Company, Dutton, 1970.
- BORGES, J. L.: *This Craft of Verse*. Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- BOROS G. – Szegedi N.: *VIII. Kritikai filozófia, német idealizmus és hatásuk (813–951)*, In: Boros Gábor (főszerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.
- BOROS J.: *Immanuel Kant*. Akadémia Kiadó, Budapest, 2022.
- BOYER, R.: *A szent megtapasztalása*. In: Ries, J. (szerk.): *A Szent Antropológiája* (ford.: Krivácsi Anikó). Typotex, Budapest, 2003.
- BOYER, R.: *A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában*. In: Ries, J. (szerk.): *A Szent Antropológiája* (ford.: Krivácsi Anikó). Typotex, Budapest, 2003.
- BRAULIK, G.: *Ószövetség és Liturgia. Válogatott tanulmányok*. (ford.: Bánhegyi B. M., Dejsics K., Mártonffy M., Schein G.). Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2012.
- BRICHTO, H. C.: *On Faith and Revelation in the Hebrew Bible*. Hebrew Union College Annual (HUCA), hely. n., 1968.

- BRONGERS, H. A.: *Fasting in Israel in Biblical and Post-biblical Times*. Oudtestamentische Studiën (OTS) Vol. 20, Brill, Leiden, 1977. pp. 1–21.
- BROWN, W. P.: *A Handbook to Old Testament Exegesis*. Westminster John Knox Press, Louisville, 2017.
- BRUEGGEMANN, W.: *Deep Memory Exuberant Hope*. Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 2000.
- BRUEGGEMANN, W.: *God. Neighbor. Empire. The Excess of Divine Fidelity and the Command of Common Good*. Baylor University Press, Waco, 2016.
- BRUEGGEMANN, W.: *Hit a Zsoltárok könyvében*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2007.
- BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology. Testimony, Dispute, Advocacy*. CD-ROM Edition. Fortress Press. Minneapolis, 2005.
- BRUEGGEMANN, W.: *Ószövetségi Teológia*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2012.
- BRUEGGEMANN, W.: *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*. Columbia Theological Seminary Decatur. The Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 57, Baltimore, 1995. pp. 27–51.
- BRUNNER, E.: *The Mediator. A study of the central doctrine of the Christian faith*. The Lutterworth Press, London, 1934.
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*. I. Magnes Press, Jerusalem, 1967.
- CARR, D. M.: *An Instruction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*. Wiley–Blackwell, Chichester, 2010.
- CHILDS, B. S.: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library. The Westminster Press, Philadelphia, 1974.
- CLARK, M.: *That Man Moses*. St Mark's Review No. 216/2, Barton, 2011.
- CLINES, D.: *'The Fear of the Lord Is Wisdom' (Job 28:28): A Semantic and Contextual Study*. In: Wolde E. (szerk.): *Job 28: Cognition in Context*. Brill, Leiden, 2003.
- COATS, G. W.: *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Abingdon Press, Nashville–New York, 1968.
- COATS, G. W.: *The Traditio–Historical Character of the Reed Sea Motif*. Vetus Testament (VT) Vol. 17. Brill, Leiden, 1967. pp. 253–265.
- COATS, G. W.: *Exodus 1–18*. The Forms of the Old Testament Literature Vol. IIA. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- CODY, W.: *When Is the Chosen People Called a Goy?* Vetus Testament (VT) Vol. 14, Brill, Leiden, 1964. pp. 1–6.

- COOPER, A. – Goldstein, B. R.: *Exodus and Maššot in History and Tradition*. Maarav (A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures) Vol. 8. American Society Overseas Research (ASOR), Alexandria, VA, 1992. pp. 15–38.
- CROSS, F. M.: *The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach*. Biblical Archeologist (BA) 10. Anchor Books, New York, 1947.
- CSOMA J. M.: *A szorongás jelenségének teológiai és pasztorálpaszichológiai szemlélete a 20. században*. Doktori értekezés a gyakorlati teológia tárgykörében. DE, Debrecen, 2012.
- DAVIDSON, R. F.: *Rudolf Otto's Interpretation Of Religion*. Princeton University Press, Princeton, 1947.
- DAVIES, J. A.: *A Royal Priesthood Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel*. In: Camp, C. V. – Mein, A. (szerk.): *Exodus 19.6*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series (JSOTS) 395. T&T Clark, London, 2004.
- DENTAN, R. C.: *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*. Vetus Testament (VT) Vol. 13, 1963. pp. 34–51.
- DE PURY, R.: *Der Exodus*. Moers, Neukirchen, 1961.
- DILLMANN A.: *Die Bucher Exodus und Leviticus*. S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1897.
- DOUGLAS, M.: *Leviticus as Literature*. Clarendon Press, Oxford, 1999.
- DOZEMAN, T. B.: *Masking Moses and Mosaic Authority in Torah*. Journal of Biblical Literature (JBL) Vol. 119. No. 1, hely. n., 2000. pp. 21–45.
- DRIVER S. R.: *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*. Biblical Series Editon, Reprinted. Eerdmans, Grand Rapids, 1998 [1874].
- DRIVER S. R.: *The Book of Exodus. In the Revised Version with Introduction and Notes*. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge, 1918.
- DURAND, E.: *God's Holiness. A Reappraisal of Transcendence*. Modern Theology (MT) Vol. 34, Issue 3, Wiley–Blackwell, Chichester, 2018. pp. 419–433.
- DURAND, G.: *A vallásos ember és szimbólumai*. In: Ries, J. (szerk.): *A Szent Antropológiája* (ford.: Krivácsi Anikó). Typotex, Budapest, 2003.
- EDELMAN–DAVIES–NIHAN–ROMER: *Opening the Books of Moses*. Routledge, London and New York, 2011.
- EICHLER, R.: *The Poles of the Ark: On the Ins and Outs of a Textual Contradiction*, Journal of Biblical Literature (JBL) 135, No. 4, hely. n., 2016.
- EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament*. Vol. 1. Westminster John Knox, Philadelphia, 1961.

- EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament*. Vol. 2. Westminster John Knox, Philadelphia, 1967.
- EISSFELDT, O.: *Hexateuch–Synopsis*. De Gruyter, Leipzig, 1922.
- ELIADE, M.: *A Szent és Profán*. Helikon Zsebkönyvek 73., Helikon Kiadó, 2022.
- ELLIS, E.: *Reconsidering the fear of God in the Wisdom literature of the Hebrew Bible in the Light of Rudolf Otto's Das Heilige*. Old Testament Essays (OTE) Vol. 27, No. 1, Pretoria, 2014. pp. 82–99.
- FLEDDERMANN, H. 'And He Wanted to Pass by Them' (Mark 6:48c). Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 45, Baltimore, 1983. pp. 389–395.
- FRETHEIM, T.: *Exodus. Interpretation: A Bible Commentary for Preaching and Teaching*. John Knox, Louisville, 1991.
- FRIEDRICH, H.: *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Oxford University Press, New York, 1932.
- FRYE, N.: *The double vision. Language and Meaning in Religion*. University of Toronto Press, Mezzanine Toronto, 1991.
- GAMMIE, J. G.: *Holiness in Israel*. Overtures to Biblical Theology (OBT). Fortress Press, Minneapolis, 1989.
- GARRETT, R.: *Three Definitions of Wisdom*. In: Lehrer et al. (szerk.): Knowledge, Teaching and Wisdom. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, 221–232.
- GENETTE, G.: *Narrative discourse. An Essay in Method*. Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- GERICKE, J.: *The Beginning of Wisdom is Paranoia: an Overlooked Aspect of the 'Fear of JHWH' in the Context of Lacanian Psycho–Epistemology*. Scriptura 111, hely. n., 2012. pp. 440–451.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Leviticus: A Commentary*. Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd English ed. by A.E. Cowley. Clarendon Press, Oxford, 1909.
- GOLDINGAY, J.: *Exodus & Leviticus for Everyone*. Westminster John Knox, Louisville, 2010.
- GOLDINGAY, J.: *Israel's Life*. Old Testament Theology Vol. 3. InterVarsity, Downers Grove, 2009.
- GORMAN, F. H.: *Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus*. International Theological Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- GREENBERG, M.: *Hebrew segulla: Akkadian sikiltu*. Journal of the American Oriental Society (JAOS) Vol. 71, hely. n., 1951. pp. 172–174.
- GREENBERG, M.: *Understanding Exodus*. Behrman, New York, 1969.

- GREENBERG, M.: *Some Postulates of Biblical Criminal Law*. Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem, 1960. 5ff
- GRESSMANN, H.: *Die Anfänge Israels*. Schriften des Alten Testament 2. Gottingen, 1922.
- GROTIUS H.: *Annotata in Vetus Testamentum*, Paris 1644.
- GRUBER, M. I.: *Fear, Anxiety and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and Other North–West Semitic Languages*. Vetus Testamentum (VT) Vol. 40, Oxford, 1990. pp. 411–422.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Leviten und Priester*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1965.
- HAGUE, M. R.: *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19–40*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series (JSOTS) 323. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- HAMILTON, V. P.: *Exodus. An Exegetical Commentary*. Baker Academic, Grand Rapids 2012.
- HAN, B–C.: *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*. (ford.: Csordás Gábor). Typotex, Budapest, 2023.
- HARAN, M.: *The Nature of the " 'ohel mo'edh" in the Pentateuchal Sources*. Journal of Semitic Studies (JSS) Vol. 5, Issue 1. Oxford Academic, Oxford, 1960. pp. 50–65.
- HARAN, M.: *Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source*. Journal of Biblical Literature (JBL) Vol. 100, No. 3, hely. n., 1981. pp. 321–333.
- HARASZTI, L.: *A főbiák pszichoterápiája*. Pszichoterápia IV. Mentalport, Budapest, 1995.
- HELD, M.: *A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue*. Journal of Cuneiform Studies (JCS) Vol. 15, No. 1. Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BSASOR), Boston, 1961. pp. 1–26.
- HELLERSON, W.: *From Fertilty Cult to Worship*. Doubleday, Garden City, 1969.
- HENDEL, R.: *The Exodus in Biblical Memory*. Journal of Biblical Literature (JBL) Vol. 120 No. 4, 2001. pp. 601–622.
- HERTZ, R.: *La prééminence de la main droit: étude sur la polarité religieuse*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 68. Presses Universitaires de France, 1909.
- HORVÁTH, O.: *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*. L' Harmattan, Budapest, 2022.
- HORVÁTH, O.: *Vallási élmény és nemi vágy. Rudolf Otto küzdelme az irracionálissal*. Vallástudományi Szemle, XIII. évfolyam 1. szám, KRE, Budapest, 2017.
- HOUTMAN, C.: *Exodus, Chapters 20–40*. Historical Commentary on the Old Testament (HCOT) Vol. 3. Peeters Publishers, Leuven, 2000.
- HUNDLEY, M. B.: *What Is The Golden Calf?* The Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 79, No. 4., Baltimore, 2017. pp. 559–579.

- HUSKINSON, L.: *Holy, Holy, Holy: the misappropriation of the numinous in Jung*, In: Casement, A. & Tacey, D (szerk.): *The Idea of the Numinous, Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*. Routledge, New York, 2006.
- HYATT, J. P.: *Commentary on Exodus*. New Century Bible Commentary (NCB). Oliphants, London, 1971.
- IBN EZRA, A.: *Commentary to Exodus*. Menorah, Vienna, 1926.
- Interpreters Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Abingdon Press. Nashville, 1962.
- IRWIN, W. H.: *The Course of the Dialogue between Moses and Yhwh in Exodus 33:12–17*. The Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 59, No. 4, Washington, 1997. pp. 629–636.
- JAMES, W.: *A vallási élmény változatai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2019.
- JANZEN, D.: *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings*. Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
- JANZEN, J. G.: *At the Scent of Water: The Ground of Hope in the Book of Job*. Eerdmans, Grand Rapids, 2009.
- JANZEN, J. G.: *The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32*. The Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 52, No. 4, Baltimore, 1990. pp. 597–607.
- JANZEN, J. G.: *The „Wandering Aramean” Reconsidered*. Vetus Testamentum (VT) Vol. 44. No. 3. Brill, Leiden, 1994. pp. 359–375.
- JENSON, P. P.: *Graded Holiness. A key to the Priestly Conception of the World*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series (JSOTS) 106, Sheffield, 1992.
- KANT, I.: *Critik der reinen Vernunft*. Johann Friedrich Hartknoch, Riga, 1781.
- KANT, I.: *Critique of Judgment*. (ford: Pluhar, Werner S.). Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1987.
- KANTZENBACH, L. F. W.: *Proglamm der Theologie. Denker, Schule, Wirkungen von Schleiermacher zu Moltmann*. Claudius, München, 1978.
- KÁPOSZTÁSSY B.: *A liturgia teremtményi dimenziói és a lélek egészsége*. Embertárs II. évfolyam 1. szám. Jezsuita Kiadó, Budapest, 2004.
- KARASSZON I.: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. KGRE. L'Harmattan, Budapest, 2021.
- KEMÉNYFI R.: *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2004.
- KENNEDY, A. R. S. *Tabernacle*, In: Hasting, J. (szerk.): *Hasting's Dictionary of the Bible*, Vol. 4. T & T Clark, Edinburgh 1902. pp. 653–658.
- KIERKEGAARD, S.: *Félelem és reszketés* (Ford.: Rác Péter). Európa, Budapest, 1986.

- KINLAW, D. F.: *Lectures in Old Testament Theology: Yahweh Is God Alone*. Francis Asbury, Wilmore 2010.
- KLEINIG, J. W.: 'On Eagles' Wing: An Exegetical Study of Exodus 19.2–8. *Lutheran Theological Journal (LTJ)* Vol. 21, No. 1, North Adelaide, 1987. pp. 18–27.
- KNOBEL, A.: *Die Bücher Exodus und Leviticus*. S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1857.
- KNOX, J.: *From archetypes to reflective function*. *The Journal of Analytical Psychology (JAP)* Vol. 49, No. 1. Wiley online library, 2004. pp. 1–19. (Web: <https://onlinelibrary.wiley.com/>, megtekintve: 2022. 07.30)
- KONCZ S.: *Hit és vallás, a magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományai köréből*. Debreceni M. Kir. Tisza István Tudományegyetem Rendszeres Theologiai Szemináriumából. Debrecen, 1942.
- KORPICS M.: *A zárándoklat mint a szakrális kommunikáció egy szintere*. Doktori disszertáció. PTE Bölcsészettudományi Kar, Pécs 2008.
- KOSMALA, H.: *The So-called Ritual Decalogue*. *Annual of the Swedish Theological Institute (ASTI)* Vol. I, Jerusalem, 1962. pp. 31–61.
- KÖRTNER, U.H.J.: *Weltangst und Weltende*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.
- KŐSZEGHY, M.: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*. Kréné, Budapest, 2003.
- KŐSZEGHY, M.: *Föld alatti Izrael* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014.
- KPAN GBALIA, G.: *La Crainte dans les Relations de l'Homme avec Dieu. Analyse de la racine jirra dans le pentateuque et les livres sapientiaux*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.
- KUENEN, A.: *Einleitung im Alten Testament I*. Verlag von Otto Schulze, Leipzig, 1887.
- LAPIDE, C. A.: *Commentarius in Exodum*. *Commentaria in Scripturam Sacram I, Exod.*, Paris, 1859.
- LASINE, S.: *Levitic Violence, Fratricide, and Sacrifice in the Bible and Later Revolutionary Rhetoric*. In.: Wallace, M. I. – Smith, T. H. (szerk.): *Curing Violence*. Sonoma, Polebridge, 1994. pp. 204–229.
- LEACH, E.: *Culture and Communication: The Logich by Which Symbols are Connected*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- LEDER, A. C.: *The Coherence of Exodus: Narrative Unity and Meaning*. *Calvin Theological Journal (CTJ)* Vol. 36, Calvin Theological Seminary, Cedarville, 2001. pp. 251–269.
- LEENHARDT, F. J.: *La Notion de Sainteté dans l'Ancien Testament: Étude de la Racine QD^hS^h*. Libraire Fischbacher, Paris 1929.

- LEEVEN, A.: *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. Cambridge University Press, New York, 2008.
- LEHMING, S.: 'Massa und Meriba'. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* Vol. 73. De Gruyter, Leipzig, 1961. pp. 71–77.
- LEMKE, W. E.: *The Near and Distant God: A Study of Jer. 23:23–24 in Its Biblical, Theological Context*. *Journal of Biblical Literature (JBL)* Vol. 100, No. 4., hely. n., 1981. pp. 541–555.
- LEVEEN, A.: *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. The Haythrop Journal. Cambridge University Press, New York, 2008.
- LEVENSON, J. D.: *Sinai and Zion, An Entry Into the Jewish Bible*. Winston Press, Minneapolis, 1985.
- LEVENSON, J. D.: *Theology of the Program of Restauration of Ezekiel 40–48*, Harvard Semitic Monographs (HSM) Vol. 10. Scholars Press, Missoula, 1976.
- LEWIS, C. S.: *Till We Have Faces*. HarperCollins Publishers, New York, 2020.
- LOEWENSTAMM, S. E.: *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and Its Oriental Background*. Magnes, Jerusalem, 1992.
- LOEWENSTAMM, S. E.: *The Investiture of Levi, In idem, From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and Its Oriental Background*. Magnes, Jerusalem, 1992.
- LOEWENSTAMM, S. E.: *The Making and Destruction of the Golden Calf*. Biblica 48. Peeters Publishers, Leuven, 1967.
- LONGMAN, T.: *The Fear of the Lord Is Wisdom: A Theological Introduction to Wisdom in Israel*. Baker Academic, Grand Rapids, 2017.
- LOSONCZI P.: *A vallási tapasztalat problematikája az analitikus vallásfilozófiában. Kritikai megjegyzések Richard Schwinburne elmélete kapcsán*. *Kellék filozófiai folyóirat* Vol. 15–16., hely. n., 2000. pp. 155–174.
- LÖWITH, K.: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996.
- LUNN, P. N.: 'Let my people go!' *The exodus as Israel's metaphorical divorce from Egypt*. *Evangelical Quarterly* Vol. 86 No. 3. Paternoster Press, Milton Keynes, 2014. pp. 239–251.
- MACDONALD, N.: *What did the Israelites Eat?* Eerdmans, Cambridge, 2008.
- MACKENNA, CH.: *From the numinous to the sacred*. *Journal of Analytical Psychology* Vol. 54, Issue 2., London, 2009. pp. 167–182.
- MANN, T. W.: *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation*. Near Eastern Studies. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

- MASTER, J.: *Exodus 32 as an Argument for Traditional Theism*. Journal of the Evangelical Theological Society (JETS) Vol. 45. Evangelical Theological Society, Scottsdale, 2002. pp. 585–598.
- MÁTÉ–TÓTH, A.: *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Doktori disszertáció. PTE, Pécs, 2010.
- MAXWELL, N.: *From Knowledge to Wisdom*. Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- MCCARTHY, D. J.: *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. (New ed.). Analecta biblica 21a., Pontifical Biblical Institute, Rome 1981.
- MCGRATH, A. E.: *Christian Theology: An Introduction*. Wiley–Blackwell, Chichester, 2011.
- MEIER, S. L.: *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible*. Vetus Testament (VT) Supplement Series 46. Brill, Leiden, 1992.
- MEYERS, C. L.: *Exodus*. The New Cambridge Bible Commentary. Cambridge University Press, New York 2005
- MICHAELIS, J. D.: *Commentaries on the Laws of Moses I*. Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, London, 1814.
- MILGROM, J.: *Numbers*. JPS Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1990.
- MILGROM, J.: *Leviticus*. Vol. 1. Anchor Bible. Doubleday, New York, 1991.
- MILGROM, J.: *Leviticus*. Vol. 3. Anchor Bible. Doubleday, New York, 2000.
- MILGROM, J.: *Studies in Levitical Terminology I*. University of California Press, Berkeley, 1970
- MILGROM, J.: *The Biblical Diet Laws as an Ethical System: Food and Faith*. Studies in Cultic Theology and Terminology. Studies in Judaism in Late Antiquity 36. Brill, Leiden, 1983.
- MILLER, C. L.: *Introducing Direct Discourse in Biblical Hebrew Narrative*, In: Bergen, R. D. (szerk.): *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.
- MOBERLY, R. W. L.: *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series (JSOTS) 22; Sheffield, 1983.
- MOBERLY, R. W. L.: *Exodus*. In: K. J. Vanhoozer et al. (szerk.) *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book-by-Book Survey*. Baker Academic, Grand Rapids, Nashville, 2008.
- MOBERLY, R. W. L.: *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- MOLNÁR, L.: *Exegetikai vizsgálat az emberi élet értékéről a pentateukhoszi hagyományok „gyilkosságtörténeteiben” és jogi szövegeiben*. Doktori értekezés. EHE, Budapest, 2023.

- MORGENSTERN, J.: *The Despoiling of the Egyptians*. Journal of Biblical Literature (JBL) Vol. 68, hely. n., 1949. pp. 1–28.
- MUILENBURG, J.: *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33:1a, 12–17)* In: Ackroyd, P. R. – Lindars, B. (szerk.): *Words and Meanings: Essays Presented to D. Winton Thomas*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- NÉMETH D.: *Félelem – szorongás – hit*. Theológiai Szemle. Kálvin Kiadó, Budapest, 2011. pp. 18–32.
- NICHOLSON, E. W.: *Exodus and Sinai in History and Tradition*. John Knox Press, Richmond, 1973.
- NISSINEN M.: *Fear Not: A Study of an Ancient Near Eastern Phrase* In: Sweeney, M. A. – Ben Zvi, E. (szerk.): *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- NOTH, M.: *Exodus, A Commentary*. Old Testament Library. The Westminster Press, Philadelphia, 1962.
- NOTH, M.: *Zur Anfertigung des Goldenen Kalbes*. Vetus Testament (VT) Vol. 9, Leipzig, 1959.
- ÖHLER, M.: *Cultic Meals in Associations and the Early Christian Eucharist*. Early Christianity (EC) Vol. 5. Issue 4., hely. n., 2014. pp. 475–502.
- ORTUTAY GY. (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. Negyedik kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 1981.
- OTTO, R.: *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (ford.: Bendl Júlia). Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- PATRICK, D.: *The Covenant Code Source*. Vetus Testamentum (VT) Vol. 27. Brill, Leiden, 1977.
- PATRICK, D.: *Old Testament Law*. John Knox, Atlanta, 1985.
- PETHŐ, S.: *Rudolf Otto – avagy az elrettentő titok filozófiája*. In.: Otto, R.: *A Szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (ford.: Bendl Júlia). Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- PIXLEY, G. V.: *On Exodus. A Liberation Perspective*. Orbis Books, Maryknoll, 1984.
- POPPER, J.: *Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch*. Verlag von Heinrich Hunger, Leipzig, 1862.
- PORTER, J. R.: *Tabernacle*. In: Achtemeiner P. J. et al. (szerk.): *Harper's Bible Dictionary*. Harper & Row, New York, 1985.
- PROPP, W. H. C.: *The Anchor Bible: Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press, New Haven, 1999.

- PROPP, W. H. C.: *The Anchor Bible: Exodus 19–40*. A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press, New Haven, 2006.
- P. SZILCZL, D.: *Vallás–tapasztalat–kommunikáció. A szakrális mint felkészültség*. Doktori disszertáció. PTE, Pécs, 2009.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája* (ford.: Görföl Tibor). Osiris, Budapest, 2007.
- RAD, G. VON: *The Tent and the Ark*. In: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. McGraw–Hill, New York, 1966. pp. 103–124.
- RAUSCHENBUSCH, W.: *Christianity and the Social Crisis*. Macmillan, 1907.
- RENDSBURG, G. A.: *Hebrew Philological Notes (I)*. Hebrew Studies Vol. 40. National Association of Professors of Hebrew, Austin, 1999.
- RENTORFF, R.: 'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus. *Journal of Biblical Literature (JBL)* Vol. 108., hely. n., 1989. pp. 385–393.
- REVELL, E. J.: *The Two Forms of First Person Singular Pronoun in Biblical Hebrew: Redundancy or Expressive Contrast*. *Journal of Semitic Studies (JSS)* Vol. 40. Oxford Academic, Oxford, 1995. pp. 199–217.
- RITSCHL, A.: *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. The Positive Development of the Doctrine, Vol. 3. (Mackintosh, H.R. – Macaulay, A.B. angol kiadás szerk.). T&T Clark, Michigan, 1900.
- RODRIGUEZ, A. M.: *Jewelry in the Old Testament: A Description of Its Functions* In: D. Merling (szerk.): *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H., Shea*. Andrews University Seminary Studies (AUSS). The Journal of the Seventh–day Adventist Theological Seminary, Berrien Springs, 1997.
- ROSENMÜLLER, E. F. C.: *Scholia in Vetus Testamentum* Vol. 5., Verlag von Ambrosius Barth, Leipzig, 1833.
- RUDOLPH, W.: *Der 'Elohist' von Exodus bis Josua*. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* Vol. 68. De Gruyter, Berlin 1938. pp. 63–
- SAILHAMER, J. H.: *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Zondervan, Grand Rapids, 1995.
- SARBACKER, S.: *Rudolf Otto and the Concept of the Numinous* In: Barton, J. (szerk.) *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press, New York, 2016. pp. 1–24.
- SARNA, N. M.: *Exodus*. JPS Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991.
- SASSON, J. M.: *The Worship of the Golden Calf*. In: Hoffner, H. A. (szerk.) *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty–Fifth Birthday*. Alter

- Orient und Altes Testament (AOAT) Vol. 22. Kevelaer, Butzon & Bercker, Neukirchner Verlag, Neukirchen–Vluyn, 1973.
- SAVRAN, G. W.: *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*. T&T Clark, London, 2005.
- SHELLING, F. W. J.: *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*. State University of New York Press, Albany, 2006 [1809].
- SCHINZER, R.: *Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie in Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*. Hrsg. von E. Benz, Leiden, 1971.
- SCHLEIERMACHER, F.: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. Osiris könyvtár – Filozófia, Budapest, 2000.
- SCHNIEDEWIND, W. M. – HUNT, J. H.: *A Primer on Ugaritic. Language, Culture and Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- SHERIFFS, D.: *Moving on with God: Key Motifs in Exodus 13–20*. Themelios Vol. 15. Issue 2. Universities and Colleges Christian Fellowship (UCCF), Oxford, 1990. pp. 49–60.
- SIMMEL, G.: *Gesamtausgabe*. In: Rammstedt, O. (szerk.): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (XI)*, Frankfurt am Main, 1992 [1908]. pp. 687–790.
- SKLBA, R. J.: *The Redeemer of Israel*. Catholic Biblical Quarterly (CBQ) Vol. 34, Baltimore, 1972. pp. 1–18.
- SMITH, M. S.: *Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Fortress Press, Minneapolis, 2004.
- SÖDERBLOM, N.: *Das Werden des Gottesglaubens*. H. Hackmann, Leipzig, 1915.
- SOMMER, B. D.: *Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle*. Biblical Interpretation 9. Brill, Leiden, 2001.
- SPEISER, E. A.: *An Angelic 'Curse': Exodus 14:20*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 80, No. 3. Harvard University Press, Cambridge, 1960. pp. 198–200.
- STUART, D. K.: *Exodus: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. The New American Commentary (NAC). Broadman & Holman, Nashville 2006.
- TAKÁCS M.: *Ady, a korai Rilke és az „istenes vers”* In: Bitskey I. és Görömbei A. (szerk.): *Csokonai Universitas Könyvtár, Bibliotheca studiorum litterarium, 48*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011.
- TERRIEN, S.: *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. Harper & Row, San Francisco, 1978.
- TE STROETE, G.: *Exodus. De Boeken van het Oude Testament*. J.J. Romen & Zonen, Roermond, 1966.

- The New Interpreter's Bible Volume 1: General and Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus.* Keck, Leander E. et al. (szerk). Abingdon Press, Nashville 1994.
- TILLICH, P.: *Denker der Zeit: Der Religionsphilosoph Rudolf Otto.* Vossische Zeitung No. 308, Berlin, 1971 [1925], 179–183.
- TILLICH, P: *Theology of Culture.* Oxford University Press, Oxford, 1959.
- USZPENSZKIJ, B.: *A kompozíció poétikája. A művészi szöveg szerkezete és a kompozíciós formák tipológiája* (Ford.: Molnár István.). Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- VARGA GY.: *Izrael az úton. Az exodus mint „nomád” teológia.* Lelkipásztor 92 (6). Luther Kiadó, Budapest, 2017. pp. 211–217.
- VARGA GY.: „Ízleljétek és lássátok, hogy jó az Úr!” *Az áldozati lakomák hagyománya az Ószövetségben.* In: Hafenscher K.–Isó M. E.–Zászkaliczky Zs. (szerk.): *Ezt cselekedjétek! Tanulmányok az úrvacsoráról.* Luther Kiadó, Budapest, 2022.
- VARGA, GY.: *Nomád teológia.* Luther Kiadó, Budapest, 2020.
- VATER, A. M.: *Narrative Patterns for the Story of Commissioned Communication in the Old Testament.* Journal of Biblical Literature (JBL) Vol. 99, No. 3, Atlanta, 1980. pp. 365–382.
- VATTAMÁNY, GY.: *A túl(–)élő reménység. Vázlat a sensus numinis retorikájáról.* Hítel 5. szám. Artemis Kulturális Szolgáltató Kft., Budapest, 1999.
- VATTAMÁNY, GY.: *A túl(–)élő reménység: vázlat a sensus numinis retorikájáról.* Doktori értekezés. DE, Debrecen, 2009.
- WASSERSUG, R. J.: *Passing Through the Wall: On Outings, Exodus, Angels, and the Ark.* Journal of Religion & Health (JRH) No. 48. Blanton–Peale Institute, New York, 2008. pp. 381–390.
- WELLHAUSEN, J.: *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Altes Testaments.* Druck und Verlag von G. Reiner, Berlin, 1899.
- WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Israel. With a reprint of the Article “Israel” from the “Encyclopedia Britannica”.* Adam & Charles Black, Edinburgh, 1885.
- WELLS, J. B.: *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology.* The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies Vol. 305. T&T Clark, London, 2000.
- WIESEL, E.: *A Jew Today.* Vintage, New York, 1978.
- WILLI–PLEIN, I.: *Das Buch vom Auszug. 2. Mose.* Neukirchener, Neukirchen–Vluyn, 1988.
- WITHERINGTON III, B.: *Making a Meal of It – Rethinking the Theology of the Lord's Supper.* Baylor University Press, Waco, 2007.

- WHYBRAY, R. N.: *The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus, and Numbers*. Journal for the Study of the Old Testament (JSOT) Vol. 21, Issue 72. T&T Clark, London, 1996.
- WREN, B.: *Which Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*. Wipf and Stock, Eugene, 2009.
- WRIGHT, C. J. H.: *Deuteronomy*. New International Biblical Commentary. Hendrickson Pub, Peabody, 1996.
- WRIGHT, C. J. H.: *Old Testament Ethics for the People of God*. InterVarsity Academic, Downers Grove 2004.
- WRIGHT, D.: *Inventing God's Law*. Oxford University Press, New York, 2009.
- YANCEY, P.: *Prayer: Does It Make Any Difference?* Zondervan, Grand Rapids, 2006.
- YANG, K. H.: *From Fear to the Fear of the Lord: A Study on the Motif of Fear in Exodus*. Journal for Baptist Theology & Ministry (JBTM) Vol. 15, No. 2, New Orleans, 2018. pp. 19–29.
- YORK, M.: *Idolatry, Ecology and the Sacred as Tangible*. The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies Vol. 12. No. 1. Equinox Publishing, Sheffield, 2010.
- ZAKOVITCH, Y.: „*And You Shall Tell Your Son...*” *The Concept of the Exodus in the Bible*. Magnes Press, Jerusalem, 1991.

Internetes források

- A magyar nyelv értelmező kéziszótára: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/r-46B74/racionalis-46C90/>, megtekintve: 2023.11.30.
- Biblehub: <https://biblehub.com/interlinear/>, utolsó megtekintés: 2024.05.01.
- Katolikus lexikon: <http://lexikon.katolikus.hu/> > T > tisztasági törvények, megtekintve: 2022.05.10.
- Pallas nagy lexikona: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/h-B866/idem-D142/>, megtekintve: 2024.03.10.
- <https://hu.wikipedia.org/wiki/Szineszt%C3%A9zia>, megtekintve: 2022.03.05.