

AZ Ó-TESTAMENTOM FELFOGÁSA A HALÁL UTÁNI ÉLETRŐL

(BIBLIAI VALLÁSTÖRTÉNETI TANULMÁNY.)

DR. KÁLLAY KÁLMÁN

LELKÉSZKÉPZŐINTÉZETI THEOL. TANÁR

TARTALOM.		Lap		Lap
BEVEZETÉS.				
I. Az élet fogalma		3	3. Az eltemetés fontossága . . .	29
1. Az élet eredete		3	4. A gyász és gyászceremoniák	31
2. " " alaptartalma		3	5. A temetkezési szokások ér-	
3. " " székhelye		6	telme	33
4. " " körülírásai		7	6. A halotti kultusz	36
5. " " megtartója		8	IV. A halottak nyugvóhelye. A Seol.	41
6. " " tartalma a) a pátri-			1. A családi sír	41
arkák életkora; b) a 120 év;		9	2. A seolfogalom eredete	42
c) a rendes életidő		12	3. A Seol etymológiája és nevei	44
7. Az élet értéke		14	4. A " mint ország	48
8. " " múlandósága		14	5. Az élet a Seolban	51
II. A halál fogalma		17	6. A jók és gonoszok külön-	
1. A halál oka		17	választása a Seolban	53
2. " " ura		19	7. A Seol urai	55
3. " " nevei		19	8. Jahve és a Seol	57
4. " " körülírásai		20	V. A feltámadás gondolata az Ó-Tes-	
5. " " neve és fogalma átv.			tamentomban	60
ért.-ben a veszedelem szí-		23	1. Izrael vallásos gondolkozása	
nezésére használva		24	ált. nem lát túl e földi életen	60
6. A halál kikerülhetetlen . . .		24	2. A feltámadáshoz hasonló	
7. " " napja		24	gondolatok	65
8. " " hatása		25	3. Az örök élet és a felámadás	
III. Temetkezési szokások és a halotti			sejtései	72
kultusz		27	4. A feltámadás	81
1. Terminus technicusok		27		
2. A temetés		27		

DEBRECEN,

KÜLÖNLNYOMAT A „THEOLOGIAI SZEMLE”-BŐL (II. ÉVF. 1—2. SZ.)

1926



Aug. I. 15/1926

Az Ó-Testamentom felfogása a halál utáni életéről.

Bibliai vallástörténeti tanulmány.

Bevezetés.

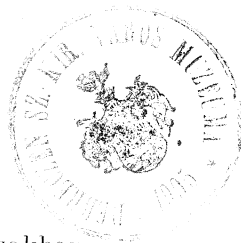
Minden idők érdeklődésének a központjában állanak a halál és az azzal összefüggő kérdések. Minden vallás igyekszik valami magyarázatát adni ezeknek a problémáknak és a magasabb vallások foglalkoznak olyan eszmékkel is, amelyek a halál és az emberi élet közötti viszonyt megnyugtató módon igyekeznek megoldani, azaz vigasztaló momentumokat kapcsolnak bele erre vonatkozó elméleteikbe.

A keresztyén vallás fundamentális tanításai közé is odatartozik a halál utáni élet és a bizonyos feltámadás reménységének a tanítása. Úgy gondoltuk tehát, hogy nem lesz érdektelen, ha megkeressük ennek a tanításnak az Ó. T.-ban megtalálható gyökereit és rámutatunk arra a fokozatos fejlődésre, ahogy ezek kialakultak. Miután logikus egészbe akartuk foglalni az egész fogalomcomplexumot, elsősorban is az élet keletkezésének a problémáját és az ezzel összefüggő ó-testamentomi gondolatokat kell szemügyre vennünk, hogy azután a halál fogalmát tisztázva beszélhessünk az izr. gyászszokásoknak az ismertetése és értelmezése után arról, hogy hogyan képzelte el az Ó. T. a halottak létezését és végül, hogy hogyan bontakozott ki a feltámadás gondolata. Az egyes fejezeteknek tehát a következő címeket adhatjuk:

- I. Az élet fogalma.
- II. A halál fogalma.
- III. Temetkezési szokások és a halotti kultusz.
- IV. A halottak nyugvóhelye. A Seol.
- V. A feltámadás gondolata az Ó. T.-ban.

Ahol erre alkalom kínálkozik, hivatkozni fogunk az eszmék más vallásokban feltalálható paralleljeire, mert erre a teljesség és a fogalom összefüggő áttekinthetése miatt okvetlenül szükség van s az ilyen parallelekből értékes megállapítások vonhatók le az illető fogalom keletkezését és fejlődését illetőleg.

Már most előrebocsátani kívánjuk, hogy mindazok a fogalmak, amelyeket az imént említett öt fejezetbe soroztunk, nem korlátozhatók csupán az Ó. T.-ra, hanem fejlődésük tovább tart a zsidó apokrifus és pseudepigráf irodalomban s tetőpontját az Ú. T.-ban éri el. Különösen áll ez a feltámadás gondolatára, amelyre



Sz: I. 157 / 1926

nézve az Ó. T.-ban kevés és a keresztyénség szempontjából tökéletlen anyag foglaltatik. Mi azonban most a halál utáni életnek tisztán csak az Ó. T.-ban található adataival és fogalmával fogunk foglalkozni, bár sajnáljuk azt, hogy az egyes fejezetek anyagát nem építhetjük ki az illető kérdéseknek az Ú. T.-ban nyert tökéletes betetőzéséig. Mivel azonban az anyag így is áttekinthetőnek és a feladat megoldhatónak látszik, ebben a tanulmányban most csak az Ó. T.-ra terjeszkedünk ki és a halál utáni élet ismertetésének az Ó. T.-on túl való folytatását egy esetleges későbbi értekezésben fogjuk D. v. kidolgozni.

A héber szövegekhez R. Kittel Biblia Hebraica, 1913. kiadását, a Septuagintához pedig H. B. Swete: The Old Testament in Greek according to the Septuagint Cambridge, 1907. kiadását használtam.

Nyomdatechnikai okokból sajnos nem volt lehetséges az, hogy Ó. T.-ból vett kifejezéseket és idézeteket eredeti héber írásban reprodukáljunk, hanem — egynéhány mulhatatlanul szükséges héber citátumtól eltekintve — kénytelenek voltunk az értekezés héber szakkifejezéseit és idézetét a nemzetközi tudományosság által elfogadott alakban átírni. Az átírás rendszere a következő:

א = '	ד = d	ז = z	י = j	מ = m	ע = '	צ = c	ש = s	
ב = b	ה = h	ח = h	כ = k	ן = n	פ = p	ק = q	ש = š	
ג = g	ו = v	ט = t	ל = l	ס = s	ף = f	ר = r	ת = t	
אָ = á	אַ = a	אֵ = e	אֵי = é	אִ = i	אִי = ó	אִי = ú	אִי = u	אִי = e

I. Az élet fogalma.

1. Az élet eredete az Ó. T. könyveinek tanúsága szerint az Istentől van. Ő, aki a világ teremtője, teremője az emberi életnek is. Izrael vallásos irodalmában a legrégebb időktől fel egészen a Krisztus születése előtt való századokig így tudják ezt a *lórá*, a *nébi'im* és a *ké'túbim*.

Gen. 2, 7 (Jahvista, J.)¹ szerint Jahve a föld porából formálta *jácar* az embert. Ez a legrégebb fogalom, amely Jahvét fazekashoz hasonlítja. Mint ez az ő edényeit, úgy gyúrja, készíti, formálja agyagból, földből az embert Jahve. Később alkalmunk lesz rámutatni, hogy ez a felfogás nem egyedülálló Izraelben, hanem más népeknél, kül. Babyloniában is megtalálható.

Gen. 1, 26 (Papi Codex, P. C.) az *'ásáh* igével fejezi ki az ember teremtését, Gen. 1, 27. (P. C.) pedig a *bárá'* igét használja erre a célra és hozzáteszi, amit a 26-ik versben már említett, hogy t. i. az Isten az embert képére (*bé'calmó*) teremtette.

Jeremiás a Jahvista kifejezéséhez, a *jócer* fogalmához, ragaszkodik 18, 6-ban, bá könyve egy másik helyén, amely az ú. n. Baruk biográfiából való a P. C. terminológiájából vett *'ásáh* igével is találkozunk az ember teremtésére vonatkoztatva (38, 16).

Zs. 95, 6 szerint Jahve az ember *'óseh*-ja, alkotója; ugyanígy fejezi ezt ki Zs. 119, 73, továbbá Jób 33, 4 Tritoezsaiás megint teljesen a Jahvista szellemében fejezi ki magát (Ézs. 64, 7), míg Ezék. 18, 4-ben Jób 27, 3; 32, 8; Zs. 8, 6-ban is² foglaltatnak erre vonatkozó képzetek.

Jeremiásnál, Jahvenak ennél a nagy prófétájánál találkozunk először az ő mély vallásos lelkét, elmerülését tükröző felfogással, amely az ember teremtését illetőleg tovább megy még egy lépéssel. Eddig csak arról volt szó, hogy Jahve a teremteskor formálta az embert. Jeremiás tovább megy és azt vallja, hogy Jahve már az anyaméhtől kezdve (*babefen*) formálja az embert. Ezt a gondolatot átveszik az utána következő korok és megtaláljuk épp úgy Deuteroezsaiásnál (Ézs. 44, 2, 24; 46, 3), mint az ú. n. Ebed Jahve dalokban (Ézs. 49, 1, 5), valamint Jób 10, 8–12. és Zs. 139, 13–16-ban. Kül. ez a két utóbbi klasszikus hely erre a felfogásra vonatkozóan. De a chokma és a késői apokrifus irodalom számára is úgy szerepel az embrio fejlődése, mint a legnagyobb problémák és titkok egyike, pl. Pred. 11, 5; 2 Makk. 7, 22. Hogy Jahve hordozza, gondozza, védi a már meglevő és élő Izraelt, mint népet, az nem új gondolat, mert Ex. 19, 4. (Elohista, E.), Deut. 1, 31; Hózs. 11, 3-ban is találkozunk vele. De Jeremiás kezdi hangsúlyozni azt, hogy Jahvenak már a születése előtt is gondja van az emberre.

2. Az élet alaptartalma: a test, a *בשר* és a lélek, *נפש*, együttélése.

A test neve: *básár*, ar.: = basarun; ass. bišru, ahol kisgyermeket jelent. Első jelentése a héberben: hús és csak azután fejezi ki: a testet. Plur.-ban *csak* Pb. 14, 30-ban fordul elő, ahol azonban nem testeket jelent, hanem a testi életet a maga összes funkcióiiban.³ Az Ó. T. nyelve ált. minden élőlényt a *básár* fogalmával szeret megjelölni (pl. Gen. 6, 3; Zs. 65, 3; 136, 25). A *básár* mellett a késői Chokma irodalom mint rokonértelmű szót használja Pb. 5, 11-ben a *šé'er*-t. A kettő

¹ Az Ó. T.-ből citált helyeket lehetőleg az ill. bibliai könyvek, vagy részek keletkezési idejének sorrendjében óhajtjuk felsorolni, hogy a fogalmakat időrendi fejlődését ezáltal is feltüntessük. Ahol az illető helyvel kapcsolatban nincs valamely kommentár megnevezve, ott a keletkezési idő megállapításában D. C. Cornill: Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments 1913. c. könyvét tartottuk szem előtt.

² Ez a zoltár a makkabeusok korából való. Franz Delitzsch: Psalmen 1867. 678. o.

³ Franz Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, Leipzig 1873. 241. o. és Gesenius-Buhl Handwörterbuch über das Alte Testament. 15. kiad. Leipzig, 1910. 119. o.

között van valamelyes árnyalatbeli különbség, mert amíg a *básár* az ember külső, tapintható részére vonatkozik, amely közvetlen a bőr alatt van (arabul = basarum=bőr), addig a *šerér*, amelynek gyöke *šár*, ass. *širu*: a *belső* testet, a vérző húst jelenti, vagyis azt, amely a csontok izomzatán van és rokonságban van a *šeririm* (izom, ideg) kifejezéssel. Ránk nézve azonban most csak a *básár* fontos.

Honnan ered az a *básár*? Isten alkotta a föld porából és mint ilyen tehát úgy jelölhető meg, hogy a *básár* = 'áfár min-há'adámá = a földnek pora Gen. 2, 7. (J.). Az Ó. T.-ban gyakran találkozunk erre vonatkozó célzásokkal, pl. Gen. 3, 19. 23; 18, 27; Zs. 90, 3; 103, 14. Az ember teste tehát a földből származott.

Ez a test azonban még nem élt. Élő lelkes testté az ember Jahve egy újabb beavatkozása által lett. Gen. 2, 7 (J.) elmondja, hogy Jahve a földből formált embernek az orrán keresztül lehelte belé a: נְשֵׁמַת חַיִּים-ot, vagyis az életnek lehelletét. Ettől az isteni lehellettől az ember élő lényvé: נֶפֶשׁ חַיָּה-vá lett (u. o.).

Mint a *nismat hajjim*-mal synonym kifejezést említi Gen. 6, 17 és 7, 15 (P. C.) a *rúah hajjim*-ot. A *rúah* szerepe itt ugyanaz, mint a *nešámá*-é, vagyis a megelevenítés. A *rúah* az a principium, amely a *nefes*-t megeleveníti. Említettük, hogy ez a két vers a Gen.-ben a Papi Codexből való. Ez pedig csak Kr. e. 444 körül keletkezhetett. Az exilium utáni időben azonban a *nešámá* az élet principiumának a kifejezésére is használtatik, pl. Jób 27, 3; 33, 4. És itt találkozik a *rúah* fogalmával, amely szintén mint Isten életadó principiuma szerepel (Zs. 36, 6; Ez. 37, 9 stb.). Így helyettesíthette be a Papi Codex írója a Jahvistánál olvasott régebbi *nismat hajjim* helyébe a *rúah hajjim*-ot. Jób. 34, 14-ben egymás mellett is előfordulnak. Egyébként az exilium utáni időben a *rúah* fogalma is bővül, mert amíg fogság előtti időben érzékfölkötty lényt, vagy hatalmat, ill. ennek valamilyen funkcióját jelenti, de sohasem az ember egyik alkotórészét, addig kb. Ezékiel kora óta szokásba jön a *rúah*-ot a *nefes* helyett is használni.⁴ Látjuk ezt Jóbánál is, mert amíg az exilium előtt a *nefes* szó egyformán jelenthette az ember és az állat lelkét, addig Jób 12, 19. világosan megkülönbözteti a kettőt egymástól és az állatokat mind a *nefes-kól-haj* fogalom alá sorolja, az embert pedig *rúah bešar 'iš*-nek mondja.

A *nismat hajjim* és a *nefes hajá* között különbség van. A *nešámá* az élet lehellete, amely mindenkinél közös (1. Kir. 17, 17; Ézs. 2, 22; 42, 5; Jób 27, 3; Dán. 10, 17.). A *nefes* pedig az individualitás kifejezésére szolgál, amely mindenkiben más. A *nefes* szó megvan a többi sémi nyelvben is; aramul: *nafsá*, arabul: *nafsun*; ass. *napisti*. A *nešámá* ellenben csak a héberben fordul elő.

Megállapíthatjuk tehát az eddigiekből azt, hogy az Ó. T. az emberre vonatkozólag a dichotomiát tanítja, vagyis azt, hogy az ember két részből, t. i. a *básár*-ból és a *nefes*-ből áll. Frz. Delitzsch ugyan szeretné Pb. 14, 30-cal kapcsolatban kimutatni azt, hogy már az Ó. T. is trichotomikusan fogta fel az ember lényét⁵ és pedig szív, lélek és testre osztva, de a szív nem tekinthető ilyen értelemben önálló fungsnek, mert az Ó. T. nyelvhasználatában ugyanazt a funkciót végzi, amit a lélek (pl. *belső elmélkedéseket*, mint az ass. *kibu*, vagy *šútammu* itti, vagy: *ana libbi*),⁶ úgyhogy nincs szükség arra, hogy a szív a lélek mellett, mint a dichotomia. Ebben az esetben trichotomia egyik alkotórésze külön is szerepeljen. Ebben a tekintetben Schwallyhoz csatlakozunk, aki kimutatja, hogy a trichotomia a zsidóságban csak a hellenizmus korában jelenik meg először és pedig Philonál és onnan

⁴ D. B. Buhm: Das Buch Jesaja Göttingen 1902. 113. o.

⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 240. o.

⁶ Gesenius — Buhl szótár 371. o.

hatolt bele az Ű. T.-ba.⁷ Hogy az Ó. T. még nem tud a trichotomiáról bizonyítja azt az imént idézett hely Jóbánál (12, 10.), amelyből világosan látszik, hogy még Jób korában is csak a *básár*-ból és a *rúah*-ból, amely utóbbi értékileg a *nefej*-sel egyenlő, tehát csak *két* részből állónak tekintették az embert.

Mielőtt egy másik gondolatkörre térnénk át, említsük meg — amire különben már céloztunk is —, hogy az embernek a földből való teremtésére vonatkozó felfogás nem egyedülálló és nemcsak az Ó. T.-ban található. Azonkívül is találkozzunk gyakran ezzel a gondolattal. Nemi módosulásokkal, de mégis megvan ez a gondolat az egyiptomi, hindu és kínai mythológiában is.⁸ Ezeknél fontosabb azonban ránk nézve az, hogy a babyloniaknál is találunk a Genesis felfogásával egyező képzeteket, amelyek arra indítottak egyes tudósokat, hogy párhuzamot vonjanak Ádám és a babyloni Adapa, illetőleg Engidu között.⁹ Így többek között Zimmern is valószínűnek tartja, hogy Gen. 2—3-ra a babyloni Adapa mythos lehetett befolyással.¹⁰

Több adat van a babyloni irodalmi emlékek között arra nézve, hogy ők is úgy tekintették az embert, mint aki földből, helyesebben agyagból: ass. *fitu* = *fit* van „leszakítva“, vagy ahogy ők mondják: *karāšu* = *qarac*. A kifejezés a babyloniaknál is a fazekas mesterségből van véve, hogy val mint a fazekas egy nagyobb tömegű agyagból leszakít, leválaszt egy kisebbet, amelyet azután megformál, úgy az istenek is leszakítanak a nagy agyagtömbből egy darabot és abból embert formálnak.¹¹ Az Ó. T.-ban sem ritka képzet, amely Jahvet fazekasnak képzeleli, aki formálja (*jācar*) az embert, v. ö. Jer. 18, 6; Ézs. 64, 7 és célzások erre: Ézs. 29, 16; 45, 9. stb. De épp úgy, mint a babyloni szövegekben a karāšu ige használatos, épp úgy van meg Jób 33, 6-ban a karāšu-nak teljesen megfelelő héber ige a: *qarac*, amely szintén az agyagból való készítést fejezi ki. Sőt, még az is közös vonás az Ó. T. és a babyloniak ide vonatkozó képzelei között, hogy ők is tudnak határozottan arról — épp úgy, mint Gen 1, 27 (P. C.) —, hogy az embereket az istenek képére teremtették. Így teremtí Aruru Ebanit Anu képmására a Gilgames eposzban,¹² vagy a Mami nevezetű istennő 7 hímét és 7 nőstyént készít agyagból a „maga képmására“.¹³ Említsük meg még azt is, hogy a babyloniak is életadó erőt tulajdonítottak az istenségtől származó lehelletnek, mint ahogy ez van a héber *nišmat hajjim*-ban. A teremtést végző istennek, Marduknak, a neve: a jó szellő istene: „*il šârî tâbi*“. Így olvassuk ezt a babyloni teremtésmythos utolsó tábláján.¹⁴ Nagy szükségben és szorongattatásban az ad életérőt az embereknek.¹⁵

Látnivaló tehát, hogy a forrás, ahonnan a Genesis elbeszélése merített, nem eredeti izraelita forrás, hanem a régi keleti népek közös nagy mythologiai kincsesháza és kül. a babyloniak mythologia. Annyi azonban bizonyos, hogy a Genesis írói az átvett anyagot specifikus izraelita szellemben adják már elő úgy, hogy rányomják arra a jahvizmus monotheizmusának a bélyegét, ami által megszentelik a pogány mythologiai képzeteket. Meg kell állapítanunk, hogy a Genesis

⁷ Fr. Schwally: Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Giessen 1892.

⁸ Dr. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients Leipzig 1916. 6. kk. old. Ezt a könyvet ezután ATAÖ. jelzéssel fogjuk rövidíteni.

⁹ Dr. A. Noordzij: Gods woord en der Eeuwen getuigenis Kampen 1924 foglalokzik cekkel bővebben.

¹⁰ Dr. H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin, 1902. II. 523. o. Ezt a könyvet ezután az általánosan elfogadott KAT. jelzéssel fogjuk röviden megjelölni. Ennek a műnek itt és a következőkben a 3-ik kiadását használtuk 1902-ből.

¹¹ Dr. H. Zimmern: KAT. II. 1902. 506. o.

¹² P. Jensen: Keilinschriftliche Bibliothek VI. 1. Assyrisch-babylonische Mythen und Epen. Berlin, 1900. 121. o. 33. sor. — Ezt a művet, amelyet még sokszor kell citálnunk, ezután röviden KB.-vel fogjuk megjelölni.

¹³ H. Zimmern: KAT. II. 506., 4. jegyzet és P. Jensen: KB. VI. 1. 287. o. 13. sor.

¹⁴ P. Jensen: KB. VI. 1. 34—35. o. 6. sor.

¹⁵ H. Zimmern: KAT. II. 526. o.

teremtéstörténete — most csak annak az ember teremtésére vonatkozó részéről beszélünk — sokkal tisztább, sokkal emelkedettebb, mint pl. a babyloni is. Mert Babyloniában Eán kívül, akire elsősorban tartozott az ember teremtése, hasonló munkát végezhetett egy istennő is, akinek majd Mami, majd meg Belit-ilé, vagy Istar a neve.¹⁶ Izrael teremtéstörténetének elején Jahve áll és egyedül és csakis ő az, aki embert teremthet és általában teremthet. Megemlíthetjük még, hogy az embernek az Istentől való származására a görög és latin mythológiában is találunk paralleleket.¹⁷

3. A *nefeš* az emberi test közepén, *beqirbó*, lakik (1. Kir 17, 21). Lev. 17 11a (P. C.) szerint a lélek a vérben lakik *nefeš habbásár baddám*. Gen 9, 5 és Lev 17, 11b szerint az élet a vérben van, sőt Deut 12, 23 egyenesen azt mondja: *haddám hú' hannefeš* = a vér annyi, mint az élet. Ugyanezt a képzetet megtaláljuk a sumirok-nál is.¹⁸

Ehhez a tételhez tapasztalati úton jutottak el a héberek. Látták u. i. azt, hogy embereknek, vagy állatoknak szándékos megöletésekor a halál oka az volt, hogy a vér kifolyt. Amikor a vér kifolyt, megszűnt az élet is. Ezért van az, hogy a vérontást mint nagy bűnt hangsúlyozza Hózeás (3, 2), Míkeás (7, 2), Náhum (3, 1), Habakuk (2, 12a) és 17b. Még a Papi Codex keletkezésének az idején is uralkodott ez a képzet s azért van benne oly szigorú tilalom a vér élvezésére Lev 17, 10-ben (P. C.). A vért a P. C. szerint el kell folytatni az áldozáskor: Lev 1, 5, 11, vagy szét kell hinteni: Lev 1, 15; 3, 2; 4, 7, 18; 5, 9. stb., vagy csak az oltáron és kultikus célokra szabad használni: Lev 17, 11; Ex 29, 20 és Num 19, 4.¹⁹

Ha a vér az élet székhelye, akkor az ártatlanul kiontott vérért, amely Jahve-hoz kiált, bosszút áll Jahve. A Jahvistától kezdve (Gen 4, 10) megtaláljuk ezt a képzetet egész a Jób könyvéig, sőt a hellenizmus koráig az Ó. T. több helyén, bizonyosságául annak, hogy ez a fogalom erősen élt a nép lelkében. Deut 21, 1—9, pl. részletesen leírja azt az engesztelési ceremóniát, amelyet Jahvenak kell bemutatni akkor, ha a mezőn oly holttestet találtak, amelyről nem lehet megtudni, hogy ki a gyilkosa. Ha ezt a szertartást nem végeznék el, Jahve akkor bosszút állhatna a kiontott vérért. — Amikor Saul ártatlan gibeoniták vérént ontja, éhínséggel sújtja Jahve az országot addig, amíg Saul maradékából vett hét emberrel ki nem engeszteltetik a haragvó istenség (2 Sám 21, 1 kk). Idevonatkozó helyek még pl. Hózs 1, 9; Joel 4, 21 Zs 9, 13; 10, 13, 15 szerint számon kéri Jahve a kiontott vért, amelyet Jób 16, 18. szerint is éppen azért nem szabad befödni, hogy az égre kiálthasson Jób „mennyei tanújához“, az *'éd bássámájim*-hoz és ez majd bizonyosságot tehessen Jób ártatlansága mellett. Még a Gunkel szerint Ezsdrás és Nagy Sándor kora közötti században keletkezett²⁰ 79. Zs 10. verse is azt vallja, hogy Jahve bosszút áll a kiontott vérért. A vér ilyen módon való értékelésével függ össze a vérbosszú fogalma, amely Gen 4, 15, 23 (J.), Bir 8, 18 kk stb. szerint ismeretes volt Izraelben. De ismeri ezt a fogalmat jól az izlám története is, amely végeredményében egész törzsek kiirtására vezető véres háborúkról tud a vérbosszú gondolatával kapcsolatban.

A vérnek a parsismusban is fontos szerepe van és külön említettik a test alkotórészei között. A Bundelesh című könyvben, amely egyike a parsismus szent iratainak, 30 fej. 6 pontban azt olvassuk, hogy a feltámadáskor a vért is visszakéri a feltámadást végző megváltó az azt befogadott víztől éppen úgy,

¹⁶ Zimmer: KAT. II. 506. o.

¹⁷ L. erre nézve: H. Gunkel: Genesis Göttingen 1917. 6. o.

¹⁸ Dr. Varga Zsigmond: Sumir (babyloni) örökség az ural-altai népek vallási életében. Különlenyomat a „Theologiai Szemle“ 1., 2. és 4. számaiból. Debrecen, 1925. 21. o.

¹⁹ A két utóbbi Pentateuch hely szintén a P. C.-ből való, aminthogy onnan származik az egész Leviticus könyve is.

²⁰ H. Gunkel: Die Psalmen: Göttingen, 1925. 350. o.

mint számonkéréstnek a csontok a földtől, a haj a növényektől s az életerő a tűztől.²¹

4. Talán nem lesz érdektelen, ha az élet fogalmával kapcsolatban megemlítjük az életnek az Ó. T.-ban szokásos körülírásait. Ezek nincsenek oly nagy számban, mint a halál fogalmának körülírásai, amint azt a következő fejezetben látni fogjuk, de egynéhányat mégis idejegyezzük.

Jeremiás 11, 19c-ben olvassuk, hogy Jeremiás ellenségei el akarják őt tenni láb alól és Jeremiás életéről, mint 'éc *belahó*²² = nedvdús fáról beszélnek. — Zs 32, 4c-ben *lāsád* — életnedv szóval van körülírva az élet fogalma.²³ — Zs 37, 18 a *jámim*-szót használja az élet megjelölésére: „ismeri Jahve a feddhetetlen ember napjait“, azaz életét, sorsát. — Zs 39, 6 és 89, 48 *heled*-del fejezi ki az élettartamot, amely szó a „titkosan és észrevétlenül elmúló időt akarja jelenteni“.²⁴ — Zs 49, 2-ben Zs 17, 14 alapján ugyenez a szó „világot“ jelent. — Pred 7, 11 így írja körül az élőket: *ró'é hasšēmēš*. Ez Homeros kifejezésére emlékeztet: *ῥῶον φῶος ἡελίοιο*.²⁵

Itt említjük meg, hogy az Ó. T.-ban gyakran fordul elő az 'erec *hajjim* = élők országa, földje kifejezés, amely általában a föld, az élők világa megnevezésére szolgál szemben az alvilággal, a Seollal, a halottak birodalmával. Erre a IV. fejezetben lesz alkalmunk bővebben rámutatni. Ezzel kapcsolatban említjük meg, hogy az Ó. T. nyelve ismeri az élet útja, *derek hajjim* kifejezést (Jer 21, 8). Duhm²⁶ másodlagosnak és Deut 11, 26 utánzásnak tartja Jeremiás e helyét; Cornill²⁷ azonban azt állítja, hogy ez az eredeti helye a két útról (t. i. az élet és halál útjáról) szóló s az Ó. T.-ban gyakran előforduló kifejezésnek, bár ő is kénytelen elismerni, hogy Jeremiás könyvének ez a helye tagadhatatlanul emlékeztet Deut 11, 26 és 30, 16-ra. Mi is azt hisszük, hogy a Deuteronomium tipikus kifejezésmódjának az utánzásával van itt dolgunk.

A Jahvistánál (Gen 2, 9) találkozunk először az Ó. T.-ban az 'éc *hajjim* — az „élet fája“ fogalmával, amelynek Gen 3, 22 szerint az a tulajdonsága, hogy, aki belőle eszik, az nem hal meg. A fa eme tulajdonságával való foglalkozás munkánk V. fejezetébe tartozik, ezért itt csak azt említjük meg meg, hogy a chokma irodalom a bölcseséget teszi meg az élet fájának, pl. Pb. 3, 18; 11, 30a; 13, 12b; 15, 14, amikor is a képet az Éden kertjéről szóló ősi elbeszélésből veszi, de a maga bölcselkedésének a spekulációit fűzi hozzá. Rá fogunk mutatni még e fejezeten belül arra, hogy még más régi fogalmat is átalakít a chokma a maga stílusára. Megemlíthetjük azt is, hogy az élet fájáról szóló fogalom „egyike az orientális symbolika legismertebb tartozékainak“²⁸ és a babyloniak mythológiájában is találkozunk vele.²⁹ A Palesztinában végzett ásátásoknál többször találtak olyan agyagedényeket, pecsétgyűrűköveket, amelyek ezt a mythologikus életfát ábrá-

²¹ E. Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Persischen Eschatologie Göttingen, 1902.

²² A ms. szövegben *belahmó* van, amely azonban így értelmetlen. Kittel Bibl. Hebr.: *belahó*-ra változtatja meg. Ezt az olvasási módot követik: D. B. Duhm: Das Buch Jeremia. Leipzig, 1901., 113. o. és C. Cornill: Das Buch Jeremia. Leipzig, 1905. 151. o.

²³ Így fordítja a Kautzsch-féle Textbibel 1911-es kiadása és Frz. Delitzsch: Die Psalmen a megfelelő helyen. H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. c. művében a 137. o.-on a *lesódi* helyett: *lesóni*-t olvas, azon a címen, hogy életnedvről az Ó. T.-ban nincsen szó. Pedig a Jeremiásnál olvasott előbbi hely is a nedvvel, a fa életnedvével hozza kapcsolatba az emberi életet. Egyébként is szívesen vesszük a Zs.-ok is az emberi életre vonatkozó hasonlataikat a florából, pl. Zs. 1., 3.; 90, 6.; 103, 15. stb.

²⁴ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 550. o.

²⁵ Frz. Delitzsch: Hoheslied und Koheleth. Leipzig, 1875. 316. o.

²⁶ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia. 170. o.

²⁷ C. Cornill; Das Buch Jeremia. 244. o.

²⁸ Dr. A. Jeremias: ATAO. 75. o.

²⁹ U. o. 78. köv. oldalakon beszél erről bővebben dr. A. Jeremias.

zolja.³⁰ Általánosan elfogadott nézet az, hogy az életfárlól szóló képzet régi mythologikus eredetű gondolat Keleten.³¹ Bousset pedig arra mutat rá, hogy a késői zsidó apotalyikában is nagy szerepet játszott az élet fájáról szóló képzet. (I. Énok 25, 4–5; a Lévi testamentum 18. pontja; Βίος Αδζμ, 22, 28; IV. Ezsdrás 9, 19 stb.)³²

Nem ritkán találkozunk az Ó. T.-ban az Elohistától Dánielig olyan fogalommal, amely szerint Istennek valamilyen *könyve* van, amelyből a bűnösöket kitörli, Ex 32, 32–33 (E.); amelybe a hamis próféták nem íratnak be, Ezék 13, 9; amelybe Jahve bosszúállásai vannak írva És 34, 16. Zs 69, 29-ben ez a könyv az „élők könyvének” van mondva, amelybe Jahve a népet felírja, Zs 87, 6 Sőt, Zs 139, 16 szerint az ember formáltatása s a napok, amelyeken formáltatni fog is ebben a könyvben vannak megírva. Malakiás (3, 16) az „emlékezés könyvének”: *sefer zikrón*-nak mondja. Dániel szerint pedig ezek a könyvek nyitvatnak fel majd az ítéletre és aki ebbe a könyvbe van írva, az megmenekül Dán. 7, 10; 12, 2. — Ez a fogalom, amely a jó és a gonosz, ill. az élet és a halál könyvére vonatkozik, szintén az ősi képzetek közé tartozik. A babyloniaknál is találunk olyan adatokat, hogy Nabu isten táblára jegyzi nemcsak a világ, hanem az egyes ember sorsát és életét is.³³ Ez a fogalom, amely a babyloniaktól ered, bevonult nemcsak az Ó. T.-ba, hanem az apokrifusokba és pseudepigráfusokba (pl. Énok 47, 3; 104, 1; Jubil 30, 20 k; Illés apokal 3, 13 k; 4, 2; 14, 5; Énok 81, 4; 89, 61; 68, 70; Baruk apokal 24, 1 stb.) és az Ú. T.-ba is (Luk. 10, 20; Fil 4, 3; Ján Jel 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27).³⁴

5. Valamint Jahve volt az, aki az életet adta, úgy az Ó. T. tanúsága szerint szintén csak ő az, aki az életet meg is tarthatja. Hogy azonban Jahve ezt megtegyje, az embernek az ő, Jahve, útjain kell járnia. Már a Deuteronomium úgy beszél Jahvéről, mint aki élet, vagy halál fölött disponál (Deut 11, 26; 30, 15) Ámos (5, 4b), 6a pedig Jahve keresését, mint az életbenmaradás feltételét tünteti fel, amikor így szól: *dirésú v hijú*. Itt az első imperativus (amely után a második copulativummal követekezik) a feltételt fejezi ki, a második pedig annak következményét.³⁵ — Hózs. 14, 10. szerint csak Jahve útján lehet biztonságban járni az istenfelőnek. — Jerem. 10, 23 szerint az embernek a sorsa nem a saját kezében van. — Ezék 33, 14–17 szerint Jahve még az istentelen embert is megtarthatja, ha megtér és Jahve „törvényei” azok, amelyek által az ember: *hájá* = él. Hite által: *b'emúnátó* tartatik életben Jehve által a *caddik* (Hab 2, 4b). — Számos zsoltárhely is ezt bizonyítja. A fontosabbak ezek: Jahve az élet erőssége (*má'óz hajaj* Zs 27, 1); az élet ideje (*'itót*), azaz az ember sorsa az ő kezében van (Zs 31, 16). A benne bízokat ő elégíti ki hosszú élettel (*'órek jámim* Zs 91, 16) és a *jire'at* Jahve = Jahve félelme hosszabbítja meg a napokat (Pb. 10, 27a).³⁶

Amíg a főntebb felsorolt helyek Jahvet mondják az élet urának, vagy hogy egy más ó-testamentom ikifejezést használjunk: *m'qór hajjím* = az élet kútfejenek, addig a chokma irodalomban sokszor találkozunk olyan felfogással, hogy Jahve helyére a bölcsesség van behelyettesítve. Legfeltűnőbb ez Pb. 3, 16-ban, amely nyilván Zs 16, 11-et akarja utánozni, amikor így szól: Napok hosszúsága van

³⁰ U. o. 229., 232. és 238. oldalakon.

³¹ Dr. P. Volz: Hiob und Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger Göttingen, 1921).

³² W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Auflage. Berlin, 1906. 327. o.

³³ Zimmern: KAT. II. 401. o.

³⁴ U. o. 406. o.

³⁵ Gesenius-Gautsch: Hebräische Grammatik. 28. Auflage. Leipzig, 1909. 110. §. f) pont.

³⁶ Hasonló az értelme még Zs. 16, 9.; 37, 23a; 42, 3., 9.; 119., 116a; 145, 20-nak, továbbá azoknak a helyeknek, ahol Jahve az ember „menedékének” van mondva, pl. Zs. 31, 3.; 37, 39.; 43, 2.; 52, 9.; 71, 3.; 90, 1.; 91, 9. Tipikus hely még erre vonatkozólag Pb., 3, 8., ahol az van mondva, hogy Jahve félelme egészség a testnek és megöntözés (*siquj*), azaz felüdülés a csontoknak.

az ő (t. i. a bölcsesség) jobb kezében. Hasonló az értelme Pb. 8, 35 ; 9, 11-nek is, 4, 13 szerint az élet equivalens az erkölcsi tanítással, a *músar*-ral. Sőt, az igaznak szája is lehet „életnek kútfeje“, mert amit mond, az erkölcsileg erősítő, lelkileg nemesítő és felemelő hatással van arra, aki hallja. Jellemző spekuláció ez a *mišlé* szellemére és korára.

6. Ebben a fejezetben kell foglalkoznunk az élet tartamával az Ó. T.-ban.

a) Itt elsősorban az özönvíz előtti pátriárkák életkorával kell foglalkoznunk. Előre kell bocsátanunk azt, hogy az Ó. T. ált. felfogása szerint az élet a legfőbb jó és a „napok hosszúsága“, vagyis az ember életideje az ember istenfélelmével van egyenes arányban. Ősi felfogás szerint, a régi pátriárkák az özönvíz előtt nagyon istenfélők voltak és ezért éltek olyan abnormálisan hosszú életet.

Az özönvíz előtti pátriárkákra vonatkozó adatokat Gen 4, 1, 17–24-ben és Gen 5-ben találjuk meg.³⁷ Az előbbi a Jahvistához tartozik és hét patriárkáról beszél, az utóbbi pedig a Papi Codexhez és tíz pátriárkáról tud. Az előbbi az ú. n. Kain családja, az utóbbi a Seth családja. A Papi Codex írójától származó genealogia u. i. Seth-tel, Enóssal és Noéval megtoldja a maga családfáját. Az egyes pátriárkák sorrendje sem egyezik a két genealogiában s amíg a Jahvistánál számokról egyáltalában nincsen szó, addig a Papi Codex Gen 5-ben átlagosan kb. 1000 esztendő életkort számít minden egyes pátriárkának. Dacára ennek az ellentétnek és az eltéréseknek, amelyek a Gen 4-ben és 5-ben olvasható genealogiák között vannak, az ó-testamentomi kutatás egyetért abban, hogy alapjában véve nem két, hanem *egy* családja mind a kettő és hogy egy közös forrásra megy vissza mindkettő.³⁸ Melyik most már ez a közös forrás?

Az ó-testamentomi kutatás felfedezte azt, hogy egyik genealogia sem eredeti ízr. szellemi termék, hanem úgy Gen 4, 17–24-nek, mint kül. Gen 5-nek az eredetét Babyloniában kell keresnünk. Babyloniában a világ teremtésétől az özönvíz bekövetkezéséig eltelt időt tíz király uralkodási idejére osztották fel. Ugyanezt teszi a Gen 5-ben a Papi Codex írója által szerkesztett genealogia is, csak hogy ő a királyok helyett tíz pátriárkát vesz fel, de az az időtartam, amelyet ennek a tíz embernek az életideje együttvéve kitesz, szintén a világtéremtésétől az özönvízig eltelt kort foglalja magában, amint azt alább is látni fogjuk. De más feltűnően nagy hasonlatosságok is vannak a Genesis ezen családfái és a most említett tíz babyloni királyról szóló traditio között. A babyloni listában éppen úgy számok szerepelnek az egyes nevek után, mint Gen 5-ben, csak hogy a babyloniaknál a számok az egyes királyok uralkodási évszámait jelentik, itt pedig az illető pátriárka életéveit. Feltűnő továbbá, hogy az egyes nevek nemcsak jelentésükre és értelmükre nézve, hanem még sorszám szerint is egyeznek egymással. A babyloni királyok neveit Berossus hagyta ránk és az ebben a listában pl. harmadik helyen szereplő *Amílion*, amely babyloni nyelven *amelu*-nak hangzik és „embert“ jelent, megfelel a héber listán szintén harmadiknak feltüntetett : *'enóš*-nak, amely szintén embert jelent. A negyedik helyen említett *'Amméwon* valószínű a babyloni : aminānu, ammānunak felel meg, amelyhéberül *'ámán*-nak = mesterember hangzik ; ezt a fogalmat tartalmazza a héber : *qénán* = kovács név, amely a héber listában ugyancsak negyedik helyen áll. Kimutatható ezenkívül a hasonlóság és az egyes nevek által kifejezett fogalmaknak egymással való correspondeálása a babyloni és héber lista 7. 8. 9. és 10. helyein álló nevek között is. Az utóbbi helyen pl. a babyloniaknál *Ξίσουθρος* áll, a babyloni özönvíz hőse, nálunk pedig ugyancsak az özönvíz hőse : Noe. Valószínű, hogy Izrael ezt a genealogiát az özönvíz tör-

³⁷ Ezzel a kérdéssel a rendelkezésünkre állt forrásmunkák közül *H. Gunkell* Genesis 1917. c. könyve 57. k. és 131. kk. oldalain, továbbá *Zimmern* KAT. II. 541. kk. oldalain és végül *dr. A. Jeremias* ATAÖ. című könyve 104. kk. oldalain található adatok. A köv.-ben leginkább Gunkel fejtegetéseire támaszkodtunk, de megjegyezzük, hogy a dolog érdemére nézve a most említett három forrásmű között különbség nincsen.

³⁸ Gunkel i. m. 50. o. ; Zimmern i. m. 542. o. és *A. Jeremias* i. m. 104. o. Mind a három megjegyzi, hogy ezt a kérdést egy *Buttmann* nevű tudós már 1828-ban tisztázta.

ténettel egyszerre vette át. Nem a Papi Codex írója vette át, hanem már régebben került Izraelhez. A Gen 4, 17—24 és Gen 5 közötti eltérésnek pedig az az oka, hogy Gen 4, 17—24-nek egy más babyloni tradíció lehet az alapja, mint Gen 5-nek s a két tradíció küll. időkből került Izraelhez, amely azután mindkét tradíciót egy irányban dolgozta fel.³⁹

A Papi Codex írója a babyloni listában található számokat nem fogadta el minden további nélkül, hanem azokat a saját chronologiai rendszere szerint dolgozta át. A babyloni királylistán szereplő számok u. i. még sokkal nagyobbak, mint aminőkkel Gen 5-ben találkozunk. Mind a két lista u. i. a világ teremtésétől az özönvízig eltelt időről akar velünk fogalmat alkottatni. Ez az idő a babyloniaknál 432,000 esztendő,⁴⁰ Gen 5 szerint pedig csak 1656 év.⁴¹ A különbség onnan ered, hogy a babyloni kultúra sokkal régebbi lévén az izraelitákénál, az ő astronomusai sokkal nagyobb számokkal dolgoztak, mint a héberkéi. Még így is azonban óriási volt az az időköz, amelyet ennek a tíz embernek a nevével és életével kellett kitölteni. Innen a fantasztikusan nagy számok a babyloni tudósításokban. Mivel a héber tradícióban sem egyezett a pátriárkák életkora azzal a számmal, amelynek ki kellett jönnie a teremtéstől az özönvízig terjedő kor számára (t. i. 1656 év) ezért azt találták ki, hogy azokat az élet éveket adják össze, amelyekben a pátriárkák legöregebb fiaikat nemzették. Így azután kijön az 1656-os szám. Gunkel⁴² és Zimmern⁴³ is megjegyzi, hogy a samaritánus Pentateuch és a LXX. más-más számot hoznak a teremtéstől az özönvízig terjedő idő megjelölésére. Az Ó. T. 1656 évével szemben a samaritánus Pentateuch 1307, a LXX pedig 2242 évről tudnak. Ezen eltérésnek az alapja az lehet, hogy ők megint más chronologiai systema szerint számították a világ fennállási idejét, mint a Papi Codex.⁴⁴ Ugyancsak Gunkel figyelmeztet arra is,⁴⁵ hogy a Gen 5-ben olvasható nagy életkorok összefüggésben lehetnek azzal a körülménnyel, hogy a pátriárkák némelyike eredetileg istenfogalom lehetett. Kül. áll ez Énochrá. A babyloni listán Énochnak megfelelő helyen *Ἐδοράραχος* (Edoranchus) bab. En-me-dur-an-ki neve szerepel, aki szintén híres istenfő embernek számít az ó-korban épp úgy, mint Énoch, aki „Istennel járt”. Énochal és Enmedurankival az V. fejezetben még foglalkozni fogunk.

A pátriárkák magas életkorának megfejtésére számos kombináció létezik. Még legközelebb jár talán a valósághoz Riedl,⁴⁶ aki arra figyelmeztet, hogy ezeken az életkort jelölő számoknál nagy szerepet játszanak a hónap napjainak a számai, a 30 és 31, amennyiben pl. Ádám 930 esztendeje nem egyéb, mint $30^2 + 30 = 930$. Énosé (905) és Mahalelé (895) kiegészítik egymást $900 - 900$ -ra. Seth 912, Kenan 910, Jered 962, Metuselah 969 éve pedig nem egyéb, mint $900 + 12 + 900 + 10 + 961 + 1 + 961 + 8$; vagy $30^2 + 30^2 + 31^2 + 31^2 + 31$. Énok és Lamek éveit nem lehet így felbontani. Tehát még Riedel sem fejtette meg teljesen azt a chronologiai systemát, amely szerint a Papi Codex írója dolgozott, bár közel jár hozzá. Riedelnek a teoriáját az is támogatni látszik, hogy a késői zsidóság is felismerni látszott a pátriárkák évei és hónap napjainak száma közötti összefüggést, mivel az ú. n. Mózes apokalypsis 5. fejezete megjegyzi, hogy Ádámnak Kain, Ábel és Seth után még 30 fia és 30 leánya volt.⁴⁷

Zimmernnek az a véleménye, hogy a tíz pátriárka eredetileg a világév első tíz hónapjának a herosza volt és a jelenlegi bibliai számsystemában ez az eredeti

³⁹ Zimmern i. m. 543. o.

⁴⁰ U. o. 541. o. és E. König: Geschichte der Alttestamentlichen Religion Gütersloh. 1915. 194. o.

⁴¹ Ezt az időt úgy kapjuk meg, hogy a tíz pátriárka neve után köv. első évszámokat és a Gen. 7, 6.-ban Noé életkora gyanánt említett 600 évet összeadjuk.

⁴² Gunkel: i. m.: 133. o.

⁴³ Zimmern: i. m.: 541. o.

⁴⁴ Gunkel: i. m. 133. o.

⁴⁵ U. o. 133. o.

Zimmern: i. m. 541—542. o.

Zimmern: i. m. 542. o.

vonatkozás már elmosódott.⁴⁸ Nöideke, Klostermann, Bousset és B. Jacob neveit említi még Gunkel, mint akik e problémához az irodalomban hozzászóltak és részben új systémákkal próbálkoztak a számok megfejtésére vonatkozólag.⁴⁹ Kielégítő eredményt még ezek a spekulációk felmutatni nem tudnak.

Ránk nézve mindebből az a fontos, hogy a Papi Codex írója, aki különben is nagy barátja a genealogiáknak, rendszereknek, számoknak és száraz felsorolásoknak, Gen 5-ben a pátriárkák rendkívül hosszú életideje által egyrészt azt akarta kifejezésre juttatni, hogy mekkora életerő lakozhatott ezekben az emberekben, akiktől az emberiség származik,⁵⁰ másrészt, hogy a hosszú élet istenfélő életük következménye volt.

b) Gen 6, 3-ban, amely a Jahvistától származik, azt olvassuk, hogy Jahve 120 esztendőben állapítja meg az ember életidejét. Megelőzi ezt annak elbeszélése, hogy az istenek fiainak az emberek leányaival való házassága folytán a született gyermekek atyjuk révén részt kaptak az isteniből, az örökkévalóból és ezért látja jónak Jahve, hogy ne maradjon az ő lelke : *l'ólám* az emberben, hanem legyen az ő életideje : 120 esztendő. Az ember, aki 3, 19 szerint csak *'áfár* és aki majdan *jásúb 'el 'áfár* = visszatér a porba : nem lehet hordozója az örökkévalónak az isteninek. Ezzel függ össze itt az élet idejének 120 esztendőre való korlátozása. Tehát itt még nem a bűn játszik szerepet az élet éveinek redukálásánál. Gunkel utal arra, hogy ugyanez a szám szerepel Herodotusnál is (3, 23) az ember életkora gyanánt.⁵¹ A mi elbeszélésünk csak egy régi, nagyobb elbeszélés torzója és kül. a réánk nézve legfontosabb 3. vers szövege nincsen rendben. Az elbeszélés alapjául szolgáló forrás mythologikus, de a forrás izraelita felhasználójának nagyon ügyelnie kellett arra, hogy az istenséget ne profanizálja. Ezért csonkította meg az elbeszélést és innen a zavarok a szövegben.⁵²

c) Minél későbbre megyünk az ó-testamentomi könyvekben, annál inkább érezteti a hatását az a felfogás, hogy az élet azért rövidül, mert a bűn nagyobbodik. Már a Jahvista az isteni parancs megszegését hozza fel okul a kérdésre, hogy miért telnek az emberek napjai oly nehéz munkában és miért a halál a végük. (Gen 3, 19). A P. C. írójánál sehohsem találkozunk kifejezetten ezzel a véleménynyel, de abból, hogy az özönvíz előtti emberek életét oly nagyon hosszúnak, az utánuk következő generációkét pedig egyre rövidebbnek veszi,⁵³ következtethetünk arra, hogy az élet rövidülését ő is a bűnnel hozza összefüggésbe. — Zs 90, 10 szerint az ember esztendeinek napjai 70—80 esztendő, amely gyorsan eltűnik, mintha repülnék. S ugyanez a zs. egészen a Jahvista szellemében, még szinte citálva azt, az Isten haragját jelöli meg a 3. v.-ben mint okot azért, hogy az ember élete olyan rövid. Zs 55, 24 szerint a vérszomjas és gonosz emberek tehát a bűn követői „életüknek felét sem érik meg“. — A Pb.-ek egy más idézett helye (10, 27) szerint az istenfélelem szaporítja az ember éveit, az istentelenek napja pedig megrövidül. — Általában ez a nézete az élet rövidüléséről nem csak az Ó. T.-nak, hanem az utána következő apokrif és pseudepigráf irodalcmnak is (pl. 4. Ezsdr 5, 50). Amikor azonban a bűn majd eltűnik a földről, az apokalyptikus időkben, akkor újra visszatér az őállapot és úgy lesz minden, mint régen. Akkor — így mondja Tritoezsaiás — nem lesz Jeruzsálemben csecsemő, amely csak kevés napot ért volna, mert aki 100 esztendős lesz, az az ifjak közé számít, az öregek pedig bizonyára kétszer-háromszor idősebbek lesznek (Ézs 65, 20). Ez azonban csak a boldog „utolsó időkben“ fog bekövetkezni, amikor eljönnek a

⁴⁸ *Zimmern* : i. m. 541. o.

⁴⁹ *Gunkel* : i. m. 133. o.

⁵⁰ *Gunkel* : i. m. 133. o.

⁵¹ *Gunkel* : i. m. 58. o.

⁵² *Gunkel* : i. m. 58. o.

⁵³ A Papi Codex írója az Ádámtól Noéig éltős-atyák számára 700—1000 esztendőt, Noétól Ábrahámig 600—200 évet, a pátriárkák számára 200—100 évet és a jelenkor számára 70—80 évet számít életkor gyanánt, mondja *Gunkel* : m. 133. o.

šamajim hadásim és az 'erec hadásá az új ég és az új föld (Ézs 65, 17). Hasonló felfogással a parsismusban is találkozunk. (Bundeheš 30, 1—3 és 30, 6).⁵⁴

7. Céloztunk már rá az előző pont kezdetén, hogy az Ó. T. emberei számára az élet és pedig e földi élet volt a summum bonum. Most néhány példával akarjuk megvilágítani ennek az állításunknak a helyességét és adatainkat ismét az ó-testamentomi kánon különböző részeiből válogatjuk össze, hogy lehetőleg Izrael vallása minden periodusának idevonatkozó felfogását ismertessük. Ebben a tekintetben meglepően egybehangzó a nézet az egész Ó. T.-ban. Mindenütt az élet megtartása és megnyújtása áll előtérben.

A Jahvistából való Gen 12, 11 szerint Ábrahám élete megtartásáért még felesége becsületét is kész feláldozni. Igaz, hogy ilyen dolgokban a régi kelet erkölcsi felfogása nem ítél általában olyan szigorúan, mint mi, az is igaz, hogy Ábrahám nem mondott hazugságot, amikor Gen 12, 13-ban Sárát, a feleségét, testvéreinek mondja, mert Gen 20, 12 (E.) szerint Sára tényleg féltestvére volt, mégis úgy véljük, hogy Ábrahám ez a cselekedete — mert sejtelve nem csalt és Sárát egy időre tényleg elszakították tőle — élénk világot vet az élet megtartásának minden mást felülmúló értékelésére.

Jób könyve prologusának a Jahvistával kb. egy időben élő írója is azt mondja 2, 4-ben a Sátánnal, hogy mindent odaad az ember életéért.⁵⁵

Az Illésről szóló elbeszélésekben (1. Kir 19, 3-ban), amelyek Cornill szerint 850—750 között keletkezettek,⁵⁶ azt olvassuk, hogy életét még Illés, Istennek ez a nagy embere is feltette és menekül Izebel haragja elől.

Deuteronomium 30, 20-ban is a hangsúly az *életen* van. Jahve szeretésének gyümölcse gyanánt az „élet“ és az *'örök jámim* = a napok hosszúsága van kiemelve és nem szellemi, vagy lelki javak.

Jeremiás saját életének megmentésére elmondja az őt üldöző háborúspárti embereknek 38, 27-ben azt a hazugságot, amelyet Cedekias ad a szájába az előtte való versben.⁵⁷ Ugyancsak az ő Baruknak 45, 5-ben adott feleletéből láthatjuk, hogy az élet megtartását milyen magasra értékeli. Még könyve 38, 2; 39, 18 és 51, 6 helyein is találunk erre vonatkozó célzásokat, ezek azonban nem eredeti jeremiási helyek.⁵⁸

A királyság idejéből származó⁵⁹ Zsoltár 61. a király számára, mint minden-nél fontosabbat: életet kér és „napokat a király napjaihoz“. (61, 7).

Ugyanilyen kérést tartalmaz még Zs 21, 5, ahol „igazi keleti bőkezűséggel“⁶⁰ nem is hosszú, hanem örök élet van kívánva a királynak. De Izraelben ez volt a hű alattvaló szokásos kérése, v. ö. 1. Kir 1, 31; Neh 2, 3; Dán 2, 4. Az ilyesmi néha a legerősebb kifejezésekben ismétlődik az ó-testamentomi királyzsoltárokban, pl. 45, 3; 72, 5; 110, 4.

Nebukadnezar — hogy babyloni parallelt említsünk — így imádkozik: „Tedd az én életemet tartóssá, mint az ibarrai építőkövet és nyujtsd meg napjaimat az örökkévalóságig.“⁶¹

A 6. sz. végén keletkezhetett⁶² Zs. 102. írója is azt kéri a 25. v.-ben Jahvétől: ne ragadj el engem: *baḥaci jámaj* = napjaimnak felém.

⁵⁴ Böklen: i. m. 70. és 134., 108. és 136. o. 1. jegyzet.

⁵⁵ D. P. Volz: i. m. 2. o. Volz Jób könyvében az 1., 2, 1—10. és 42, 10—17. részleteket, mint több más exegeta is, különálló könyvecskének veszi és íróját a Jahvista korában keresi.

⁵⁶ D. C. Cornill: Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. Tübingen, 1913. 125. o.

⁵⁷ Hogy Jeremiás eme magatartása menthető és magyarázható, igyekeztem a saját-ságos szituációra való rámutatással bizonyítani: „Jeremiás élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján“ c. dolgozatomban. Megjelent „Theol. Szemlé“-ben; I. I. évf. 5—6. sz. 441. o.

⁵⁸ B. Duhm: Das Buch Jeremia. Tübingen u. Leipzig, 1901. 302., 312. és 336—341. o.

⁵⁹ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 261. o.

⁶⁰ U. a.: Die Psalmen, 1925. 86. o.

⁶¹ Dr. A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig, 1903. 5. o.

⁶² D. Dr. W. Stärk: Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) Göttingen 1911.

Csak egyetlen *egy* helyet találtam az Ó. T.-ban, ahol azt olvashatjuk, hogy életnél van valami jobb is és ez Zs 63, 4, ahol ez van megírva : $\text{טוֹב הַחַיִּים מִהַמָּוֶת}$ = jobb a te kegyelmed (t. i. az Istené) az életnél.“ „Figyelemreméltó vallásos bensőség ez annyiival is inkább, mivel a zsoltárirók oh de mennyire csüggnék e földi életen és annak javain.“⁶³ A zsoltár még az exilium előttről való.⁶⁴ Valószínű, hogy prófétai hatás szülte ezt a gondolatot.

Az életnek ebből a magas értékeléséből folyik az is, hogy csak a csüggeteg lemondás, a tompa kétségbeesés mondhatja az Ó. T. embereivel azt, amit Illés mond 1 Kir 19, 4-ben : Élég ! Vedd el Jahve az én életemet ! Már Gen 27, 46-ban is hallunk Rebeka szájából ehhez hasonló hangokat, de ott ez a vers nem eredeti.⁶⁵

Jeremiás életében is bőven adták elő magukat olyan események, amelyekben lélektanilag megindokolhatóan fakadtak ajkán olyan panaszszavak, mint amilyenek könyve 20, 14—18 helyén vannak számukra feljegyezve s amelyeket Duhm⁶⁶ és Cornill⁶⁷ egybehangzó véleménye alapján eredetieknek kell tartanunk. Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg, hogy Jób könyvének költője 3, 3—10-ben utánozta Jeremiás ezen kifakadását, de munkája nem jól sikerült és éppen a 3-ik fejezet „egyike az esztétikailag legértéktelembeknek Jób könyvében.“⁶⁸

Jónás is csak be nem teljesedett próféciaja fölött érzett szégyenérzetének a hatása alatt és első fellobbanásában mondja, hogy jobb neki meghalni, mint élni (4, 3, 8), amiért Jahve meg is dorgálja, bebizonyítva neki jogtalan felháborodását (4, 4, 11).

Mélyebb gyökere van már az élet meggyűlölésének a Predikátornál, ahol 2, 17-ben ezt olvassuk : „Meggyűlöltem az életet, mert terhemre van minden, ami a nap alatt történik.“ Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a Predikátor könyvének keletkezését a perzsa korban, sőt nyelvi bizonyítékok alapján mélyen a görög korban kell keresnünk,⁶⁹ akkor nem csodálkozhatunk ezen a kifejezésen, mert tudjuk Izrael politikai történetéből, hogy ez a korszak a zsidóságra nézve a bizonytalanság, a forgandóság, a súlyos megpróbáltatások, a csüggedés és a fokozódó elkéseredés ideje volt, hiszen a makkabeusok ideje, Antiochus Epiphanes kora felé közeledünk. Ilyenkor pedig könnyen adhatták elő magukat olyan események, amelyek a fenti kifakadás okozói lehettek. Ráadásul a terjedni kezdő görög filozófia felfogások beleszivárognak a zsidóságba is és a jahvizmus régi erkölcsi értékeit aláásva hirdetik az új elméleteket, amelyek ha nem is váltak általánosan elfogadottakká a zsidóság között, de annyi hatásuk mindenesetre volt, hogy az erkölcsi erőt sokakban megingatták. Súlyos és bizonytalan időkben, hitétől, erkölcsi tartalmától megfosztott ember mondhat azután olyat, mint Pred 2, 17. Vegyük hozzá még azt, hogy a Predikátor számára — talán már a görög filozófia epikureizmusának és hedonizmusának a hatása alatt, a még szinte elképzelhetetlenül is hosszú, 2000 évig tartó, életnek — ellentétben a régi felfogással, amelynél ez az ideál —, tehát még ennek a nagyon hosszú életnek sincsen semmi értelme, ha abban nincsen : „jó“ (Pr 6, 6). Vagyis szerinte az életnek csak úgy van értelme, ha gyönyört nyújt. Elképzelhető tehát, hogy az ilyen életfelfogás mellett balsors esetén hamar fakadhat az ajkon ilyen felkiáltás : „Meggyűlöltem az életet !“ Hogy az életet *megveti* (*m'áas*), vagy hogy *utálja* (*nágam*), azt Jób is mondja testi és lelki kínjaitól gyötörtetve (9, 21 és 10, 1), de a Predikátor még tovább megy : ő egyenesen *gyűlöli*, *sáná*, az életet. Ez sokkal erősebb kifejezés, mint a Jóbéi.

Dacára annak, hogy az Ó. T. is ismeri ezeket a sötét hangulatokat, igaza van Duhmnak abban, hogy a kulturtörténezt meglepheti az, hogy az öngyilkosság

⁶³ H. Gunkel : Die Psalmen 1925. 268. o.

⁶⁴ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 267. o.

⁶⁵ H. Gunkel : Genesis, 1917. 315. o.

⁶⁶ D. B. Duhm : Das Buch Jeremia, 1901. 167. o.

⁶⁷ D. C. Cornill : Das Buch Jeremia, 1905. 238. o.

⁶⁸ D. C. Cornill : Das Buch Jeremia, 1905. 238. o.

⁶⁹ D. C. Stegfried : Prediger und Hoheslied Göttingen, 1898.

nagyon ritkán fordul elő a régi sémitáknál.⁷⁰ Nézetünk szerint ebbe a körülménybe belejátszottak a halál utáni életre vonatkozó képzeletük is, amelyekről azonban csak később, a IV. fejezetben fogunk bővebben szólni.

8. Ha elvétve találkozunk is olyan gondolatokkal az Ó. T.-ban, amelyek az embernek, mint teremtménynek a dicső voltát, magas pozícióját akarják kiemelni — aminő pl. Gen 1, 27 (P. C.) ama megjegyzése, hogy az ember Isten „képére“ teremtett, vagy a Jahvista ama célzása Gen 2, 7-ben, hogy az ember lehelleste Istentől származik, vagy végül Zs 8, 6. szavai, ahol nem kevesebb, mint az van mondva, hogy az ember kevéssel áll mögötte az Istennek — az ilyen helyekkel szemben sokkal számosabb helyet tudunk felhozni annak bizonyítására, hogy az Ó. T. *mulandónak*, fáradsággal és gyötrellemmel teljesnek tekintette ezt a földi életet.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a körülményt, hogy az ember mulandóságára vonatkozó kifejezésekkel az Ó. T. ama könyveiben találkozunk *túlnyomóan*, amelyek az exilium utáni időben keletkeztek. Azok a kifejezések, amelyeket bizonyosan a fogság előtt keletkezett könyvekben olvasunk s amelyekből az ember mulandóságára következtethetnénk: vagy csak az ember, ill. a teremtmények specimenjét akarják megjelölni, mint pl. Gen 7, 22 (J.), vagy pedig, mint az embernek az Istennel való kvalitatív szembeállítására akarnak hatni, mint pl. Ézs 31, 3, de nem olyan értelmű kifejezések az ember mulandóságának, mint aminőkkel az alábbiakban fogunk találkozni.⁷¹ Nem tartjuk véletlen dolognak azt, hogy éppen az exilium utáni zsidó irodalomban találhatóak tömegesen az ember fáradságos életére, küzdelmeinek hiábavaló voltára és az élet rövidségére stb. vonatkozó, a kifejezések egész skáláját feltüntető nyilatkozatok, hanem összefüggésbe hozhatónak véljük a zsidóság fogság utáni életének forogó és sok esetben nyomorúságos folyásával, mert a reális élet és az irodalmi produktumok között valóságos, ha néha szinte öntudat alatti cserehatások és relációk vannak. Ezeknek a visszatükröződései azok a kifejezések, amelyekből néhányat itt felsorolunk.

„Sóhajtozik (*ánan* hitpo. impf.) az ember, amíg él!“ Jer Sir 3, 39. Az eredetiben ugyan kérdőformában van mondva, de az értelme állító. Cornill szerint a 3. fejezet (az 1-vel) kétségkívül még későbbi eredetű, mint a Siralmak többi része, amelynek keletkezési idejét 586—538 közé helyezi.⁷²

Az ember mulandóságára vonatkozó kifejezésekben különösen gazdagok a Zsoltárok.

Zs 39, 6 szerint „arasznyiak az ember napjai és semmi az ember élete. S a 6. és 12. v.-ben: „minden ember lehellet“. Egymásután három ilyen egy dolgot jelentő kifejezés. De még több is van ugyanebben a zsoltárban.

A 7. v. szerint *celem* = álomkép csak az ember. Hiába szorgalmatoskodik és gyűjt, még az sem adatott meg neki, hogy tudja azt, ki fogja élvezni azt, amit ő összegyűjtött. Ugyanez a gondolat megvan Jézusban Sirach 14, 15-ben is.

Ugyancsak a 39. Zs 13 versében olvassuk, hogy az ember „idegen“ (*gér* = és a már letelepedett bevándorlottat, a törvény védelmét élvező jövevényt jelenti. *zsellér*) és *tósáb* — jövevény az Isten előtt. A *gér* fogalma alá sorolják az izraeliták a köztük időző idegent, amíg a *tósáb* (gyök: *jásáb*) már valamivel többet fejez ki. Mindkét kifejezés, a *gér* és a *tósáb* is az ember mulandóságát, semmiségét akarja hangsúlyozni. A *gér* szót hasonló fogalom kifejezésére Zs 119, 19a-ban is megtaláljuk. A 39. Zs-t Gunkel későinek, kb. Jóbbal egyidősnek tartja.⁷³

Zs 49, 8—10 szerint az embert a sírtól senki sem válthatja meg. Az ember-

⁷⁰ D. B. Duhm: Das Buch Jesaja 168. o.

⁷¹ Itt jegyezzük meg, hogy Ézs. 2, 22. nem eredeti ézsaiási hely és itt, mint exilium előtti eredetű, nem jöhet számításba; l. D. B. Duhm Jesaja. 1902. 21. o.

⁷² C. Cornill: Einleitung stb., i. m. 1913. 243. o.

⁷³ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 166. o.

nek az a vége, hogy meglátja a *šahat*-ot, a sírt. Ez a zsoltár már didaktikus jellegénél fogva is a késői korba tartozik.

Zs 78, 39 szerint az ember csak olyan, mint a *ruah*, amelyel megy, de nem tér vissza és csak test (*básár*) az ember. Ez a zs. is késői eredetű. Látszik abból, hogy az Izrael történeti könyveiből vett anyagot milyen szempontok szerint dolgozza fel.⁷⁴ Parallel hely Zs 78, 39-cel Zs 103, 14—16.

Zs. 88, 16 szerint '*ani vegóvéa*' = nyomorúság és kinlódás a sorsa az embernek „ifjúságától fogva”. A *gáva* ige, amely itt kal part.-ban áll, az új héber nyelvben is megvan, de ott már *gevi'á*-nak hangzik és jelentése: kimúlni.⁷⁵ A zs. nyelve erősen a késői zsoltárokra emlékeztet és számos rokonvonást tüntet fel Jóbbal.⁷⁶

Zs 89, 48 szerint rövid az élet és milyen semmire (*šáv^e*) van teremtve minden ember. A zsoltár témája és stílusa nagyon késői eredetre enged következtetni.

Zs 90, 5—7 szerint az ember élete olyan, mint az álom, *šéná*, amely reggel szertefoszlik. Olyan, mint a *hacír* = a fű, amely gyorsan elhervad. Éppen ezen a ponton mutat ez a zs. rokonságot az exilium nagy ismeretlen prófétájával, az ú. n. Deuteroézsaissal, aki Ézs 40, 6 kk. hasonlóképp fejezi ki magát, továbbá Jób 14, 1-gyel, amely körülményekből mindjárt a korára is következtethetünk.

Új képet hoz a gondolathoz Zs 102, 4, 12, ahol ez a panasz olvasható: napjaim úgy eltűntek, mint a füst (*'ešeb*) és olyanok, mint a *cél natáj* = a megnyúlt árnyék. Elhervadok, mint a fű: '*ani ká'ēšeb ibāš* végzi panaszát a 12. v.-ben. A zs. sok hasonlóságot mutat a késői prófécia nyelvvel és felfogásával.⁷⁷

Zs 103, 14 szerint az ember csak '*áfár*' = por. Ez a kifejezés nem annyira az ember lelki, mint testi gyarlóságára vonatkozik.⁷⁸

Zs 119, 84 is az ember napjainak a rövidségét akarja hangsúlyozni a *má* felkiáltó szócska által is. Didaktikus költemény és biztosan nem Izrael régebbi szellemi termékei közé tartozik.⁷⁹

Megint csak az árnyék fogalmával illusztrálja Zs 144, 4 az ember napjainak a rövidségét és e tekintetben utánzásra 39, 6 kk; 62, 10; 102, 12 és 109, 23-nak.

Deuteroézsaissnál (Ézs. 40, 7) olvassuk, hogy az egész nép — nemcsak az egyes ember, amint eddig láttuk — olyan, mint a fű: '*ákén hacír há'am* = bizony, fű a nép! Kittel (Bibl. Hebraica) törli ugyan ezt a három szót, mert sem a LXX-ban, sem a Vulgatában nincs benne, ugyanezt teszi Duhm⁸⁰ is, de ennek a jelen esetben nincs ránk fontossága, mert számunkra mindenképp — bármikor került is a három szó a mai helyére — azt bizonyítják, hogy a fogság után *igy* gondolkodtak a nép sorsáról, életéről.

Idetartozik Ézs 2, 22 is, amely eredeti, Ézsaiástól származó beszédek közepe áll ugyan, de amelyről már az imént mondtuk azt, hogy nem tartozik Ézsaiás eredeti mondásai közé. Duhm szerint egy kegyes olvasó sóhajtásának a kifejezése: Hagyjátok az embert! Mennyit ér az, akinek az orrában csak lehellet van! Az előtteálló versek hatása alatt fakadhatott ajakán ez a sóhaj, amelyet a pergamenttekercs szélére jegyzett s onnan került bele a szövegbe.⁸¹ De a LXX-ban még nem található.

Ézs 51, 12 szerint meghal az ember s az embernek fiai olybá tekintetnek, mint a fű.

Jób 4, 19 szerint az ember teste csak olyan, mint az agyagból készült ház, vagy kunyhó: *batté hómer* Ez új kép a múlandóság kifejezésére. Valószínűleg célzás akar lenni az ember porból, földből alkotottságára.

⁷⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 342. o.

⁷⁵ L. Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 1910., e szavakhoz.

⁷⁶ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 382. o.

⁷⁷ D. Dr. Stärk: i. m. 145. o.

⁷⁸ Frz. Delitzsch: Die Psalmen. Leipzig, 1867. 600. o.

⁷⁹ Stärk: i. m. 249. o.

⁸⁰ Duhm: Jesaja, 1902. 260. o.

⁸¹ Duhm: Jesaja 21. o.

A romlandó ház, ill. kunyhó fogalmával, a *dór*-ral, amely a későbbi időkben gyakran a *bájl* helyett volt használatos, fejezi ki az ember semmiségét az ú. n. Ezékiás éneke is (Ézs 38, 7—20), amikor a 12. versben így sóhajt föl: „Kunyhóm lerontatott és elvándorolt tőlem, mint a pásztorok sátora“. Vagyis élete annyi, mint a pásztorok néhány galyból összetákolt primitív kunyhója, amely lerontatik, vagy magától összeomlik, ha a pásztor a nyájával odébb halad. Ez az ú. n. Ezékiás éneke, vagy zsoltára nem Ézsaiástól származik, hanem általános a vélemény, hogy a későbbi, mindenesetre exilium utáni korból való, amikor szokássá vált az ill. emberek lelkivilágát feltüntetni akaró ilyen költeményeket közbeiktatni és beilleszteni az Ó. T. már létező, régibb könyveibe. Ilyenek a most említett Ézs 38, 9—20-on kívül: Anna éneke (1. Sám 2, 1—10) és Jónás zsoltára (Jón 2, 3—10).⁸² Mivel Jób 4, 19-ben és Ézs 38, 12a-ban is tulajdonképen a test egy-egy újabb megjelöléséről, elnevezéséről van szó, ezt a két kifejezést már előbb, a 2. pontban a *básár*-ral és *šér*-rel kapcsolatban kellett volna emlitenünk. Mivel azonban a *batté hómér* és a *dór* kifejezések a testre vonatkozóan az Ó. T.-ban nem általánosak s a most említett két helyen is csak mint költői metaphorák jelentésével bírnak, nem említettük őket a 2. pontban, annyival kevésbbé, mert értelmileg ide, az élet múlandóságát szemléltetni akaró kifejezések és képek közé tartoznak.

Jób 5, 7 szerint — hogy tovább folytassuk az ember múlandó és nehéz sorsára vonatkozó kifejezéseket — az ember *ámál*-ra = nyomorúságra született, napjai rövidek és telvék nyugtalansággal: *šeba rogez* (14, 1). Olyan az ember élete e földön, mint a hadiszolgálatban létel, vagy ahogy Sass Béla fordítja: „gályarabság“⁸³ s napjai olyanok, mint a „robotos“ és mint a rabszolga napjai, mint a cselédé, aki bérét várja (7, 1—2). Gyorsan peregnek le a napok, mint a takács orsója és reménytelenül eltűnnek (7, 6). Csak tegnapi: *temól* az ember. Ez a szó az assyrban is megvan s ott *timáli*-nak hangzik. Olyanok az ember napjai a földön — folytatja Jób — mint a *cél* = árnyék (8, 9) s rövid életű az asszonytól született ember, olyan, mint a virág, amely nyílik és megint elhervad (14, 1—2). Tehát megint a régi képek.

De új gondolatokkal, illusztrációkkal is gazdagítja Jób a múlandóság kifejezéseit, 9, 25—26-ban, ahol így sóhajt fel: „napjaim gyorsabban futottak, mint a futó... oly gyorsan, mint a nádból font sajkák... mint a saskeselyű, amely lecsap a zsákmányra“. Jób itt nyilván a korabeli három leggyorsabb dolgot említi szárazföldön, vízen és a levegőben, hogy azokkal szemléltesse, mily rövid az élet. Az *ánijjót'ébeh* a Targum és Hieronymus nyomán a „naves poma ferentes“ lehetettek, vagyis azok az apró hajócskák, amelyek gabonát, gyümölcsöt szállítottak Zoarból a Jordánon. Az *'ébeh* szót ebben az esetben az arab = *abâ* szóval lehetne összeköttetésbe hozni és a papyrusból készült hajókra a βαριδες παπυρινας-ra vonatkoztatni.⁸⁴

A Predikátornál még sötétebb az ember sorsának aláfestése. Ő már nemcsak az egyes ember, nemcsak a nép, hanem az egész emberiség szomorú sorsát látja abban, hogy az egyik nemzetség megy, a másik jön: „Micsodája van az embernek minden fáradozásáért és szíve mindne iparkodásáért?... Minden napja szenvedés és bánat az ő foglalkozása, sőt még éjjel sem pihen az ő szíve (Pr 2, 22—23). — Sötétségben, gyászban, sok keserűségben, fájdalomban és búsulásban telik el az ember életének minden napja (5, 16). És mint keserű ürömöt, az édességgel telt kehelybe úgy vegyíti 11,8-ban a hosszú életnek való örülről szóló versbe a memento morit, amikor 11, 8-ban így szól „...ha sok évet él is az ember, örüljön neki, de gondoljon a *jémé hajósek*-re, a sötétség napjaira, amelyből sok lesz.

Látjuk tehát, hogy minél későbbi keletkezésű iratokhoz érünk az Ó. T.-ban, annál több a komor szín és az élet múlandóságáról való pesszimiztikus felfogás.

⁸² D. K. Marti: Dodekapropheton. Tübingen, 1904. 252. o.

⁸³ Sass Béla: Jób könyve. Fordítási kísérlet prózában. Debrecen, 1894.

⁸⁴ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1864. 132—133. o.

Egészen biztosra vehetjük — amint már előbb is mondtunk —, hogy a külső történések reflexiói ezek az egyre sűrűbben, egyre sötétebben megismétlődő szomorú hangok.

Az élet mulandóságáról való felfogás dolgában sem áll a zsidóság egyedül a népek között, mert ismerünk egy babyloni dalt, amely így szól: „Aki este élt, reggelre halott volt; gyorsan elkövetkezett rá a sötétség és hirtelen zúzatott szét. Ebben a szempillantásban még vidáman játszik, a másokban már sir, mint aki panaszol.“⁸⁵

II. A halál fogalma.

1. A „halál“ szót a Biblia lapjain Isten mondja ki először Gen 2, 17-ben (J.), hogy nyomatékokot adjon annak a parancsnak, amelyet az első emberpárnak adott. E parancs megszegésével okolja meg a Jahvista Gen 3, 19-ben a halál keletkezését. Figyelemreméltó, hogy a Jahvista a bűn következményének tartja a halált. Azért mondjuk ezt így, mert a legtöbb pogány teremtésmythos másképp vélekedik. Ezek úgy tüntetik fel a dolgot, hogy a halál, amely eredetileg nem létezett, valamely tévedés, vagy az isteneknek az emberre való irigykedése folytán keletkezett.⁸⁶

Világosan látszik ez pl. a babyloni mythológiából. A Tell-el Amarnában talált Adapa legenda szerint u. i. Anu azon gondolkodik, hogy miképp adhatná meg Adapának, az „emberiség sarjának“ az örök életet. Anu lakomát rendel a számára, ünnepi ruhát és olajkenetet.⁸⁷ Az étel, amelyet fel fognak szolgálni, az „élet eledele“ (ass.-bab.: akaal balati), az ital pedig az „élet vize“ (mē balati). Ez azonban ezt mondja Adapának: „Mikor An elébe lépsz, a halál eledelét nyújtják néked, ne egyél belőle! A halál vizét kínálják föl neked, ne igyál belőle!“ Így azután Adapa csak a ruhát és az olajat fogadja el, de az ételt és italt visszautasítja. Pedig az: az élet étele és itala volt! Anu így kiált föl: Mit tegyünk vele? (t. i. Adapával.) Életnek eledelét hozának eleibe és nem evett belőle, életnek vizét hozának eleibe és nem ivott belőle.“ Mire Anu csodálkozva kérde Adapától, miért nem ettél és miért nem ittál? talán nem vagy egészséges?, Adapa erre elmondja Ea utasítását.⁸⁸ Adapa tehát Eának, egy isten irigységének lett az áldozata és azért nem kapott halhatatlanságot, mert Ea szándékosan megtévesztette. Dr. A. Jeremias utal arra, hogy Gen 3, 5-ben is az Isten irigykedésének a gondolata csendül ki a kígyó szavaiból.⁸⁹ Zimmern is éleselméjűen igyekszik kimutatni azt, hogy Gen 2.—3. elbeszélései és az Adapa mythos között ezen a ponton is nagy a hasonlóság.⁹⁰ Mi elhisszük, hogy, amikor a héberek ezt a mythost nagyon korán, kb. Kr. e. 1400 körül⁹¹ átvették, akkor még ez a vonás is erősebben benne lehetett. De a Jahvista már máshová helyezi át a súlypontot, t. i. az emberi szív bűnösségére. Szerinte a halál oka az, hogy az ember nem Istennek hitt, hanem inkább a csábító szónak, vagyis inkább a bűnre hajóit, mint az Isten iránt való engedelmességre. Adapánál is hasonló ugyan az eset, ő is bizalmatlan Anu iránt és inkább Eának hisz, de Adapa esetében kimutathatóan Ea isten irigysége okozza azt, hogy Adapa a főntebb leírt módon viselkedik, míg az első emberpár esetében Istennek ilyen rosszindulatú beavatkozásáról nem beszélhetünk, mert amit a kígyó Gen 3, 5-ben mond, az nem írható Isten rovására. Eltekintve attól, hogy ker. szempontból elképzelhetetlenek és az

⁸⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 127. o. és A. Jeremias: ATAO. 576. és Hölle und Paradies stb. c. i. m. 7. oldalain.

⁸⁶ H. Gunkel: Genesis, 1917. 22—23. o. Ugyancsak ő mondja el ezen a helyen, hogy a régiek úgy fogták fel a halált, hogy az az ember lényegéhez tartozik, abból következik. Cicero is egész természetesen tartja, hogy „reddenda est terra terrae“. Úgy látszik, hogy a Papi Codex írója is így fogja fel a halált, mert sehol meg nem okolja. (U. o. 23. és 133. o.)

⁸⁷ Dr. A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1903. 40. o.

⁸⁸ Dr. Varga Zsigmond: Sumir (babyloni) örökség stb. c. i. m. 67—68. o.

⁸⁹ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. c. i. m. 40. o.

⁹⁰ Zimmern: KAT. II. 522. o.

⁹¹ Zimmern: KAT. II. 523. o.

Isten szentségét egyúttal mélyen sértőnek is találnánk minden olyan felfogást, amely a halál okát az Isten teremtményei iránt való irigységében akarná keresni, azt hisszük, hogy a Jahvista, aki ismerte az emberi szív szédítő örvényeit: mélyebben kereste és találta meg a halál okának magyarázatát, mint az Adapa mythos.⁹² A halál keletkezésének okára nézve tehát a Jahvistánál nem Gen 3, 5, hanem 3, 17–19 a felelet.

Úgy gondoljuk, hogy ezt azzal is bizonyíthatjuk, hogy az egész Szent Írás erre az alapra helyezkedett és más megokolását a halálnak sehol sem találjuk. Nagyon mélynek, nagyon találónak, nagyon megdönthetetlennek és legfőképp nagyon igaznak kellett lennie ennek a tézisnek, hogy annyi évszázad ihletett és mély intuiciójú embere, mint amennyi a Jahvistától Jánospokalypsiséig élt nem talált, de nem is keresett a halál okául más indokolást, mint amit a Jahvista mondott. A Gen 2.–3.-ban levő elbeszélések és a babyloni Adapa legenda közt levő összefüggésre a jahvizmus erős monotheizmusa rányomta, mint annyi sok más idegenből jött elemre a maga bélyegét.

Említsük meg még azt is, hogy az assyr-babyloni tradíció — amint ez különben ilyen nagyfontosságú kérdésnél pedig kívánatos lenne —, nem egybehangozóan gondolkodik a halál keletkezésének okáról, bizonyosságául annak, hogy e tekintetben nem volt szilárdan kialakult felfogás Babyloniában. Egy másik babyloni forrás és pedig a Gilgames eposz azzal magyarázza a halál okát, hogy az öreg embert megifjító növényt, amelynek neve: „šibu iššahir amelū“ s amelyet Gilgames Utnapistímtől kapott a boldogok szigetén, egy kígyó ellopja tőle a hazafelé vivő úton.⁹³

A Jahvista különben — amint erre az imént utaltunk is — nem áll egyedül avval a megállapításával, hogy a halál a bűn következménye.

Num 16, 30–33-ban azt olvassuk, hogy a Mózes és így Jahve ellen lázadó Korahot, Dathant, Abiramot és házuk népét elevenen elnyeli a föld és mindenestől az alvilágba jutnak. A fenti 3 versben a Pentateuch mind a három forrása képviselve van. Ez a büntetése a bűnnek az egész Ó. T.-ban analogia nélkül van.

A próféták is a bűn következményeképp fogják fel a halált épp úgy, mint a történeti könyvek. Hózs 10, 14 a király halálát jövendöli meg népe bűneiért. Jer 31, 30; Ezék 3, 18–20; 7, 16; 18, 4, 20; 33, 6, 8, 9, 13 stb. mind azt hangsúlyozzák, hogy a bűn után halál jár és hogy az igaz legfeljebb önmagát mentheti meg. (Ez 14, 14, 16, 18, 20; 19, 19.) Ez 3, 18–20-ból látszik, hogy mi a felfogása a prófétának a halál keletkezését illetőleg.

A Zsoltárok könyve is gazdag idevonatkozó adatokban, amelyekre nem terjeszkedhetünk ki részletesen, csak néhány tipikusabb helyet említünk. — A gonosztevőknek még az emlékét is kiirtja Jahve (34, 17); életük felét sem élük meg az ilyenek (55, 24); mint viasz a tűz előtt, úgy vesznek el a gonoszok (68, 3b); kitöröltetnek bizonyval az Élők könyvéből (69, 29), míg ellenben a kegyesek halála drága Isten előtt (116, 15).

A chokma irodalom is ugyanezt vallja. A parázna asszony lépései a „halált tartják erősen“, azaz léptei a halál felé mennek teljes bizonyossággal (Pb 5, 5) és mivel Istennek célja van minden teremtményével, a *rásá*, azaz a gonosz napjára, vagyis a szerencsétlenség és a halál napjára, idejére teremtett a bűnös (Pb 16, 4). 19, 4 pedig ezt mondja: „meghal, aki megveti útait“, vagyis, aki nem vigyáz életének az útjaira, aki nem mérlegeli, hogy milyen úton járjon az életben. Itt már nem olyan világosan van odaállítva a bűn a halál oka gyanánt, de azért

⁹² A halál okául az irigységet ugyan, de a *Sátán* irigységét tünteti fel a Kr. e. 64. körül keletkezett Salamon Zsoltárok, vagy Sap. Sal. írója is, ahol 2, 24-ben ezt olvassuk: εθνηρω διζβόλου θάνατος ελτληθεν εις τον κοσμον. És 1, 13-ban hangsúlyozza: ο θεος θανάτων ουβ εποίησεν. Itt is megint a tradicionális héber felfogás szólal meg.

⁹³ P. Jensen KB. VI. 1. 151. o., 281–293. sor és 253. o. 305–315. sor; továbbá Zimern KAT. II. 578. o.

keresztülviláglik rajta. A Predikátor is úgy tudja, hogy a gonosz: *beló* 'ittó' = ideje előtt, korán hal meg (7, 17b).

Csak Gen. 4, 11-ben, amely nem eredeti Jahvista forrás,⁹⁴ kap a bűnös Kain átkot a halál helyett, de ez azután olyan súlyos, hogy így kiált fel: „Büntetésem nagyobb, semhogy elviselhetném.” (4, 13.)

2. Amint az élet Jahve ajándéka, úgy ő az, akitől a halál is jön. Etekintetben is egyetértenek az Ó. T. könyvei. Néhány példát felsorolunk.

Jahve készíti a sirt (*šim qeber*) az ő ellenségeinek (Náh 1, 14b) Jahve az, aki a bűnösnek megkegyelmezhet, ha megtér (Ez 18, 23, 32; 33, 11, 14–17). Ha ő ráfúj valakire, akkor törzse, ha alig vert is gyökeret még a földben máris elhervad és elsodorja mint kórót a vihar szele (Ézs 40, 24). Az u. n. Ezékiás éneke, amelynek Ézsaiás utáni eredetéről már szó volt, szintén azt vallja, hogy csak Jahve tarthat vissza a pusztulás gödrétől. (Ézs 38, 17b).

Zs 22, 16 szerint és *Isten* fektet a „halál porába”; ő az, aki az embert *jásab* 'ad dakká. és az ő haragja miatt emésztetik meg az ember (90, 7. — A halál úgy áll elő, hogy Jahve elveszi a lelket (104, 29, ahol ez az állatokról van mondva). Jahve adhatja át az embert a halálnak. „Életemet ne oltsd el!” imádkozik Istenhez a zsoltáríró 141, 8-ban. Aki *nigzar mijjad Jahve*, azaz Jahve kezétől elvágatik, az meghal: 88, 6.

Jób szerint is *Isten* az, aki határt szabott az ember életének, amelyet át nem léphet (14, 5). Ha Istennek csak önmagára lenne gondja: „szellemét és lehelletét magához vonná, kimúlna valamennyi teremtmény és ismét porrá lenne az ember.”⁹⁵ (34, 14–15.) Az, hogy népek pusztulnak el hirtelen, hogy éjjélkor vesznek el, nem emberkéz által (*ló bejád*), hanem egy láthatatlan felső hatalom, az Isten által történik. Isten titokzatos működéséről a földi történelemben szólnak még: Jer Sir 4, 6; Dán 2, 34 (*lá bidájin*); 8, 25 (*be'efes jád*). Ez ugyanaz a kifejezés, mint az Ú. T. *ὁ χειροποιητος*-a Héb 9, 11, 24-ben.

3. A halál legáltalánosabb neve az Ó. T.-ban: מָוֶת. Mint hasonló hangzású főnevet megtaláljuk az assyr nyelvben is, ahol a *mut*-nak megfelelő gyökből van képezve a: *mātu*, *metú*, *matú*.⁹⁶ A héberben három jelentése van a *mávet*-nek. Jelenti 1. magát a halált, 2. az alvilág megjelölésére szolgál és 3. jelentheti a halálhozó betegséget, kül. a pestist, mint az ass. *mūtānu* és a syr: *mavtono*. Delitzsch szerint a *mávet* név összefüggésben van a holttestnek a halál következtében beálló megmerevedésével, ill., az erre való kinyújtással és jelenti a földi élethől való eltávozást olyképpen, hogy a fogalomban benne foglaltatik a büntetés, amelyhez az isteni harag gondolata kapcsolódik.⁹⁷

Az ember a halálra elaluszik (*jásab hammávet*)⁹⁸ Zs 13, 4). A halál itt tehát, mint alvás, álom van feltüntetve. Hasonlóképp tünteti fel a halált Jer 51,39; Jób 3, 13; 14, 12; mind a három exilium utáni hely. Egy másik kifejezés szerint az ember „átadatik” (*nátan*) a halálnak Zs 118, 18. Az erőszakos halálraadás a *lágah* igével van kifejezve és Pb 24, 11 *lequhim lammávet*-nek mondja azokat a szerencsétleneket, akik *lágah* part. pass.-jével kifejezve megfogattak a halálra. Ugyancsak a Pb.-ek írója azt mondja, hogy az ember *járad* = lemegy, ered.: lefolyik a halálba, ill. az alvilágba *járad mávet* (5, 5). Ugyanő ezt a fogalmat máskor az 'el praep.-val fejezi ki, amennyiben a halálra menőket *jorédót 'el-mávet*-nek nevezi (7, 27), míg az előbbi esetben tulajdonképp genitívus viszony áll fenn.

⁹⁴ H. Gunkel: Genesis, 1917., 45. o.

⁹⁵ Sass Béla: i. m. 35–36. o.

⁹⁶ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 22. o.

⁹⁷ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 93. o.

⁹⁸ Gunkel megjegyzi, hogy a névelő feltűnő a *mávet* előtt és azt ajánlja, hogy jobb Baethgennel ezen a helyen: '*šáná mávet*-et olvasni, amely a *pen*-nel kapcsolatban így hangzik: „hogy el ne aludjam a halálra”. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 46–47. o. Ezt a conjecturát ajánlja Kittel Bibl. Hebr. is.

A *járad* ige használata azonban már arra enged következtetni, hogy a Pb. írója a Seolra, a halottak alvilági országára és tartózkodási helyére gondol, mert oda *járad* az Ó. T. nyelvhasználata szerint az ember.

Num 23, 10. (E.) a halál nemét *'aharít*-tal fejezi ki, amely elsősorban véget, valaminek a végét jelent és csak itt és Pb. 19, 20-ban fordul elő ezzel a jelentéssel. Az *'aharít* sohasem ált.-ban a jövőt jelenti, hanem az ember élete végének sorsdöntő kimenetelét, amikor Isten ítélő igazságszolgáltatása kifejezésre jut.⁹⁹ Az *'aharít* szó ilyen értelmű használata leginkább a késői nyelvhasználat terminológiájához tartozik és van olyan verzió is, amely a Bileám mondásokat — mert Num 23, 10 onnan való — az exilium utáni időből származtatja.¹⁰⁰

A halál elnevezésére szolgál Gen 25, 8, 17; 35, 29-ben a *mávet*-tel kapcsolatban a *gáva'* ige is. Ezek a versek a P. C.-ből valók. A *gáva'* gyökből képezte az új héber nyelv a *gvi'á* főnevet, amely kimúlást, halált jelent. Az Ó. T. még nem ismeri ezt a szót. Van ugyan itt is egy gyakrabban előforduló *gvi'ijá* főnév (ajjn nélkül), de ez 1. testet, 2. holttestet jelent és nem azt a fogalmat, amit az új héber absztrakt főnév.

Zs 34, 22-ben, egy mindenesetre késői időkből származó zs.-ban¹⁰¹ találkozunk a halálnak ismét egy új nevével a *lémótét*-tal, amelyet Kittel szerint a LXX és Targum alapján: *lémútat*-nak kell olvasni. Származik a *lémótá*-ból, ez pedig a *mút* gyökből. Összetett formában fordul még csak elő, mint a *béné lémutá* Zs 79, 11-ben, 102, 21-ben.

A nem-lét, a halál fogalmát fejezheti ki az *'ajin* főnév; stat. cstr. *'én*. Egyes szám 1. szem., ill. többes szám 3. szem. suffixummal ellátva használja ebben az értelemben Zs 34, 19 ill. Pb. 12, 7. Ez a főnév az assyriában is megvan, ahol „*janû*”-nak hangzik s jelentése: nem létezik, nincs; *inû* = semmi.

Végül még Dániel könyve utolsó versében találkozunk a halál egy új nevével, ahol Isten ezt mondja Dánielnek *'atta lék laqqéc vetanúah*. Itt *qéc*-nek = vég van mondva a halál és a *núah* = pihenni ige csak itt fordul elő a halál fogalmával kapcsolatban. Az Ó. T.-on kívül — értve ez alatt a kanonikus könyveket —, Jez.-ben Sirach 30, 17-ben is „örök nyugalomnak” van mondva a halál.

4. Az Ó. T. nagyon sokféle formában és kifejezéssel írja körül a halál fogalmát.

a) A legelső: az Isten enuntiatiója a bűnessel kapcsolatban a Jahvistánál Gen 3, 19-ben: *'áfár 'attá vecl—'áfár tásúb* — por vagy és a porhoz térsz vissza!“ Az értelme: meghalni. A babyloni nyelvhasználat ugyanezt így fejezi ki: *tarû ana tîti*. Náluk u. i. amint azt az I. fej. 2. pontjában láttuk az agyag volt az, amelyből az ember formáltatik. A Gilgames eposz XI. tábla 134. sor, ahol arról van szó, hogy Utnapistim elmondja Gilgamesnek az özönvíz lefolyását, az özönvíz utáni pusztulást így fejezi ki: *kullat tinišiti ana tîti* = agyaggá (földdé) lett az egész emberiség.¹⁰²

b) A Jahvista pregnáns kifejezésének több-kevesebb módosításával fejezik ki a halál gondolatát olyan ó-testamentumi írók is, akik sokkal később éltek, mint a Jahvista. Így pl. Zs 90, 3-ban azt olvassuk, hogy Jahve visszatéríti az embert a porba *šub 'ad dákká*. — Zs 146, 4 szerint a halott: *jásúb le'admátó* = visszatér az ő födébe, t. i. amelyből vétetett. Zs 104, 29-ben hasonló kifejezés: *jásúb 'el 'áfár* olvasható. Pred 12, 7 is még ebbe a körbe tartozó terminussal fejezi ki magát: *jásúb he'áfár alhá'arec*. A késői nyelvhasználat u. i. már nem tesz pontos különbséget az *'el* és *'al* praepositívók használata között. Sőt még 1. Makk 2, 63-ban is érezteti a hatását ez a terminológia, mert ott ezt olvassuk: *ἐστρεψεν εἰς τὸν χοῦν αὐτοῦ*.

c) Az Elohista úgy írja körül Gen 35, 18-ban a halált, hogy a lélek a halál beálltakor „kimegy”: *jácá'*, vagy „kirepül”, ahogy Kautzsch fordítja. U. e. a ki-

⁹⁹ W. Frankenberg: Die Sprüche Göttingen, 1898. 113. o.

¹⁰⁰ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 69. o.

¹⁰¹ H. Gunkel: Psalmen, 1925. 143. o.

¹⁰² P. Jensen: KB. VI. 1. 238—239. o. 134. sor.

fejezés olvasható a *rúah*-chal kapcsolatban Zs 146, 4-ben. Az emberből elszálló lelket valami szárnyakkal ellátott lénynek képzeltek. Ez annyival inkább lehetséges, mert a babyloni mythológiában is találkozunk hasonló felfogással.¹⁰³

d) *bó' 'el-'abótájv* = atyáihoz bemenni; így írja körül Gen 15, 5 (E) Ábrám hamalkövetkező halálát és Pred. 9, 3 is azt mondja, hogy az ember útja *'el-hammétim*, a halottakhoz t. i. megy (*bó'*).

e) Nagyon gyakran használatos az Ó. T.-ban a halál körülírására az קָבַר ige, ill. ennek niph. perfektuma a *ne'esaf* vagy imperfektuma a *jé'áséf*. Mga az ige a többi sémi nyelvben is megvan; az assyrban: *esépu* = aratni, gabonát gyűjteni, zsidó-aramul: összegyűjteni; az új héber nyelvben pedig *'asúfi*-nak hívják a lelencet, a talált gyermeket. A héberben is elsősorban az a jelentése: összegyűjteni. A halál és *nem* az eltemetés fogalmát fejezi ki az *'ásaf*, amint ez Ger 25, 8, 9-ből jól látható, ahol Ábrahámról 25, 8b-ben azt olvassuk, hogy *jé'áséf 'el-'ammájv* és közvetlen utána 9a-ban: *vaj'eqabérú 'óto* = azután eltemették őt. A temetés, az eltemettetés fogalmát tehát a *qábar* ige fejezi ki és nem az *'ásaf*. Az *'ásaf* ill. ennek formái előfordulnak és a halál körülírására szolgálnak 1., az *'ásaf* egymagában: Num 20, 6 (P. C.), Ézs 57, 1b); 2., *'el-'ammó*-val kapcsolatban: Gen 49, 29; 3., *'el-'ammájv*-vel kapcsolatban: Gen 25, 8; 35, 29; 49, 33; Num 27, 13; Deut 35, 20; 4., *'el-'abótájv*-vel kapcsolatban: Bir 2, 10; 5., *'el-qibrotájv*-vel kapcsolatban: 2. Kir 22, 20. Az *'ásaf* igeformái gyakran használatosak az Ó. T.-ban a halál körülírására, mint az előbb említett *bó'* ige.

f) A Királyok könyveinek stereotíp kifejezése a halál körülírására: *jiskab 'im-'abótájv vaj'iqqábér 'im-'abótájv* — elaluvék az ő atyáival és eltemették az ő atyáival; 1. Kir 14, 31; 15, 8, 24; 16, 6, 28; 22, 51; 2. Kir 8, 24; 10, 35; 13, 13; 14, 16, 29; 15, 7, 22, 38; 16, 20; 20, 21; 21, 7; 24, 6.

g) A Deuteronomista így írja körül a halált Józsué búcsúbeszédében: *'anoki hólék béderek kól-haárec* = megyek minden földnek az útján (Józs 23, 14).¹⁰⁴ Ugyanez a kifejezés Gen. 19, 31-ben is előfordul: *ke* praep.-val kapcsolatban, de nem halállal kapcsolatban. A *derek* szót egyébként a próféták is használják a mód, a valamiként való történés kifejezésére, kül. a történelemre való visszautalásoknál pl. Ézs 10, 24, 26; Ám. 4, 10, de abban az értelemben, ahogy a Deuteronomista használja, máshol nem fordul elő. Ugyancsak úgy, mint ahogy Józs 23, 14-ben az imént olvastuk, fejezi ki Dávid is pontosan ugyanazon szavakkal a maga csakhamar bekövetkező halálát: 1. Kir 2, 2-ben. Cornill szerint ez a vers is a Deuteronomistától való.¹⁰⁵ Ezekben a kifejezésekben a *hálak* ige van használva a halál fogalmával kapcsolatban. Pred. 12, 5 is ezzel az igével fejezi ki a halál gondolatát a nála nem feltűnő sötét tónus hozzáadásával: *hálak 'el bét 'ólám* = elmenni az örökös házba. — Jób is a *hálak* igét használja, amikor közeledő halálát így írja körül: *'órah ló-'ásub 'ehelók* = el kell mennem azon az úton, amelyen nincs visszatérés. — Dán 12, 13-ban a halál szintén a *hálak* ige felhasználásával van körülírva: *hálak leqéc* = menni a vég fele. Itt a halál neve: *qéc*. Pred 7, 2-ben a *qéc*-nek megfelelő, már aram keveredést mutató *sóf* szóval találkozunk, amelynek a jelentése ott teljesen azonos a *qéc*-cel és „vég“-et, az összefüggésben pedig halált jelent.

h) 1. Kir 17, 17b) a halált így fejezi ki: *ló nótrá bó ne'sámá* = nem maradt benne lehellet. Tehát, ha a Jahve által az ember orrába lehelt *nišmat hajjim*-ből nem marad benne, ill., ha ez eltávozik, akkor beáll a halál.

i) A lélekkel való valamilyen történéssel van körülírva a halál fogalma a köv. kifejezésekben:

¹⁰³ Dr. Varga Zs.: i. m. 23. o.

¹⁰⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m. szerint Bir. könyve 23. fejezete „tiszán denteronomisztikus“. 89. o.

¹⁰⁵ Cornill: i. m. 119. o.

a) lelket kiontani (*šafak*); Jer Sir 2, 12. Analog kifejezés az assyriban: *tabakū napišta* = valaki lelkét kiontani, megölni. Az eredeti jelentés valószínűleg a *dám* = a vér kiontását jelenthette, de mivel, amint az előző fejezet 3. pontjában láttuk, a vért a lélek székhelyének képzelték, a kifejezés jogosan azonosítja ebben az esetben a két egymással értelmileg egyenlő *nefes* és *dám* szókat. A *šafak* helyett ennek synomiájával, az *árá*-val van kifejezve a lélek kiontása Ézs 53, 12 és Zs 141, 8-ban.

β) a lélek kilehellése, szószerint „kifúvása“ (*náfah*) fejezi ki a halál fogalmát Jer. 15, 9; Jób 31, 39-ben. A *náfah* ige tehát egyformán jelentheti az életprincípium belehelését az emberbe (Gen 2, 7) és a kilehelést, vagyis a halált. Ezek szerint a léleknek a testből való eltávozását a szájon, vagy orron keresztül képzelték, mert ez következik a *náfah* fogalmából. A zsidó apokrif és pseudepigráf irodalomban is találkozunk hasonló felfogással, valamint a parsismusban is.¹⁰⁶

γ) a lélek „kihúzása“ (*šáláh*) jelenti a halált Jób 27, 8-ban; t. i. itt a test a lélek hüvelye gyanánt van elképzelve, amelyből kihuzatik a halál alkalmával. Delitzsch szerint az indusoknak is van olyan képzetük, amely szerint a test hüvelye (*kosa*) a léleknek.¹⁰⁷

j) Vannak olyan körülírásai a halálnak, amelyek a *mávet* szót foglalják magában. Így pl. Pb 2, 18 *šahá 'el mávet* = a halálra hajolni. Delitzsch¹⁰⁸ itt a LXX-val az ἔθετο-nak megfelelően *šátáh*-t olvas. Erre azonban nincs szükség, mert a ms. szöveg is jó értelmet ad. — Ézs 53, 8-ban azt olvassuk, hogy Ebed Jahve *nugga¹⁰⁹ lamávet* = eltaláltatott a halálra, vagyis halálra sebeztek.

k) Náhum 1, 12b) az *ábad* igével fejezi ki a halál, az elpusztulás fogalmát. Ugyanő 1, 14-ben a *šim qeber*-rel írja körül a közeledő halált.

l) Pb. 12, 7-ben a *hafak* = felfordít, elpusztít ige akarja kifejezni a halál gondolatát.

n) Pred 11, 8 *jémé haqōsek* — a sötétség napjainak nevezi a halált.

m) Nyugati népek közmondásai szeretik a halált, mint a „nagy kaszást“ feltüntetni, aki nagy kaszájával kérlelhetetlenül learatja az embereket. Az Ó. T.-ban is megtaláljuk a nyomát ennek a képzetnek. Jer 9, 20—21 úgy beszél a halálról, mint, aki lekaszálja a mezőt, amelyen Izrael országában az emberélet terem és kéveszámra fognak mögötte feküdni a holttestek. Még a paloták ablakain is felszáll *álá* a halál és ott is elvégzi a maga pusztításait. De más ó-testamentomi könyvekben is találkozunk azzal a felfogással, amely a halált úgy tünteti fel, mint amely learatja, lekaszálja az emberéleteket. Így pl. Ézs 53, 8-ban ez van mondva Jahve szenvedő szolgájáról *nigzar mé'erez hajjim* = levágatott az élők földjéről. — Jób 27, 8 pedig a „lélek levágásáról“ (*báca' nefes*) beszél.

o) Volt úgylátszik olyan fogalom is, amely a halált, mint madarászt (*jáquš*) képzelte el, aki törrel, *móqēs*, vagy csapdával, *paḥ*, vagy gonosz hálóval *me'cudá rá'á* fogja az embereket. Ilyen helyek pl. Zs 18, 6b; Pb 13, 14, 27; Pred 9, 12. Idetartozik Pb 21, 6 is, mert ott *mebaqqešé mávet* helyett a LXX. és néhány kézirat alapján Kittel *móqešé mávet*-et olvas. Úgylátszik, hogy más sémi népeknek is voltak hasonló fogalmaik a halálról, mert a Gilgames eposz XII. tábláján II. col. 29, 30 és III. col. 6, 7, 13, 14-ben szintén olvasunk hálóról és törökről, amelyeknek Eabani áldozatul esik.¹¹⁰

p) Ézs 38, 12-ben (Ezékiás éneke) a küszöbön álló halál az életnek összegöngyölítésével és a fonálnak a tekercsről való levágásával van körülírva. A kép a takács

¹⁰⁶ Böklen: i. m. 11—12. o.

¹⁰⁷ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob stb. i. m. 345. o.

¹⁰⁸ Frz. Delitzsch: Das Salom. Spruchbuch stb. i. m. 65. o.

¹⁰⁹ Így olvassák a ms. szövegben levő *nega'* helyett: Kittel Bibl. Hebr. és Dulm: Jesaja, 1902. 362. l.

¹¹⁰ P. Jensen: KB. VI. 1.: 261. o.

mesterségből van véve s vonatkozik arra, amikor a takács elvágja a fonalat és összegöngyöli azt, amit megszőtt. Jób is azt mondja 6, 9-ben, hogy bár már tetszenék Istennek őt, t. i. az életfonalat elvágni. Az „életfonál“ eredetileg nincsen benne a szövegben, de annyira hozzá tartozik, hogy Kautzsch és Volz¹¹¹ is fordítják. A babyloniaknál is megvolt az „életfonál“ fogalma, mert a babyloni teremtés mythos IV. táblája 31. sorában Ti mat életének a levágásáról van szó.¹¹²

q) Szintén Jóbnál olvassuk a halálnak még egy körülírását. Jób u. i. meggyötört, halálra vált testét úgy képzei el, mint valami sátrat és a halált pedig olyannak, amely a sátrat tartó kötelet (*jeter*) keresztülvágja, úgyhogy az összeomlik (Jób 30, 11a).

5. A halálnak, mint félelmetes hatalomnak, a nevét és a vele járó fogalomkört sokszor találjuk az Ó. T.-ban a veszedelmek, általában a sötét tónus színezésére felhasználva. Így pl. Jer 18, 23 *'acat lémávet*-ről = halálhozó, azaz gonosz és sötét tervekről beszél. Jer. 5, 16 képletes értelemben *qeber patúah*-nak mondja az ellenség tegezeit, Zs 5, 10 pedig a gonosz emberek száját. Akit nagyon meg akarnak átkozni, annak azt kívánják, hogy már *hajjim* azaz elevenen jusson a halál országába, vagy a „halál rohanja meg őket“ Z. 55, 16. — A kitaszított, megvetett ember azt mondja magáról, hogy neki *bamétim* = a holtak között van a helye. A szorongatott ember pedig azt mondja: *'émót mávet* = a halál felelmei támadtak rá, Zs 88, 6; 55, 5b).

Idetartozik a צלמות kifejezés is, amelyet közönségesen a „halál árnyékának“ szoktak fordítani. A szó etymológiája azonban még vitás. Az egyik verzió az, hogy a *calmávet* = *cél* + *mávet*. A másik pedig az, hogy a szónak nincs köze a *cél*-hez, hanem a *cálam* gyökből ered, mely más sémi nyelvekben is megvan, pl. az arabban *dzalima* = sötétnek lenni, az assyriban: *šalmu* = fekete s ebben az esetben *calmút*-nak, vagy *calmót*-nak kellene olvasni. Schwally¹¹³ és Nödeke védik a tradicionális *célmávet* etymológiát, míg Budde, Barth és a Gesenius—Buhl¹¹⁴ szótár inkább a *calmót* mellett foglalnak állást. Újabban ismét a *célmávet* etymologia kerekedett felül Hehn nyomán.¹¹⁵ Mi is azt hisszük, hogy ez a helyesebb, mert a LXX. is κατά θανάτου-nak fordítja mindig a *calmávet*-et. És ha figyelembe vesszük a régi Kelet azt a felfogását, hogy az árnyékot úgy tekintették, mint egy részét annak, aki az árnyékot veti, akkor ez a körülmény még jobban megerősíti ezt az etymológiát, mert a *cél*-t ebben az esetben a halál lényegéhez tartozónak, vele azonosnak mondhatjuk. Az ótestamentumi helyek legnagyobb részében u. i. mindig ki lehet mutatni, hogy amikor a *calmávet*-ről beszélnek, akkor az mindig a halállal kapcsolatban történik; pl. Zs 23, 4, Jób 16, 16 stb. Sőt Jób 3, 5-ben még personifikálva is van a *calmávet*, mint a születésnép (Jóbé) rokona, aki, amint a rokonok között szokás volt, gyakorolhatja a *gullá*-t, a kiváltást. De meg kell említenünk viszont azt is, hogy vannak az Ó. T.-ban olyan helyek, amikor a *célmávet* nem vonatkozik a halálra, hanem — mint ebben a pontban felscrolt többi kifejezés, úgy ez is — egyszerűen a sötét színek kiemelésére szolgál és sötétséget, vagy nyomorúságot jelent, mint pl. Ézs 9, 1; Jer 13, 16; Zs. 107, 10, 14 stb.

Gyakran előfordul az is, hogy az előbbi pontban említett *móqés* és *pah*, amelyek ott beigazoltan a halál eszközei és szerszámai gyanánt szerepelnek, egyszerűen úgy fordulnak elő, mint amelyeknek nincs vonatkozásuk a halállal. Ézs 8, 14b)-ben pl. Jahveról van mondva, hogy ő lesz a nép *móqés*-e és *pah*-ja. Pb 29, 6, 25 ill. Jer. 18. 22b)-ben sem vonatkozik a *móqés* és *pah* a halálra.

A halállal kapcsolatosan sokszor előforduló: *hósek*, *nešef* 'aráfel, 'afelá, 'alátá, *mašak* 'ánán, *hásóká*, amelyek mind a sötétséget, annak kül. fajait és fokozatait

¹¹¹ Volz: i. m. 32. o.

¹¹² P. Jensen: KB. VI. 1. 23. o.

¹¹³ Schwally i. m. 194. o.

¹¹⁴ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch stb. i. m. a *calmávet* címszó alatt.

¹¹⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 100. o.

jelentik: előfordulnak a halál fogalmával való összetartozás nélkül is. Pl. *hósek* Ézs 45, 3; 47, 5; 49, 9; a *nešef* Jer 13, 16; Ézs 59, 10b); az *'aráfel*; Ézs 60, 2; Joel 2, 2; Sof 1, 15b); az *'aféla*; Ám 5, 20, Sof 1, 15b), Jer 23, 12; Ézs 59 9b); az *'alátá*, Ezék 12, 6, 7, 12; *maššak*, Ézs 42, 16b), Jer Sir 3, 6; az *'ánán*, Sof 1, 15b), Joel 2, 2. A *hásóká* aram szó, amely szintén sötétséget jelent, de csak Dán 2, 22-ben fordul elő.

6. A halál erős, *'az* (Én én 8, 6) és keserű *mar* (Pred 7, 26). Csak az elbizakodott, hazug és istentelen emberek mondhatják, hogy „szövetséget kötöttek” a halállal és „szerződést” a Seollal (Ézs 28, 15), holott a halál elől senki sem térhet ki, még a királynak (Hózs 13, 11), sőt a büszke libánoni cédrusnak, a fáraónak is meg kell halnia (Ezék 31, 14). Váltásdíjat adni Jahvenak a halál ellenében nem lehet és még atyjafia sem válthatja meg az embert a haláltól (Zs 49, 8). Mindenkinek egyformán meg kell halnia, a bölcseneknek épp úgy, mint a bolondnak (Zs 49, 11). Még a gazdagokat is, mint a juhokat, legelteti a halál (Zs 49, 15) és a közember, vagy fejedelem, sőt istenszerű lények is meghalnak, Zs 82, 7.¹¹⁶ Senki sem lehet olyan erős, hogy halált ne lásson, vagyis legyőzze azt (89, 49). A sír az, ahová végeredményében minden eljut (Pr. 6, 6) és embernek, állatnak egyformán az a sorsa, hogy porrá legyen (Pr 3, 20).

Gyakran is fordul elő az ember megjelölésére a *bén-mávet*, vagy *b^ené mávet* kifejezés (1. Sám 20, 31 és 26, 16),¹¹⁷ vagy az *'is mávet* (1. Kir 2, 26).¹¹⁸ A foglyok neve *b^ené t^emútá* Zs. 79, 11; 102, 21, vagy *b^ené halóf* Pb. 31, 8.

Közel is van a halál az emberhez. „Csak egy lépés (*p^eša ápaš. λεγ.*) köztem és a halál között”, mondja 1. Sám 20, 3-ban¹¹⁹ Dávid Jonathánnak. A teremtő könnyen elszólíthat, mondja Elihu Jób 32, 22-ben és egy pillanat (*rega'*) alatt hal meg az ember.

Másrészt arra is találunk adatokat, hogy a halál nem következik be azonnal, hanem az Isten megteszi ezt, hogy álomban és éjjeli látomásban „visszatartja” az embert a *šahat*-tól, a gödörtől (Jób 33, 28), vagyis vagy kétszer-háromszor figyelmezteti az embert (29. vers).

7. Az exilium utáni ótestamentomi irodalomban találkozunk azzal a fogalommal, hogy valamint Babyloniában a „sors napjának”¹²⁰ nevezték a halál napját, úgy a héberek is ismerték ezt a fogalmat s ezt az „ő napjának” (*jómó*) Zs. 37, 13b; Jób 18, 20, vagy „gonosz napnak” *jóm rá'áh*; Pr 7, 14, vagy egyszerűen „nap”nak (*jóm*) nevezték Abd. 12.

Azzal a felfogással az Ó. T.-ban ugyan nem találkozunk, amely Babyloniában általános volt,¹²¹ hogy t. i. a halál napja sorsvetés által állapítottatnék meg,¹²² de már a Predikátor is azt vallja, hogy *š^eš^e*-ja meghatározott ideje van a halálnak (Pr 3, 2). A *š^emán* szó, amely az Ó. T.-ban csak az exilium utáni könyvekben

¹¹⁶ Gunkel jegyzi meg ezzel a verssel kapcsolatban, hogy akiknek itt meg kell halniuk, azok tekintettel 82, 1-re: az *'elohim* = istenszerű lények, az *'adat-él.* azaz valamilyen mennyei testület féle tagjai. Erre a felfogásra vannak babyloni paralelek is, pl. Teremtés-mythos III. tábla, 129. k. és IV. 1. kk. sorok. L. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 361—362. és P. Jensen KB. VI. 1. 19. és 21. oldal.

¹¹⁷ Cornill: Einleitung stb. i. m. 112. o. szerint a Jahvistából való.

¹¹⁸ Cornill: Einleitung stb. i. m. 120. o. szerint a Jahvistából való.

¹¹⁹ Cornill: Einleitung stb. i. m. 112. o. szerint a Jahvistától való.

¹²⁰ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 29. o.

¹²¹ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 73. o.

¹²² Beer ugyan azt mondja, hogy „általában az Isten minden újév napján megállapítja a mennyei anyakönyvekből, hogy kinek a nevét kell belőlük ebben az évben kitörölni és a halál anyala könyörtelenül végrehajtja ura utasítását a földön” (I. G. Berr: Der biblische Hades Tübingen und Leipzig, 1902. 5. o.), de erre nézve Beer nem tud bizonyítékot az Ó. T.-ból felhozni, mert *ilyen* formában ott nincs meg ez a felfogás. De Babyloniában és az Ó. T. *apokrifus* könyveiben már megvan.

fordul elő, megvan a többi sémi nyelvben is. Syrül: *dzaban*, ar.: „*dzamanun*“ és „*dzamana*“; ó-perzsa: *zrvan* és *zrvana*=idő, kor;¹²³ ass.: *simānu*=meghatározott idő. A *zeman* vagy *zemán* teljes bizonyossággal a bab.-assyri *simānu*-ból és nem az ó-perzsa *zarvan*-ból származik.¹²⁴ Szó és fogalom tehát Babyloniából kerültek a zsidósághoz. Görögben a *καιρος* szó felel meg neki.

A halál napjának még egy specifikus kifejezésével találkozunk Pr. 9, 12-ben, ahol ez van mondva: *ló-jédá há-ádám 'et 'ittó*=nem tudja az ember az ő idejét. Itt a *'ét*-nek az értelme ugyanaz, mint előbb a *zeman*-nak. A görögben *χρονος*-szal szokták fordítani, Hieronymus „*finem suum*“-ot fordít a fenti versben.¹²⁵ A *'ét* u. i. a ráköv genitívussal gyakran jelenti azt az időpontot, amikor valakinek a sorsa változik, a leszámolás terminusát, a terminus ad quem-et.¹²⁶

8. A halál hatásáról az Ó. T. könyveinek majdnem kivétel nélkül az a véleménye, hogy a halál egyenlő a teljes megsemmisüléssel. A test porrá lesz, a lélek pedig elszáll új élet reménysége és lehetősége nélkül. Legfeljebb mintha annyi látszanék meg a régibb iratokból, hogy a lelket a holttestnél, majd sírban tartózkodónak képelték; később kifejlődik a Seol gondolata, mint a halott lelkének nyugvóhelye. Ezekre a dolgokra azonban csak később fogunk bővebben rátérni.

A halál utáni lét, üdvösség, vagy kárhozat fogalmával az Ó. T. régibb könyveiben nem is találkozunk. Számukra a halállal vége mindennek és ezért pl. még Isten kiválasztott embereinek halál utáni sorsáról sincs egy eltévedt homályos célzás sehol. Meghaltak, eltemették őket atyáik mellé és ezzel vége. Pl. Mózes halála Deut 33, 5 kk.-ben van megírva és megfigyelhetjük azt, hogy a szerző beszél Mózes halála körülményeiről, arról, hogy milyen jól bírta magát 120 éve dacára is, a nagy gyászról, amellyel megsiratták, sőt ismeretlen sírjáról is, de hogy halála után számára még reméltek volna valamit, arról a Deuteronomium nem szól. Józsuénál is csak az életkor és a sírhely van megnevezve (Józs 24, 29 k.), a halál utáni sorsáról semmi. Ugyanez az eset forog fenn Noé (Gen 9, 29); Ábrahám (Gen 25, 17 k.); Izsák (Gen 35, 29); Jákób (Gen 49, 29); József (Gen 50, 26); Mirjam (Num 20, 1); Áron (Num 20, 28);¹²⁷ Sámuel (1. Sám 28, 3); Dávid (1 Kir 2, 10); Salamon (1. Kir. 11, 43) halálára. Sőt még Jób halála említések (42, 17) sem találunk semmi utalást, vagy célzást arra nézve, hogy e kegyes ember számára a halál után még következnek valami.¹²⁸ De nem is szabad ilyesmit várnunk, hiszen a halál *venat 'ólám*=örök álm (Jer 51, 39, 57) és a halál neve *bét 'ólám* még a Predikátor számára is (12, 5), akinek könyve pedig csak kb. 200 körül keletkezett.¹²⁹

A Jahvista és a Predikátor keletkezési ideje között levő időből számos ó-testamentomi helyet sorolhatunk fel arra nézve, hogy az ember sorsát a halállal teljesen és örökre lezárták tekintették. Ilyenek:

Az ember *lanecah*=örökre elvész (Jób 4, 20). A levágott fa, ha még oly öreg is életre kelhet, de „ha az ember meghal, elterül és ha kimúlik: hol van akkor (Jób 14, 10). Bizony, nem kél fel többé az ember, aki meghalt (14, 12) és azon az úton, amelyen elment, nincs számára visszatérés“ (16, 22b) Jób 7, 7–11-ből is az tűnik ki, hogy csak ebben az életben élvezheti az ember a jót. Ha meghal, többé sohasem lát jót, mondja Jób 7, 7b s megerősíti ezt a Predikátor: „Soha örökké“

¹²³ *Gesenius—Buhl* szótár 15. kiadás 198. o.

¹²⁴ *Zimmern*: KAT. II. 650. o.

¹²⁵ *Frz. Delitzsch*: Hoheslied und Koheleth i. m. 356. o.

¹²⁶ *Frz. Delitzsch*: i. m. 356. o.

¹²⁷ Az eddig felsorolt helyek jórészt mind a Papi Codexből valók, amely nevezetes arról, hogy objektív s hogy csak a rideg tények, számok, sémák érdeklők, de nincs fogékony-sága a reflexiók, az elvonttal való foglalkozás iránt.

¹²⁸ Csak a LXX. tud Jób feltámadásáról 42, 17a-ban: „*γράφεται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνήσεν.*

¹²⁹ *Cornill*: i. m. 263. o.

(*'ód l'ólám*) nem lesz „részük“ a halottaknak semmiben, ami a nap alatt történik (Pr. 9, 6), mert az ő számukra elkövetkeztek a *jémé hahósek*, amelyekből „sok lesz“ (11, 8). 9, 5-ben még egyszer hangsúlyozza a Predikátor, hogy „semmit sem tudnak a holtak“.

Ami az ember után maradhatna az: az emlékezete. De az sem marad meg, mert nemcsak a gonosz neve töröltetik ki örökre (Zs 9, 6), hanem a kegyes zsol-táríró is arról panaszskodik, hogy: *níškahli k^mmél* elfelejtettek, mint a halottat (31, 13). A meghaltak neve kivész (*'ábad s^mmó*) Zs. 41, 6, ami különösen fájdalmas gondolat volt a régi Kelet embere számára; ¹³⁰ még Jahve sem emlékezik róluk „többé“, mert a holtak el vannak szakítva tőle (Zs 88, 6), *l'ólám*, örökre nem lesz emlékezete sem a bölcsnek, sem a bolondnak és a halottak „emlékezete elfeledtetik“ Pb 9, 5b.

Nemcsak hogy megsemmisülés a halál, de az életből sem vihet magával oda semmit az ember, még a kincseit sem (Zs 49, 18). Meztelenül jött az ember a világra, meztelenül is távozik innen ¹³¹(Jób 1, 21). Semmit sem vihet az ember magával a halálba abból, amit e földön szerzett (Pr 5, 14—15). Többé-kevésbé ugyan-ezt a gondolatot olvassuk Zs. 39, 7-ben is.

A halál hatása az is, hogy *jafrid* azaz elválasztja az élőt a holtaktól (Ruth 1, 17) és hogy a halál által távozó ember arcát az Isten megváltoztatja (Jób 14, 20).

Legfeljebb egy világító pontja van — ha ugyan szabad annak nevezni — a halál hatásáról való felfogásnak és ez az, hogy a halál egyúttal a nagy kiegyenlítő, amely eltörli azokat a különbségeket, amelyek az életben mindenféle tekintetben fennállottak az emberek között. Együtt fekszik a porban (t. i. a sír porában), az, aki boldogan s az, aki elkeseredetten hal meg (Jób 21, 26). Hasonló hangokat hallunk Pred 2, 16 és 9, 2-ben.

Talán mintha mégis lenne egy halvány sejtelem, amely igazán reménységet akar nyújtani az örök elmúlás és örökös sötétség gondolatai között s ez Jóbnek az a mondása, hogy a holtak: *'ad-bilti s^mmajim* — az egek elmúlásáig sem ébrednek fel (14, 12). De akkor mondja mintegy ez a gondolat — akkor, ha ezek majd elmúlnak, a paruzia idejében: el fog jönni a halottak új reggele! Tényleg — majd látni fogjuk az V. fejezetben — a halottak feltámadásának a gondolata mint az utolsó idők, messiási várakozások egyik mozzanata ölt testet a kegyesek várakozásában. Különösen Dánielnél látjuk ezt jól, akinél, az Ó. T.-ről szólva, legtökéletesebben nyer kifejezést a halál utáni megújulás gondolata.

Egyelőre azonban csak azt láttuk, hogy a régiek épp úgy, mint a későbbiek, a halál hatását a teljes megsemmisülésben látták. A test porrá lesz és a lélek? Az Ó. T. régebbi könyvei teljes tájékozatlanságban hagynak bennünket arra nézve, hogy mi sorsa lesz a léleknek a halál után. Nem sokkal többet tudunk meg a Predikátortól sem, aki ezzel a skeptikus kérdéssel tér napirendre a lélek sorsa fölött: „Ki tudja, hogy felfelé, vagy lefelé megy-e az ember lelke?“ (Pr. 3, 21.)

Mindenesetre figyelemreméltó dolog, hogy amilyen gazdag tud lenni a héber fantázia egyéb dolgok (pl. egy theophania) kiszínezésében, éppen olyan szegény ott, ahol útját állja a sír. Etekintetben nagyon elűtnek az ó-testamentomi képzetek a többi régi keleti vallások felfogásától, amelyekben, mint pl. az egyiptomban, babyloniban, de különösen a parsismusban ¹³² a lélek halál utáni útjára vonatkozólag a képzetek egész gazdag sorozatával találkozunk, amelyek mind azt bizonyítják, hogy ők a halált nem tekintették teljes megsemmisülésnek. A régi izraelita azonban csak azt hiszi, amit lát. Amit nem lát, arról az életnek

¹³⁰ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 175. o.

¹³¹ Teljesen hasonló felfogás uralkodik a parsismusban; I. J. J. Modi: The funeral ceremonies of the parsees their origin and explanation. Bombay, 1905. 19. o.

¹³² Nagyon érdekes és részletes ismertetést találjuk a parsismus tanításának az emberi lélek halál utáni útjáról *Böklen* i. m. 9—27. oldalain. Ezekkel azonban itt nem foglalkozhatunk, mert nincsenek velük párhuzamos gondolatok az Ó. T.-ban.

eme nagy realistái nem is gondolkoznak. Csak lassan-lassan kezd Izraelben, ill. a zsidóságban kialakulni oly felfogás, amely a halottaknak is valamelyes árny-szerű életet enged meg a minden élő nagy gyülekező helyén: a Seolban és csak az ó-testamentomi vallásos fejlődés legvégén találkozunk olyan gondolatokkal, amelyek áttörik a halál mindeneket megsemmisítő hatalmának a vaspáncélját és a feltámadást hirdetik.

III. Temetkezési szokások és a halotti kultusz.

1. A halott általános neve az Ó. T.-ban **מֵת** (gyök **מוּת**) plur. **מֵתִים**¹³³ Még más neveik is vannak azonban a halottaknak. Így pl. nagyon általános a halottakat **יְרֵדֵי בּוֹר**-nak, sírbaszállóknak elnevezni (csak Ezékielnél pl. egymástól nem messze hatszor van meg ez a kifejezés: 26, 20; 31, 14, 16; 32, 18, 24, 25); a *járad* igében itt már benne van a valahová (a *Seolba*) való leszállás gondolata. Ámos pedig 6, 10-ben pl. 'acámim-nek nevezi a holtakat, ami feltűnő, mert 'ecem gyakoribb plur. formája nőnemű végződéssel bír. A LXX. is 'acemótám-ot látszott olvasni, ami arra utal, hogy eredetileg ezen a helyen is *métim* állhatott.¹³⁴

Az eltemetés term. technicusa: **קָבַר**. Ez az ige a héberben, aramban, arabban, assyrbau egyformán azt jelenti: eltemetni. A temetést **קְבוּרָה**-nak hívják (Ézs 14, 20; Jer 22, 19), de ugyanez a szó jelentheti a sírt is Gen 47, 30 (J.), Dt. 34, 6; 2. Kir 9, 28; 21, 26; 23, 30 stb. A gyászoló ház neve: *bét marzéah* (Jer 16, 5), vagy *bét 'abél* (Pr. 7, 2, 4).

A sír leggyakoribb neve: **קֶבֶר**: Num 19, 16 (P. C.), Ézs 53, 9 stb. Nagyon gyakori elnevezése még a sírnak a **בוֹר** pl. Ézs 38, 18; Ezékiel főntebb említett helyei, továbbá Zs 28, 1; 30, 4; 88, 5; 143, 7; Pb. 1, 12; 28, 17 stb. De a *bór*-nak még más jelentései is vannak (ciszterna, gödör, hörtön). Ritkábban használatosak a sír fogalmának a jelölésére és csak átv. ért.-ben: a *bájit* Pr (15, 5b); Zs 49, 12); a *šúhá* Jer 18, 20, 22; Zs. 35, 7 k; ez a szó ugyan elsősorban gödröt, mélységet jelent, de az összefüggés szerint a fenti két helyen sírnak is fordítható. Ézs 38, 17b-ben a sír: a pusztulás, a megsemmisülés gödrének, azaz *šahat b'el*-nek van mondva, amelyet Kittel szerint *šahat b'elija'al*-nak kell olvasni. — Sírt jelenthet a *šahat* szó is, amely helyett Jer Sir 4, 20 és Zs 107, 20-ban *šehit* olvasható, de amely helyett Budde és Kahan mindkét helyen az egyszerűbb *šahat*-ot olvassák.¹³⁵ — A *miškebáh* rendes jelentése: nyugvóhely, ágy (pl. Zs. 149, 5), de átvitt értelemben jelentheti a sírt is, mint nyugvóhelyet (Ézs 57, 2) Gödröt, mélységet jelent még a *šúhá* (Jer 2, 6; 18, 20, 22; Pb 22, 14, 23, 27); a szó gyöke *súah*, az assyrián 'asahati felel meg neki; a többi sémi nyelvben is megvan ez a szó. Hasonló jelentése van még a *gúmac*-nak is (Pr 10, 8), amely *ἄπ. λεγ.* az Ó. T.-ban. Szó van még az Ó. T.-ban a *jark'el bór*-ról, a sír belsejéről, vagy a Seol széleiről (Ézs 14, 15, Ez 32, 23), továbbá a legmélyebb sírról, vagy a sír fenekéről a *bór tahtit*-ről Zs 88, 7; Jer Sir 3, 55. Ézs 14, 19 pedig az 'abné bór-ról, a sír köveiről beszél.

2. Az életből eltávozott embernek lefogták a szemét (Gen 46, 4. E.) és megcsókolták az arcát (Gen 50, 1 P. C.). Csak ezen a két helyen van szó az Ó. T.-ban ilyesmiről, tehát nem tudjuk, hogy általános szokás volt-e, vagy sem?

Hogy miként foly le az izraelita temetés, arra nézve az Ó. T.-ból nagyon

¹³³ A Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 513. o. szerint a *nécer* főnév is νεκρός-t jelent a LXX.-ban.

¹³⁴ D. K. Marti: Dodekapheton Tübingen, 1904. 204. o.

¹³⁵ Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 812. o.

szükszavú adataink vannak. Az Ú. T. már sokkal több adatot tartalmaz pl. Ap Csel 9, 37; Márk 16, 1; Luk 24, 1; Ján 19, 39; Máté 27, 59; Márk 15, 46; Ján 11, 44 stb. A halálesettel kapcsolatos gyászritualet pontosan ismerjük, de magát az eltemetési aktust még annyira sem, mint pl. a babyloniaknál, akiktől maradtak fenn számunkra nemcsak a temetés lefolyását tartalmazó feliratok, hanem még képek is.¹³⁶ Még többet tudunk a parsi temetési rituáliáról.¹³⁷

Az ásatások, amelyek Palesztinában történtek, a többek között a temetés lefolyására is világosságot derítettek. Ezekből tudjuk meg, hogy a hébereknél a halottak *eltemelése* volt szokásban és nem az elégetés, vagy a csendesség tornyába“ (Dakhma¹³⁸) való kihelyezés, mint a parsismus híveinél. A sírokat rendszeren nem a földbe vájták, hanem felhasználták sírkamrákul a mészkő hegységekben előforduló sok, természetalkotta barlangot s ahol ez nem volt, a sziklába vájták a sírt. A *bór* jelentése is a sziklavágás fogalmát foglalja magában, mert első jelentése sziklába vájt ciszterna. A halottakat, amint azt az ásatásoknál megállapították,¹³⁹ felhúzott térdekkel fektették a földre,¹⁴⁰ az előkelőbbeket néha alacsony kőpadra, vagy a földre fektették és köréjük kövekből egy kis kerítést raktak. A halott bebalzsamozása nem lehetett általános szokás, mert csak Jákób és József halála alkalmából olvassuk, hogy bebalzsamozták (*hánat*) őket (Gen 50, 2, 26 J. és E.). A balzsamozást kifejező *hánat* ige nem is fordul többször elő az Ó. T.-ban. Minden bizonnyal ezen a két helyen is azért van csak szó róla, mert úgy Jákób, mint József Egyiptomban haltak meg és az egyiptomi szokások szerint látták el a holttesteket, amelyeket különben később még haza, Palesztinába, kellett szállítani. — Koporsót sem volt szokásban használni a halott számára, hanem kendőbe burkolva temették el. Csak Józsefről olvassuk a Genesis utolsó versében, hogy őt Egyiptomban *'áron*-ba fektették. Ez a szó csak itt jelent az Ó. T.-ban koporsót (Gesenius—Buhl szótár szerint: „Mumienkasten“). József is bizonyára azért kap koporsót, mert Egyiptomban ez is hozzátartozott kül. az előkelő halottak eltemetéséhez. Egyébként azonban sehol sem olvasunk az Ó. T.-ban koporsóról. Babyloniában és a mazdahívóknél sincs szokásban. Barlangok mellett régi, használaton kívül helyezett ciszternákat is használtak fel síroknak.

A kultúra haladásával a héberék a phöníciaiaktól megtanulták a csákánnyal és vésővel való bánást és ettől az időtől fogva szokásba jönnek a sziklába vájt sírkamrák, mint temetkezési helyek. De mivel ez nagyon költséges volt, csak a gazdagabbak engedhették meg maguknak, míg az egyszerűbb emberek halottaitakat továbbra is a barlangokba temették.

A halottak elégetése nem volt szokásban. Legfeljebb csak gonosztevőknél tették meg azért, hogy ezzel is kifejezést adjanak annak, hogy nem érdemel olyan sorsot még a halálban sem, mint a rendes életű ember (Lev 20, 14; 21, 9 (P. C.), Józs 7, 15, 25). Beer azt állítja, hogy a gonosztevőket azért égették el, mert „a tűz a testtel együtt a lelket is megsemmisíti, vagyis siettetni azt, hogy a lelke a Seolba menjen“.¹⁴¹ Ezzel azonban nem értünk egyet, mert 1. sehol sem találunk az Ó. T.-ban adatot arra nézve, hogy a tűz a lelket megsemmisítené, 2. sehol sem találunk adatot arra nézve sem, hogy a tűz siettetné a léleknek a Seolba szállását. Ezeket Beer legfeljebb csak feltételezi. Megtörténik ugyan az is, hogy nem gonosztevőket is elégetnek, így égetik el pl. Jábes polgárai 1. Sám 31, 12

¹³⁶ Dr. Mahler Ede: Babylonia és Assyria. Budapest, 1906. 182. kk. lapjain találunk erre nézve bő leírásokat, továbbá dr. A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern Leipzig, 1903. 10. oldalán.

¹³⁷ J. J. Modi B. A.: The funeral ceremonies of the Parsees, their origin and explanation Bombay, 1905. 2—26. oldalain foglalja közre ezzel.

¹³⁸ E. Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Persischen Eschatologie Göttingen, 1902. 21. o.

¹³⁹ L. ezekre nézve: Lic. dr. I. Benzinger: Hebräische Archäologie. Tübingen, 1907. 127. kk. lapjai; dr. P. Volz: Die Biblischen Altertümer Calw und Stuttgart, 1914. 322. kk. I. és dr. G. Keizer: Bijbelsche Archeologie Utrecht, 1914. 152—153. o.

¹⁴⁰ Ez volt a szokás Babyloniában is, l. dr. Mahler Ede i. m. 182. o.

¹⁴¹ G. Beer: i. m. 18. o.

szerint a filiszteusok elleni harcban elesett Sault és fiait is, de ez a rendkívüli situáció parancsoló nyomása következtében történhetett így, csontjaikat azonban eltemették és a gyászrituálet is megtartották értük. Rendkívüli időkben, pl. járványok idején is, szokásos lehetett a megégetés, erre enged következtetni Ám 6, 10, ahol ugyan a szöveg nincs teljesen rendben. Ézsaiás az assyr sereg számára látja a máglyát elkészítve (30, 33). Ézs 33, 12, ahol szintén elégetésről van szó: utánzás Ám 2, 1-nek.¹⁴² Az elégetést a *sáraf* ige fejezi ki, azt pedig, aki végzi Ám 6, 10 szerint: *m^esaréf*-nak nevezik. Juda királyai közül Asanak a temetése van a szokott rövid stereotíp szavak helyett valamivel részletesebben leírva, mert azt olvassuk róla 2 Krón 16, 11 kk-ben, hogy fűszerekkel és jóillatú kenetekkel teli ágyra fektették és „nagy égetést rendeztek érte“. De világosan látszik, hogy *nem* Asa holttestének az elégetéséről van szó, mert a 14. v. így kezdődik: *vajjigberuhú* = „azután eltemették stb.“ Tehát csupán az említett fűszerek elégetéséről lehet szó.¹⁴³ Bertholet¹⁴⁴ és Beer¹⁴⁵ is ezen a véleményen vannak. Az izr. felfogás tehát az eltemetés és nem a megégetés mellett foglalt állást és ezt megtartotta a vallás egész fejlődése folyamán. Hogy az eltemetés felelt meg a héber gondolkozásnak, látszik már a Jahvista ama szavából: „por vagy és porrá kell lenned“ (Gen. 3, 19.) Az ember a földből való, a földhöz tartozik és oda is tér vissza.

3. Rendkívül fontos szerepet játszik az izraelita ember érzés- és gondolatvilágában az eltemetés. Az elképzelhető legnagyobb szerencsétlenség, amely az embert érheti az, hogy holtteste temetetlenül marad. Az ilyen embernek *lelke* sem jut nyugalomhoz és ott bolyong a vidéken, rémitgetve annak békességes lakóit. A temetetlen ember lelke olyan, mint az ártó, gonosz démonok és ezekhez hasonló veszedelmes hatással lehet az élőkre. A temetés — így képzelték régebben — a sírhoz köti az elköltözöttnek a lelkét is és az nem bolyong többé szerte. Az el nem temetteknek nem is *métim*, hanem *halálim* a neve. Így hívták tulajdonképpen a harcban elesett katonák holttesteit (Deut 21, 1, 2, 3, 6; 1. Sám 31, 1, 8; Ézs 34, 3; Zs 88, 6; 89, 11 stb.), amelyeket teljesen elhanyagoltak s amelyek temetetlenül heverték a csatateren.¹⁴⁶ Az ilyen *halálim* sorsa még rosszabb volt, mint a *métim*-nek, mert nem részesültek eltemetésben.

Azt a felfogást, hogy a temetetlen halott lelke bolyongásra van kárhozzátva, megtaláljuk Babiloniában is, ahol: „az idegen földön elesett katonát hozzátartozói azért temették el jelképesen hazai földben is, hogy lelke az örökös bolyongás veszedelmétől mentesüljön“.¹⁴⁷

Minden izraelitának szent kötelességévé volt téve a holtak eltakarítása. Idegen, a határban talált holttestet, amelyet megérinteni félnek, úgy temetik el, hogy köveket dobálnak rá, amíg azok azt teljesen elfödik. Különösen gonosztevékkel bántak úgy el, hogy lelküket, amely bizonyára még veszedelmesebb, mint a közönséges halottaké, a súlyos kövek által is a holttesthez bilincseljék, hogy onnan el ne mozdulhasson és ne árthasson. Így olvassuk Józs 24, 26-ban, hogy a Jahve-nak szentelt hadizsákmányt megdézsmáló Ákánt nemcsak megkövezik, hanem „egy nagy kőrakást“ raknak föléje. A Papi Codex megkövezést ír elő a káromlóra (Lev 24, 14). A pártütő Absolon fölé is „hatalmas kőrakást“ halmoznak fel (2 Sám 18, 17).

Aki a holttestet nem temeti el, azt Jahve büntetéssel sújtja (Ám 2, 1). Nagyon súlyos bűnök esetén, aminő pl. a bálványimádás volt, azt a büntetést helyezi kilátásba Jerémiás, ill. a denteronomisztikus redaktor¹⁴⁸ Juda királyai, főemberei,

¹⁴² B. Duhm: Jesaja, 1902. 212. o.

¹⁴³ S. Oetli: Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia. Nördlingen, 1884. 107. o.

¹⁴⁴ D. A. Bertholet: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Tübingen, 1914. 11. o.

¹⁴⁵ Beer: i. m. 18—19. o.

¹⁴⁶ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 383. o.

¹⁴⁷ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 24. o.

¹⁴⁸ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 1901. 85—86. lapjai szerint ez a hely nem Jerémiástól való.

papjai és Jeruzsálem lakói számára, hogy csontjaikat a sírból kihozzák és mint a szemetet kidobják a mezőre (Jer. 8, 1 kk.). Ugyanez a gondolat olvasható más szavakkal, Jer 16, 4—5-ben is, ahol szintén nem eredeti elem,¹⁴⁹ de azért számunkra mégis van jelentősége, mert látjuk belőle, hogy Izrael az el nem temettetést, ill. a síri nyugalom megzavarását a legsúlyosabb büntetésnek tartották. Az is marad mindvégig a zsidó ember gondolatvilágában. Zs 53, 6 azt mondja, hogy Isten „szétszórja a csontjait“ azoknak, akik ellene támadnak. A chaldeai királynak is azért van a többi, már az alvilágban levő királynál rosszabb dolga, mert nem volt királyi temetésben része (Ézs 14, 19—20). A többi király trónján ül az alvilágban is, körülvéve alattvalóitól, a bábéli király alatt pedig „rothadás van és férgek a takarója“ (Ézs 14, 11). Még a különben oly szkeptikus Predikátor számára is olyan fontos az eltemetés, hogy azt, akinek ez nem jut még a „torzszülöttnél“ is szerencsétlenebbnek tartja, még abban az esetben is, ha minden földi jóban része volt is. (Pr 6, 3). Érdekes, hogy ez a hely még a szinte hihetetlenül bő gyermekáldást is, amely pedig oly fontos szerepet játszott a héber ember gondolatvilágában, értékben alája rendeli az eltemetésnek, amely szerinte is mindennél fontosabb. Ugyancsak a Predikátor, mint rendellenes dolgot említi, mint amely neki is feltűnt, hogy látott istentelenekeket, akik eltemetettek (8, 10).

A síri nyugalom megzavarásától való félelemre vezethető vissza az is, hogy a sírokat nem a laza földbe ásták, hanem a holtakat barlangokban, sziklákba vájt sírokban helyezik el, amelyeknek nyílását súlyos kövekkel le lehetett zárni, úgy, hogy a szertebarangoló mezei vadak nem tudtak hozzáférni.

A babyloniaiak is nagy fontosságot tulajdonítottak a temetésnek és az el nem temetett holttestekről, ill. az ilyen holtak lelkeiről éppen úgy gondolkoztak, mint az Ó. T.¹⁵⁰ A síri nyugalom megzavarásától ők is nagyon félték. Ha az assyrok, vagy babyloniaiak a legyőzött ellenséget különösen meg akarták alázni, akkor lerombolták a sírjaikat, hogy a halottak nyugalomát megzavarják. Dr A. Jeremiasnál olvassuk:¹⁵¹ „Assurbanipál mondja el, hogy Susa elfoglalása után a szentélyeket lerontotta, a királyok mauzoleumait elpusztította és napvilágra tárta. „Királyaik temetkezési helyeit leromboltam, csontjaikat magammal vittem Assyriába, halotti lelkeiket ezáltal nyugtalanságba döntöttem és megfosztottam őket a halotti áldozatok és a libatio lehetőségétől“. Sanherib sem elégszik meg azzal, hogy a szerencsétlen Merodachbaladan vagyonát és alattvalóit viteti el hajókon, hanem még elődeinek csontjait is kiveti a sírból“. Ne csodálkozzunk tehát azon, ha a babyloni királyok némelyike hasonló sorstól félve, temetkezési helyül a hozzáférhetetlen Eufratesmenti mocsarakat választotta, amint ezt Arianus elmondja és a feliratok megerősítik. A párisi és berlini múzeumokban egész sereg agyaghenger felirat található, amelyek babyloni sírokból valók s melyeken több-kevesebb változtatással egyre ez a szöveg ismétlődik: „Minden időkre! Mindig! Örökre! A jövőre nézve! Ha megtalálnák ezt a koporsót, ne tartsa meg magának senki, hanem helyezze vissza a helyére! Aki ezt olvassa és megtartja és így szól: visszaviszem ezt a koporsót a helyére, az találjon jutalmat ezért a jócselekedetért, amelyet cselekedett: legyen neve fent áldott, alant pedig halotti lelke ihassék tiszta vizet“.¹⁵² Eschmunazar sarcophagján pedig az olvasható, hogy aki őt síri nyugalomában megháborítja, annak „ne legyenek gyökerei odalent, sem ágai odafent“. Vagyis életfája pusztuljon ki teljesen.¹⁵³

A parsismus híveinek felfogása és az Ó. T. közt azonban e tekintetben óriási a különbség. A parsik u. i. nem temetik el halottaikat, sem el nem égetik, mert

¹⁴⁹ D. B. Duham: Das Buch Jeremia, 1901. 138. lapjai szerint ez a hely nem Jeremiástól való.

¹⁵⁰ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 24. o.

¹⁵¹ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 1903. 13—14. o.

¹⁵² Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 13—14. o.; továbbá ugyancsak az ő ATAÓ. c. könyve 1916. 612. o. és Friedrich Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr, 1911. 14. és 34. o.

¹⁵³ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob i. m. 233. o.

úgy a föld, mint a tűz szent elemek náluk, hanem az ú. n. „csendesség tornyaiban“ kiteszik őket a szabadba, ahol a holttest a sasok és keselyűk martaléka lesz. S még a mazdahívők számára ez az eljárás a „legtermészetesebb és legelfogadhatóbb“,¹⁵⁴ addig az Ó. T. emberei számára az elképzelhető legborzalmasabb fenyegetés az, hogy holtteste az ég madarainak a martalékává lesz (Jer 16, 4b). Ezt gátolja meg önfeláldozó módon Rizpa (2. Sám 21, 10).

4. A temetéssel kapcsolatban szokás volt gyászolni: 'ásáh 'ébel (Ez 24, 17). A gyászolási időt *je'mé 'ébel*-nek hívták (Gen 27, 41). A halottak megsiratását és meggyászolását a *sáfad* és *bákáh* igékkel fejezték ki (Gen 23, 2 P. C.) Gunkel figyelmeztet arra, hogy ezen a helyen ez a két ige nem Ábrahámnak Sára halála fölötti személyes érzelmeinek kifejezése akar lenni, mert a P. C. íróját az ilyen személyes dolgok nem érdeklik, hanem sokkal inkább az előírt gyászceremoniák betartásáról van itt szó. A *bó'* ige pedig vonatkozik a sírkamrába való bemenetelre, ahová Ábrám azért megy be, hogy a gyászritualét megtartsa.¹⁵⁵

Milyenek voltak a gyással egybekötött ceremóniák?

A halálhírt hozó hírnöknek, — ha a halál a házon kívül történt — a ruhái megvoltak szakgatva és feje földdel volt behintve s úgy hozta a gyász hírt: *begádájv qeru'im va'adáma 'al-r'óšó* (2. Sám 1, 2). A gyász hírt hallattára a házbeliek is megragadják ruháikat és megtépik azokat (*qárac*) s aztán gyászolnak (*sáfad*) és sírnak (*bákáh*) meg bőjtölnek (*cúm*) *'ad-ha'ereb* = estig (2. Sám 1, 11–12). Ez a szokás már az Elohistánál is megtalálható, mert Gen. 37, 34a) szerint Jákób is megtépi fia fölött érzett gyászában a ruháját.

Szokás volt a *šim* felöltése is, amit *šim šaq*-nak (Gen 37, 34), vagy *hagar šaq* nak (a *šaq*-ot felövezni) hívták (2. Sám 3, 31). A *šaq* dúrva anyagból készült agyék-kötény volt és rendes tartozéka a gyászoló öltözkedésének. Eredetileg az alsóbb néposztály, szolgák, zsoldosok rendes viselete volt kül. Szíriában és az Ó. T. is említi, mint az assyr katonák ruhadarabját (Ézs 5, 27; Ez 23, 12). Ilyen *šaq*-ban járt Ézsaiás is (20, 2), mert ez és az ezzel rokonértelmű *'aderet sé'ar* általában a próféták, a magukat az Istennek szentelő emberek öltözéke volt és már Illés is ezt hordta (2. Kir 1, 8).

A gyászszertartáshoz tartozott még az is, hogy a gyászoló nem kente meg magát olajjal, mint máskor szokta (2. Sám 14, 2 J.), hanem: *náfal 'al-panajv 'arác* (Józs 7, 3), azaz: arccal a földre borúlt, vagy *jásab láárec* — feült a földre (Jer Sir 2, 10), vagy a hamuba (*'éfer*), mint Jób (2, 8), vagy Jónás (3, 6) és vagy *záraf 'áfár 'al-rošó* (Jób 2, 12), vagy egy más igével: *'áláh 'áfár 'al-r'óšó* (Ez 27, 30, Jer Sir 2, 10) vagy: *hitpalás 'áfár 'al-rošó* (Mik 1, 10), mely kifejezéseknek mind az az értelme, hogy földet hinteni, szórni a fejére. Néha hamuval szokták ugyanezt tenni, amint pl. Tamárról olvassuk: *liqqah 'éfer 'al-r'óšáh*. (2. Sám. 13, 19)

A gyász kifejezésére szolgált a hajadonfővel és meztláb való járás, a szakál elfedése és a gyászkenyér evése. Következik ez abból, hogy amikor Jahve megtiltja Ezékielnek a felesége haláláért való gyászolást, azt mondja neki: *pe'érká hábús*¹⁵⁶ *'alejká ún'álejká tásim b'raglejká v'eló ta 'ale 'alsáfám velehem 'abélim*¹⁵⁷ *ló' lókél* = kösd turbánod a fejedre, húzdd fel sáruidat a lábaidra, ne fedd be szakáladat és ne egyél gyászkenyeret“. Ez 24, 17. Mindezen tialalmak ellenkezőjének a megtevése hozzátartozott Ezékiel korában a gyászceremoniához.

A fej elfedéséről, ill. beburkolásáról olvasunk még 2. Sám 15, 30; Jer 14, 3; Eszt 6, 12, ahol Dávid és kísérete, Jeruzsálem előkelő emberei ill. Hamán fedik el a fejüket. Egyik helyen sincs gyász, ill. halálesetről szó, de minden valószínűség szerint a fejnek ezen elfedése szokásos volt a halotti ritualében.¹⁵⁸

¹⁵⁴ J. J. Modi i. m. 1. o.

¹⁵⁵ H. Gunkel: Genesis, 1917. 275. o.

¹⁵⁶ Így olvasandó Kittel Bibl. Hebr. szerint.

¹⁵⁷ Így olvasandó Kittel Bibl. Hebr. szerint.

¹⁵⁸ Fr. Schwally i. m. 150. o.; Benzinger i. m. 129. o.; Beer i. m. 17. o.

A gyással kapcsolatban szokás volt a haját és a szakált, ill. azok egy részét levágni. A term. technikusa ennek a *qaráh*, ill. *gálah*. A nyírott szakálnak neve: *megullhé zákán* Jer 41, 5. Ezzel a szokással még Jer 16, 6; 47, 4; Ézs 22, 12; Mik 1, 16; Éz 27, 31; Jer 48, 37; Ézs 15, 2; Deut 14, 1; Lev 19, 27-ben is találkozunk. Az utóbbi két hely már a Papi Codex tiltakozása ezzel a Jahve vallásával nyilván össze nem egyeztethető szokás ellen.

De nemcsak a szakált és a haját vágták le, hanem a testbe is bemetszettek a késsel a gyászolás alkalmával. Term. technicusa ennek: *gádad*, amely ilyenkor a hithpoel formájában használatos. Még Jeremiás korában is szokásban volt: 16, 6; 41, 5; 47, 5. A szokás nyilván a kanaanita baalkultusból ered, mert 1 Kir 18, 28-ban a Baal papjai is ezzel akarják magukra felhívni a Baal figyelmét. — A Deuteronomium ez ellen is tiltakozik (14, 1), úgyszintén a Papi Codex is (Lev 19, 28 és 21, 5).

Nagyon általános szokás volt a halálesettel kapcsolatban a *siratás*. Ezt a szokást épp úgy ismeri az exilium előtti, mint fogság utáni zsidóság. Legfeljebb általánosabb és szervezettebb lesz az exilium után. A siratás lényege a *qiná*=gyászdal (Jer 9, 19). A traditio szerint már Dávid ilyen gyászdalban siratja meg Sault és Jonathán (2. Sám 1, 19—27) és Abnert (2. Sám 3, 33—34). Szó van még a siratásról, ill. a gyászdalról 1 Kir. 13, 30; Ám 5, 1 kk.; 8, 10; Jer 9, 10 kk.; 22, 18; az exilium után pedig Zak 12, 11 kk.; Pred 12, 5b; 2. Krón 35, 25.

Amint az Ó. T. több helyéből látszik, voltak határozott, megállapított szöveggel bíró siratóénekek. Jeremiás fel is sorol néhányat, ill. azok kezdőszavait. Ilyenek voltak a *hói 'ádon*=óh, uram!, vagy a: *hói 'ahí*=óh, bátyám!, amelyeket férfiak és a *hói 'ahóti*=óh, nővérem! kezdetű, amelyet nők felett volt szokás tartani. A *hói 'ahí* kezdetűvel 1 Kir 14, 30-ban is találkozunk. Amint látjuk, mindegyik siratóének a *hói-hói*-al kezdődik, amely talán a fájdalmas zokogás hangutánzó szava akar talán lenni, mit nálunk az óh-óh! A gyászenék egyre jobban fejlődött lépést tartva a kultúra és az izlés fejlődésével és Zak 12, 11 kk.-ből, mintha azt lehetne már következtetni, hogy akkor már ismerték az antiphonián alapuló énekeket. A gyászenéknek ekkor már meghatározott metruma van és pedig az ú. n. *qiná* strofa (2. Krón 35, 25).

A siratást (*mispéd*) nemcsak a halott hozzátartozói végezték, hanem az exilium előtti korban találkozunk a hivatásos sirató asszonyokkal. Egészen bizonyosan ezekre céloz 9, 19-ben Jeremiás, amikor arra szólítja fel őket, hogy tanulják meg tőle a *qiná*-t, amelyet ő az ország pusztulására költött. A hivatásos siratóasszonyok neve: *meqónanót* (gyök *qín*) Jer 9, 16. — Ám 5, 16b-ben *jódé' é nehi*-nek vannak mondva a siratók s már a névből látszik, hogy hivatásos siratók-ról van szó (v. ö. *jádá'*). — De hivatásos gyászolókat jelentenek a *sófedim*, akikkel már egy exilium utáni iratban, a Predikátornál, találkozunk (Pr 12, 5b)). Ezek már férfiak, akik a gyászzenét szolgáltatják, lat. siticines és okvetlen hozzátartoznak az exilium utáni zsidó temetéshez. Temetéskor a gyászmenet egyik alkotórészét képezik. A talmudi irodalomban bővebben van róluk szó, ahol számuk, szerepük stb. részletesen szabályozva van,¹⁵⁹ ezt azonban mi most — tekintettel, hogy csak az Ó. T.-ről van szó — figyelmen kívül hagyhatjuk.

Az azonban már inkább érdekel, hogy Babyloniában is ismerték a siratóembereket és asszonyokat, amint ez az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 57. sorából kitűnik, ahol „*amiluaši*“, ill. „*sinništuasi*“ volt a nevük.¹⁶⁰

Szokás volt a halálesettel kapcsolatban a bőjt (*cóm*), amely 1. Sám 31, 13 szerint hét napig, 2. Sám 3, 35 szerint csak napnyugtáig tart.

Végül említsük még meg, hogy a temetkezési szokások közé tartozik a halotti tor is. Ennek neve Hózs 9, 4-ben *lehem 'ónim*; Jer 17, 7-ben: *lehem 'ónim* (Kittel szerint) és Ez 24, 17-ben az, ami Hózséásnál, vagy *lehem 'abélim* (Kittel conjecturája).

¹⁵⁹ Frz. Delitzsch: Hoheslied und Koheleth 403—404. o.

¹⁶⁰ P. Jensen: KB. VI. 1. 90. o.

Maga a gyász ideje, a *jémé 'ébel* hol hét napig tart (1. Sám 31, 13), hol csak egy napig (2. Sám 3, 35), hol meg *jámim rabbim* = sok napig, azaz bizonytalan ideig, mint Jákob gyásza Józsefért (Gen 37, 34 J.).

Talán a kül. súlyos gyász megjelölései akarnak lenni ezek a kifejezések: *'ábel-'ém* = az anyáért való gyász Zs. 35, 14, vagy a: *mispéd 'al-hajjáhíd* = az egyetlen gyermekért való gyász.

A gyással kapcsolatos eme ceremóniákat azonban nem tartották be végig mindig és mindenhol, hanem hol az egyiket, hol a másikat hagyták el, vagy tartották be. Leginkább szokásban voltak: a ruha megtépése és a *šaq* felöltése, a haj eltávolítása és a siratás.

Meg kell említenünk azt, hogy mindezeket a temetkezési szokásokat majdnem kivétel nélkül megtaláljuk Babyloniában is.¹⁶¹ Már a gyászolás fogalmát kifejező szó ugyanaz az assyrban is mint a héberben, t. i. a *sapād* = *sáfad*. A babyloniak is kendőkben temették el halottaikat; a hozzátartozók ott is megtépték ruháikat. Papsukal, az istenek követe „gyászkendővel“ jelenik meg az „Istar alvilágba szállása“ c. mythosban.¹⁶² Ismerték a siratást, amint az imént láttuk a hivatásos siratóasszonyokat, sőt férfiakat is, sőt megvolt Babyloniában az antiphonián alapuló gyászdal, úgy, mint az Ó. T.-ban amint azt Zakariásnál láttuk. A gyász ideje Babyloniában is többnyire hét napig tartott. Ők is lenyírták a hajukat, késekkel vagdossák testüket, a földre vetik magukat stb. egyszóval ugyanazokkal a ceremóniákkal találkozunk, mint amelyeket előbb az Ó. T.-ban megállapítottunk.

Mielőtt a köv. pontra rátérnénk, említsük meg, hogy arra nézve, hogy a gyász *színe* a fekete lett volna, mint nálunk, kifejezetten nincsen adat az Ó. T.-ban. Gyászruhákról van szó pl. Zs. 42, 10; 43, 2; Joel 1, 13; Jónás 3, 5, 6, 8 stb., de a színről nincsen szó. De hogy a feketére kell gondolnunk, az következik egyrészt abból, hogy a gyászolást kifejező *qádar* igének az első jelentése: szennyesnek, zavarosnak lenni, azután: ilyen szennyes ruhában járni, gyászolni. Amíg máskor ügyeltek az emberek ruhájuk tisztaságára, most, hogy a földön, vagy a hamuban ülnek ruhájuk gondozatlanná, szennyesé lesz. Így kapta a *qádar* gyök azt a jelentést, hogy: gyászolni. Másrészt abból is következtethetünk arra, hogy a fekete lehetett a gyász színe, mivel a fehér: az öröm, a vidámság, az ünnepesség színe volt. Látszik ez pl. Pr. 9, 8-ból, ahol az van mondva, hogy a gyermekek legyenek mindig fehérbe öltözve s az összefüggésből látjuk, hogy ezáltal a vidámságot akarja kifejezni az író. Ennek ellenkezőjét csakis a fehér szín ellentétével, a feketével jelképezheték. A talmudban azonban már vannak határozott utasítások, amelyek a fekete szín jelölik meg a gyász színéül.¹⁶³

5. Kérdés most már, hogy mi az értelme a héber temetési szertartásoknak?

Ezen a ponton nem egységesek a vélemények. *Stade* pl. azt vallja (Alttestamentliche Theologia 1905. I. 92 §. 2. pont), hogy a temetkezési szokások „eredetileg arra vonatkozó kísérletek, hogy az elköltözöttek lelkeit maguk iránt barátságosra hangolják, bizalmukat felébresszék és a velük való összeköttetést fenntartsák“.¹⁶⁴ *Schwally* is mindig arra igyekszik könyvében, hogy minden egyes temetkezési szokást arra vezessen vissza, hogy a hátramaradottak mind e ceremóniák által kultikus közösségbe akarnak lépni az elköltözöttel.¹⁶⁵ Némely szokás magyarázatánál *Bertholet* is effelé a nézet felé hajlik.¹⁶⁶ Mások, mint pl. *Kamphausen*,¹⁶⁷ ezeket a szokásokat a fájdalom vehemens kitöréseiből keletkezet-

¹⁶¹ Összefoglalások olvasható dr. A. *Jeremias*: Hölle stb. c. i. m. 10. kk. oldalain.

¹⁶² Hátsó oldal 2. sor; I. P. *Jensen* KB. VI. 187. o.

¹⁶³ *Frz. Delitzsch*: Hoheslied und Koheleth stb. 354. o. jegyzetében találunk erre adatokat.

¹⁶⁴ *E. König*: Geschichte der Alttestamentlichen Religion. Gütersloh, 1915. 91. o.

¹⁶⁵ *Schwally* i. m. 6—53. lap.

¹⁶⁶ *Bertholet* i. m. 17. és 18. o.

¹⁶⁷ *Schwally*: i. m. 15. o.

teknek akarják feltüntetni. Beer pedig J. G. Frazer és C. Grüneisen véleményére támaszkodva kijelenti, hogy bár lehetnek a temetkezési szokások indító okai között olyanok is, amelyekben a fájdalom viharos megnyilatkozását kell látnunk, alapjában véve valamennyi temetkezési szokás *egy* motívumra vezethető vissza és ez: *a halottaktól való félelem*.¹⁶⁸ „Az egész izraelita-zsidó halotti ceremoniale eredete a halottak elleni védekezésből vezethető le“ — mondja Beer. Mi is ehhez a felfogáshoz csatlakozunk, nemcsak azért, mivel ezt tartjuk a legkevésbé erőltetettnek, hanem azért is, mivel ezt a magyarázatot a Babyioniából és a parsismusból vett paralelek is igazolják. Már pedig láttuk eddigi fejtegetéseinkből is többször, hogy ezek és az Ó. T. felfogása sokszor egy úton haladnak.

Ha Beer magyarázatát fogadjuk el, akkor az izraelita-zsidó temetkezési szokások, amelyek okvetlenül feltételezik a halott lelkének valamilyen módon való létezését, ezeket jelentik:

A halottnak a lelke valamilyen módon ott tartózkodik a holttest közelében¹⁶⁹ és ez a lélek könnyen bajba döntheti a hátramaradottakat. Ezért szükséges, hogy a halott hozzátartozói olyan átalakításokat végezzenek a maguk külsőjén, hogy a halott fel ne ismerhesse őket. Ezért öltik fel a *šaq*-ot, ezt a rendes öltözetüktől oly annyira eltérő ruhadarabot. A ruha megtépése összefüggésben van a sietőséggel, amellyel régebbi ruhájuktól meg akarnak válni. A haj és szakál lenyírása is a hozzátartozók külsőjének a megváltoztatását célozza. Emellett a haj és szakál nagyon alkalmasak arra, hogy magukba vegyék a veszedelmet okozó anyagot és ezért legjobb ezeket levágni.¹⁷⁰ A fej, ill. annak egyes részeinek az eltakarása arra szolgál, hogy az embert megvédje a halottakból kiáradó veszedelemtől, amely az orron, vagy szájon keresztül könnyen behatolhatna az élő ember testébe. Hogy tényleg gondolhattak arra, hogy az elköltözött lélek nyílásokban, üregekben ütheti fel a tanyáját, mutatja a Papi Codex azon utasítása, hogy amely sátorban valaki meghalt, ott minden födetlen edény tisztátalannak nyilváníttassék (Num 19, 15). A siratás és az azzal kapcsolatos ének és zaj szintén a halott szellemének az elriasztását célozzák. A bőjt sem azt jelentené, hogy ezzel a halottnak akarnának kultikus tisztetelet bemutatni, mint inkább azt, hogy tartózkodni akarnak azoktól az ételektől, amelyek a halott közelségében lévén, esetleg tisztátlanokká váltak. A halotti tor, amelyhez az ételeket a házon kívülről hozták, azt célozza éppen, hogy a hozzátartozókat erősítsék általa, hogy t. i. élelemhez s így erőhöz jussanak. Így magyarázza ezt Duhm is Jer. 16, 7-el kapcsolatban,¹⁷¹ amely egyike ama kevés helyeknek, ahol az Ó. T.-ban szó van ilyen halotti torról. Bertholet ugyan itt is szeretné kimutatni, hogy a cél a halottal való communio, de ezt a nézetét csak a modern élethől, vagy az arabok szokásaiból vett példákkal tudja igazolni, de nem az Ó. T.-ból.¹⁷² Nem sikerül ezt kimutatnia Schwallynak sem, akinek erőltetett magyarázatára nézve, amelyet Jer 16, 7-hez fűz, egyetértünk Beerrel abban, hogy Schwally a célját csak a szövegbe való belemagyarázással tudja elérni.¹⁷³ Ez a szöveggel való önkényeskedés, amelyre Beer csak céloz, abban áll, hogy Schwally könyve 72. oldalán azt mondja a *náham* igéről, hogy az az aram nyelvben ezt a jelentést vette fel: halotti áldozatot bemutatni. De Jeremiás idejében — mert ez a vers 16, 7-ben kétségkívül az övé — semmi okunk sincs arra, hogy a *náham* igének annak aram jelentését tulajdonítsuk és ne az eredeti hébert. Hisz Jeremiás korában még nem kezdődött meg az aram nyelv hatása a héberre. A héberben pedig a *náham*-nak sohasem volt az a jelentése, amely az arámban van, t. i. halotti áldozatot bemutatni, hanem: megvigasztalni, amint azt pl.

¹⁶⁸ Beer: i. m. 16—17. o.

¹⁶⁹ Hasonló felfogás létezett a babyloniaknál is, l. erre nézve dr. Varga Zsigmond i. m. 24. o. A parsik pedig az Avesta egy helye alapján (Yast 22, 2.) azt hiszik, hogy a lélek 3 napig még a fej körül tartózkodik. L. erre nézve Böklen i. m. 11—12, 19, 27. oldalait.

¹⁷⁰ Bertholet i. m. 3—4.

¹⁷¹ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 1901. 139. o. és C. Cornill: Das Buch Jeremia, 1905 204. o. Ezt a véleményt vallja König is i. m. 88. o.

¹⁷² Beer: i. m. 18. o.

¹⁷³ Beer i. m. 18. o. 3. jegyzet.

2. Sám, 12, 24-ből látjuk, amely Cornill szerint a Jahvistától való.¹⁷⁴ Schwally tehát tendenciózusan bánik a szöveggel, hogy a maga theoriáját keresztülrőszakolja.

Hogy jó nyomon járunk, amikor a temetési ceremóniákat a halott szellemétől való félelemre vezetjük vissza, mutatja az a zsidó szokás is, amelyre Bertholet mutat rá, hogy t. i. egy-egy haláleset után a halott legközelebbi hozzátartozói elcserélik helyeiket a zsinagógában „kétségkívül azért, hogy ha a szellem keresné őket, ne találja meg a szokott helyükön”.¹⁷⁵

Amidőn a temetkezési szokásoknak ezt a magyarázatot adjuk, nem akarjuk kétségbevonni azt sem, hogy a halotti rituálé ceremóniáiban a veszteség fölött érzett fájdalom szenvedélyes kitörései ne nyilatkozhattak volna meg. Talán erre vezethető vissza a ruhának a megtépése is, amely azonban, mint láttuk, máskep is magyarázható. Csak azt nem fogadhatjuk el, amit Schwally és részben Bertholet is vallanak, hogy a temetkezési szokások eredete és célja a halottakkal való „communio sacramentalis”.

Más keleti népeknél is megállapítható az, hogy temetkezési szokásaik eredete a halottól származható megrontástól való félelemre vezethető vissza. Így pl. azt olvassuk a Gilgames eposzban (VIII. tábla. III. oszlop, 19. sor), hogy Gilgames, amikor látja, hogy barátja szemét többé nem emeli fel, szíve többé nem dobog: letakarja barátját, mint valami menyasszonyt.¹⁷⁶ A menyasszony eltakarása pedig az izraelitáknál azt célozza, hogy megvédjék őt a démonoktól, amelyeknek ált. felfogás szerint ki van téve.¹⁷⁷ Gilgames ebben az esetben szintén démonoktól félhet. Ugyancsak a Gilgames eposz XII. táblája VI. oszlopának 6. és 8. sorában ezt olvassuk: *ša šalamtašu ina širi nadât, ikimmasu ina iršitim ul šali* = akinek holtteste a mezőre dobatott, annak halotti szelleme nem nyugszik a földben.¹⁷⁸

Még jobban kitűnik az élőknek a holtaktól való félelmé a parsi temetkezési szokásoknál, amelyekről Modi idézett könyvében találunk nagyon érdekes és az izr. képzetekkel egyező nézeteket. „Zarathustra megkérdezte Ahura Mazdát: Óh, Ahura Mazda!... hogyan állhassunk ellen a „*druj*”-nak (gonosz hatalom), amely a halottból rohan rá az élőre? Hogyan állhassunk ellene a „*nasu*”-nak (gonosz hatalom), amely infectiot visz a halotttól az élőre?” olvassuk az Avestában (Vendidad X. 1, 2). Tehát náluk is ártó hatást tulajdonítanak a halottaknak, amely ellen védekezni kell. A parsi temetkezési szokások között tényleg sok olyasmit olvasunk, amelyeknek eredete kétségkívül a halottaktól való félelem. Így pl. erre vall az, hogy úgy azoknak az embereknek, akik a halottat a temetésre előkészítik, mint a temetési ceremóniát végző papoknak, a gyász kíséret tagjainak mindig páros számban jelenlevőknek kell lenniök és kezükben, egymás közt kifeszítve az ú. n. „*paiwand*”-ot, egy kendőt, vagy ehhez hasonlót kell tartaniok, amely azt akarja kifejezni és tudomására hozni az őket egymástól esetleg elválasztani akaró, vagy nekik ártani szándékozó halotti szellemnek, hogy ők ketten szorosan együvé tartoznak.¹⁷⁹ Egy ember sohasem maradhat egyedül a halottal.¹⁸⁰ A halottvívó emberek teljesen be vannak burkolva, hogy ne ártasson nekik a halott.¹⁸¹ A tűznek, amelyet a holttest közelében gyújtanak, az a célja, hogy az ártó csirákat szerteűzze.¹⁸² Fából, agyagból, vagy porcellánból készült tárgyakat, bútorokat és edényeket, amelyek a holttesttel egy fedél alatt voltak, elpusztítanak, mivel porozusok lévén, könnyen magukba vehetik a tisztátalanságot, amely a halottból kiárad.¹⁸³ Tehát ugyanaz a felfogás itt, mint Num 19, 15-ben!

¹⁷⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m. 114. o.

¹⁷⁵ Bertholet: i. m. 9. o.

¹⁷⁶ P. Jensen i. m. KB. VI. 1. 199. o.

¹⁷⁷ Bertholet i. m. 8. o.

¹⁷⁸ P. Jensen KB. VI. 1. 264—265. o.

¹⁷⁹ Modi i. m. 5, 12, 14, 16. o.

¹⁸⁰ Modi i. m. 12. o.

¹⁸¹ Modi i. m. 12. o.

¹⁸² Modi i. m. 10. o.

¹⁸³ Modi i. m. 15. o.

6. A temetkezési szokások magyarázatával szorosán összefügg az a kérdés, hogy létezett-e Izraelben, vagy a zsidóságban halotti kultusz?

Már, amikor az előző pontban a temetkezési szokások értelmezéséről volt szó, láttuk, hogy vannak olyan vélemények, amelyek szerint ezeknek a szokásoknak egyenesen az a céljuk, hogy kultikus közösséget „communio sacramentalis“-t, létesítsenek az elköltözött és a hátramaradottak között. Az ott mondottakhoz itt még hozzátehetjük azt is, hogy Stade szerint az egész halotti ceremoniale nem egyéb, mint depotentiált halotti kultusz.¹⁸⁴ Stade véleménye nem egyéb, mint Spencer: System der synthetischen Philosophie c. könyvében lefekteteti ama nézetének Izrael vallására való alkalmazása, amely szerint „a világ minden vallása a halotti kultusból fejlődött ki és hogy az első kultushely: a sír, az első oltár: a sírkő volt“.¹⁸⁵ Stade véleményét, amelyet először „Geschichte des Volkes Israel“ 1881-ben megjelent munkájában körvonalozott, csakhamar osztották mások is. Azóta pl. Frey, Grüneisen és König is hozzászóltak e kérdéshez és kül. az utóbbi nem mindenben értett egyet Stadeval. Utóbbi azonban fenntartotta állításait és még élesebben körvonalazva kiadta Alttestamentliche Theologie c. művében (1905). Szerinte a dolog egyenesen úgy áll, hogy a halottak kultusza volt Izrael vallásának az alapja.

A másik oldalon E. König áll, aki viszont azt vitatja, hogy a halotti kultusznak semmi köze sincsen Izrael vallásának az eredetéhez.¹⁸⁶ Mi némi módosítással König véleménye mellé csatlakozunk azért, mert az ő érveléseiben nincs mesterkedés, erőszakoskodás az Ó. T. szövegével, sem belemagyarázása későbbi vallási momentumoknak a korábbi izr. vallásos lelkületbe, továbbá mivel a halottak kultuszára vonatkozó köv. felfogásunkat a babyloni paralelek is igazolják.

Véleményünk szerint Izraelben voltak halotti áldozatok. Ezt igazolják azok a sírleletek is, amelyeket a Taanakban, Gezerben és Palesztina más helyein feltárt sírokban találtak. S ilyen sírleletek nemcsak a kanaanita időkből, hanem a késői zsidóság korából való sírokban is egyaránt szerepeltek.¹⁸⁷ Ezek a leletek többnyire a következők: agyagtálapok, tányérok, korsók, amelyekben némelykor még ételmaradékokat, állati csontokat stb. találtak. Kétségtől való halottról való gondoskodni akarás szülte azt az elhatározást a halott hozzátartozóiban, hogy halottjukat ezekkel az adományokkal ellátva, megkönnyítsék útját a halottak birodalma felé. Hasonló szokásokkal más népeknél, kül. az egyptomiaknál is találkozunk, akik nemcsak élelemmel látták el a halottat, hanem a „Halottak könyvéből“ való kivenetokkal is, amelyek kész feleleteket tartalmaztak azokra a kérdésekre, amelyekre neki a halál birodalmában az alvilág ítélő bírái előtt felelnie kell. A görögöknél pedig még egy pénzdarabot is nyomtak a halott markába, amelyet Charonnak kell adnia azért, hogy a Styx vizén átevezzen vele. A babyloniaknál is szokásban volt ez, ők is ellátták a halottat „minden szükségessel, foglalkozási tárgyaival, kedvenc eszközeivel, ruhával, élelemmel“ s ezt részben a sírba helyezték, részben a temetés után áldozati ajándékok felajánlása alakjában eszközölték.¹⁸⁸ Sőt még arra is gondjuk volt, hogy az ételmaradékoknak az utcára való öntése által azok a lelkek, amelyeket „senki nem vett gondozásba, szintén megelégtessenek és a lakók háborgásától tartózkodjanak“.¹⁸⁹ A babyloniak a halottnak étellel való ellátását „kispu“-nak, a libatit pedig „nak mē“-nek, azaz a víz kiöntésének

¹⁸⁴ König i. m. 85. o.

¹⁸⁵ E. König: i. m. 85. o.

¹⁸⁶ E. König: i. m. 85—96. o.

¹⁸⁷ I. Benzinger: i. m. 128. o.

¹⁸⁸ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 24. o.

¹⁸⁹ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 27. o. Az erre vonatkozó szöveg hely: Gilgames eposz XII. tábla, VI. oszlop 9—12. sor; — ahol az eredeti szöveg ez:

9. sor: ^vša ikimmasu pakida la isū,

10. sor: ^vtamūr atamar,

11. sor: ^vsukulát dikari kusipat akai,

12. sor: ^vša ina suki noda ikkal. P. Jensen: KB. VI. 1. 264. o.

hívták.¹⁹⁰ Wellhausen az araboknál, Oldenberg pedig a parsismus híveinél mutat ki teljesen analog szokásokat.¹⁹¹

Csakis ilyen természetűek lehetnek az izraeliták és zsidók halotti áldozatai, tehát lényegében véve nem is áldozások, hanem szeretet sugalta gondoskodás. Ezekre az ételáldozatokra történik célzás Deut 26, 14-ben, ahol az áldozatot bemutató izraelitának ki kell jelentenie azt, hogy a *qódes*-ből, a szentből, azaz a lévítáknak és a szegényeknek adandó terménytizedből semmit sem adott *lemét*-nek, vagyis a halottnak. Látszik nyilván a hely természetéből, hogy eledelről van szó, amelyből a holtaknak is szoktak juttatni, amely körülmény, ha ezt a tizedből vennék el, tisztátalanná tenné az egész *qódes*-t. Zs 106, 28 „ették a holtak áldozatait“, mint a szöveg is mutatja, nem az izraeliták közt szokásos halotti áldozásokat akarja megjelölni, hanem a mcabita Baal Peor tiszteletével kapcsolatban történt eseményekre céloz, amelyekről Num 25, 1 kk.-ben van szó.

A szó szoros értelmében vett halotti kultuszról az Ó. T. sehol sem tesz tanúbizonyságot.

Tudjuk, hogy ezzel szemben pl. Marti Deut 26, 14; Jer 34, 5; Ezék 24, 17, 22; 2 Krón 16, 14-el kapcsolatban tényleges, tehát kultikus értelemben vett halotti áldozatok létezésére gondol.¹⁹² De: Deut 26, 14 — amint az imént láttuk — nem erre vonatkozik. Jer 34, 5 egyszerűen a királyi temetés fényűző ceremóniájának egyik pontjára, a fűszerek égetésére vonatkozik, amelynek szintén nem lehet kultikus jelentősége, mert ha kultuszszokás lett volna, akkor ha valamivel egyszerűbb formában is, de a rendes temetéseknél is meg kellett volna lennie ennek a szokásnak, de erre nézve sehol sincs adat az Ó. T.-ban, sem a késői zsidóságnál. — Ezékiel 24, 17, 22 pedig a halotti torra vonatkoznak, amelynek értelméről már szólottunk. — 2 Krón 16, 14-re ugyanaz a megjegyzésünk, mint az imént Jer 34, 5-re.

Ugyancsak Marti az ősök kultuszát szeretné kimutatni az „ú. n. „esztendőnkénti áldozattal“ összefüggésben is,¹⁹³ amelyről Dávid is beszél. 1 Sám 21, 6, 29-ben. De ez az áldozat nem az ősöknek, hanem Jahvenak szólt.¹⁹⁴

Schwally a *teráfim*-okat (Gen 35, 1, 4 (E) és még többször az Ó. T.-ban) szeretné az ősök szobrainak, a halottak kiábrázolásainak megtenni és ezekkel összefüggésben a halottak kultuszát kimutatni.¹⁹⁵ Amde ezek vagy pogány istenképek voltak (Gen 31, 30), vagy olyanfélék, mint a latin penates (pl. 1 Sám 19, 16) és nem az ősök szobrai. Még Bertholet sem, aki pedig több vonatkozásban hajlík Schwally elméletei felé, tehát még ő sem meri ide követni Schwallyt.¹⁹⁶

Tudjuk, hogy ennek az elméletnek a hívei az Izraelben szokásos levirátus vagy sógorházasságot (Deut 25, 5—10) is szeretik olyan módon magyarázni, hogy ennek célja is az lett volna, hogy az utód nélkül elhunyt után is maradjon gyermek, legfőképpen azért, hogy legyen, aki a halotti áldozatot érte elvégezze.¹⁹⁷

Sehol az Ó. T.-ban nem találunk olyan adatot, amely ezt megerősítené, hanem ennek a szokásnak egyszerűen az a magyarázata, hogy az elhunyt nevének a fönntartásáról akartak ilyen módon gondoskodni. Világosan látszik ez Deut 25, 6-ból, ahol azt olvassuk, hogy az első fiú, aki ebből a házaságból származik: *nem* a sógor, ez esetben az igazi atya, hanem az elhunyt *bátya* gyermekének számíttatik, azért, hogy: *ló' jimmáhe šemó mijjísrá'él*, azaz hogy ki ne vesszen a neve Izraelből. A név ugyanis a régi Izrael felfogása szerint azonos az egyénnel, aki azt hordozza s ha a név él, akkor ő is él. Tehát a halál után való továbblétezés valamilyen sajátságos sémi árnyalatával van itt dolgunk és nem azzal, hogy amint Schwally

¹⁹⁰ *Zimmern*: KAT. II. 640. o.

¹⁹¹ *E. König*: i. m. 87. o.

¹⁹² *D. K. Marti*: Geschichte der israelitischen Religion Strassburg, 1907. 51. o.

¹⁹³ *D. K. Marti*: Geschichte der israelitischen Religion Strassburg, 1907. 120—121. o.

¹⁹⁴ *König*: i. m. 73. o.

¹⁹⁵ *Schwally* i. m. 36. o.

¹⁹⁶ *Bertholet*: i. m. 35. o.

¹⁹⁷ *Schwally*: i. m. 28. o. és *Bertholet* i. m. 33. o.

mondja, legyen utód, hogy „a halott ne nélkülözze a köteles tiszteletet.¹⁹⁸ Az arabok is hiszik a gyermekeikben való továbbélést, mert egy arab közmondás ezt mondja: „*men chalaf el-weled el fálih ma mât* = aki egy nemes gyermeket hagy hátra, nem halt meg.¹⁹⁹ Azt azonban elismerjük a babyloni sírfeliratok nyomán hogy Babyloniában igen nagy szerepet játszottak az utódok éppen abból a szempontból, hogy a halott ne szenvedjen a sírban semmiben, kül. vízben szükségét. Az utód szerepe itt a „Wasserspender“.²⁰⁰ Valószínűleg erre a motívumra vezethető vissza Nebukadnezarnak az a tette, hogy a Jeruzsálem eleste után menekülés közben elfogott Cedekiás királynak a fiait a király szeme előtt vágatja le, míg őt magát életben hagyja (2 Kir 25, 7). Babyloni gondolkodás szerint ezzel megfosztotta őt azoktól, akik sírját, ill. halotti szellemét gondolhatnák. Azt, aki a halott lelkét az áldozatokkal gondozza a babyloni feliratok *pa-kida*-nak hívják, azt pedig, aki vízzel látja el: *nâk-mê*-nek, sumiril: *adea*-nak hívják.²⁰¹ A héber nyelv is ismeri a *páqid* szót, a *pákad* gyökből, de a héberben: alkalmazottat, hivatalnokot jelent. A babylonihoz hasonló jelentése: nincsen.

Tudjuk, hogy az ősök kultusza elméletének a hívei szeretnek hivatkozni az ú. n. „ősök sírjaira“ (pl. Sára, József, Ráchel és Debora) és ki akarják mutatni azt, hogy ezek a sírok egyben kultikus helyek is voltak, ahol az illető halottaknak annak rendje és módja szerint állítólag áldozatokat mutattak volna be.²⁰²

Ezt azonban az Ó. T.-ban sehol sem lehet a szövegből bizonyítani, még Debora sírjával kapcsolatban sem (Gen 35, 14 E.), mert a vers szövegéből feltétlenül világosan látszik az, hogy Jakob ama cselekedete, hogy a követ olajjal megkeni, onnan nyeri indító okát, hogy Jakob ott az Istennel beszélt, tehát az áldozás Jahvenak szól és nem Deborahnak. Gunkel is azt mondja, hogy az Elohista Jakob cselekedetét, áldozását: nem mint valamely istenségnek szólót tekinti.²⁰³

Ellene mond annak, hogy az Ó. T.-ban a szó kultikus értelmében vett halotti áldozat lenne feltalálható, az a körülmény — erre Bertholet figyelmeztet²⁰⁴ —, hogy: az *igazi* áldozásokhoz mindig kérés is csatlakozik és hogy az igazi kultusz okvetlenül kultuszhelyen folyik le. Már pedig azokból a helyekből, ahol az Ó. T.-ban a halottaknak való áldozati ajándékokról van szó, sem az egyiket, sem a másikat a szövegbe való önhatalmú belemagyarázás nélkül kimutatni nem lehet. A halottakhoz nem intéztek kéréseket s a sír sem volt kultuszhely. Az a körülmény, hogy a mai Keleten vannak szent sírok, még nem hatalmaz fel bennünket arra, hogy ugyanezt visszavetítsük az Ó. T. korába, mert az izlám történetében is ki lehet mutatni, hogy a szentek kultusza később fejlődött ki és eredetileg nem létezett.²⁰⁵

Az izraelita és zsidó halotti áldozásoknak tehát az az indítóoka, ami a babyloniaké: a halott szelleméről való gondoskodni akarás egyrészt félelemből, hogy vissza ne térjen, másrészt szeretetből, hogy a halott hosszú útján szükségét ne szenvedjen. Az első ok lehetett az eredeti, ebből fejlődött ki a második, amely végül helyet ad annak az állapotnak, amikor az emberek már csak végzik a rituálét, de annak okát, értelmét, eredetét nem tudják, amikor t. i. szokássá, vagy divattá lesz valamelyik funkció.

És még egy dolog szól az ellen, hogy az Ó. T. nem ismeri a kultikus halotti áldozásokat és ez az, hogy ha a jahvizmusnak ténylegesen fel kellett volna vennie a harcot ezekkel az áldozásokkal, mint vetélytársaival, akkor a Jahve vallás legrégebbi vallás-erkölcsi irataiban (Ex 20, 22–23, 33 (E.) és 34, 10–26 (J.)

¹⁹⁸ Schwally: i. m. 28. o.

¹⁹⁹ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob i. m. 383. o.

²⁰⁰ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr i. m. 36. és 39. o.

²⁰¹ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr. i. m. 39. o.

²⁰² Schwally: i. m. 58. o.

²⁰³ H. Gunkel: Genesis, 1917. 382. o.

²⁰⁴ Bertholet cikke: „Totenverehrung und Trauergebräuche“ címszó alatt a Religion in Geschichte und Gegenwart c. lexikon V. köt. 1301. kk. hasábk.

²⁰⁵ E. König: i. m. 96. o.

okvetlenül polemiát kellene találnunk a halottak, ill. ősök kultusza ellen.²⁰⁶ Ennek azonban nyoma sincs sehol. A Deuteronomium és a Papi Codex ugyan síkra szállanak két temetkezési szokás ellen, amint fentebb láttuk — Deut 141b α ; Lev 19, 28; 21, 5b-re, ill. Deut 14, 1b β és Lev 21, 5a-ra gondolunk — de ennek sem az az oka, mintha az ill. ceremóniákban halotti kultuszt látnának, hanem egyszerűen a Jahve vallás híveihez nem méltó, pogány eredetű szertartást látnak benne. — A parsismus szent irata szintén ehhez hasonló okból tiltja meg a mazdaizmus híveinek a siratást azt mondván, hogy a könnyek Ahrimán műve (Vendidad 1, 19). Egy másik hely szerint a halotttért ontott könnyek patakot képeznek, amelyek meggátolják a halottat a Cínvat hídján való átkelésben (Sadder 96 és Ardai Viraf 16, 17. 10).²⁰⁷

A halottak istenekként való tiszteléséről szóló elmélet védői fel szokták hozni állításaik bizonyítására azt, hogy az Ó. T.-ban több helyen világos nyomai láthatók a *nekromantiának*, amikor a halottak lelkeit orakulum céljaira megidézték. A helyek, amelyek itt számba jöhetnek: 1. Sám 28, 7 kk; Ézs 8, 19; 57, 9; 65, 4; szó van továbbá még a halottidézőkről: Deut. 18, 11; 1. Krón 10, 13 és 2. Krón 33, 6-ban is. Nagyon nagy hangsúlyt helyeznek ezen elmélet hívei arra, hogy a halott lelke — ebben az esetben Sámuelről van szó —, 1. Sám 28, 13-ban אֱלֹהִים-nak van mondva, ami amellett bizonyítana, hogy az elköltözötteket isteneknek tekintették. Lássuk csak sorra a helyeket és iparkodjunk azok helyes értelmét megállapítani.

1. Sám 28, 7 kk.-ból és Ézs 8, 19-ből egész világosan látszik, hogy a halottak megkérdezése nem általános szokás volt, hanem utolsó menedék szokott lenni, akkor, amikor már a legitim orakulum felmondta a szolgálatot. Saul is csak akkor megy Endorba a halottidézőnőhöz — ezt kiemeli a Jahvista, mert 1. Sám 28, 3—15 tőle való²⁰⁸ —, amikor Jahvetől már semmiképp sem kap feleletet (1. 6. és 15. vers) s akkor is éjjel megy Endorba és álruhában (8. v.), hogy rá ne ismerjenek. Ézsaiás pedig méltatlankodva vágja oda, hogy vajjon a népnek a halottak lelkeit és a varázslókat illik-e megkérdezni a jövőt illetőleg, vagy az Istent? A szembeállításból látszik a lebecsmérlés, a nekromantia elítélése.

Ézs 57, 9 a samaritánusok ellen irányul és olyan nekromantiára céloz, amelynek helye nem a zsidóság földjén, hanem az ammonitáknál volt.²⁰⁹

Ézs 65, 4 sem használható fel a nekromantia legitimizálására, mert ezen a helyen 65, 3b-től kezdve azok a megbotránkoztató dolgok vannak felsorolva — többek között a *jásab baqebárim* — a sírokban való ülés is —, amelyek az országban lábrakaptak addig, amíg a nép többi része az exiliumban volt.

Deut 18, 11 a halottidézésre vonatkozó tilalmat, 1. Krón 10, 13 pedig Saul büntetését foglalja magában éppen az endori halottidézés miatt. — 2. Krón 33, 6 pedig Manassé sok istentelenségei sorában említi a halottidézést.²¹⁰

Az első négy hely tehát a halottidézést, mint ténylegesen előforduló esetet tünteti fel ugyan, de oly módon, hogy azokból a nekromantia legitim volta nem igazolható, az utóbbi három hely (Deut 18, 11; 1. Krón 10, 13; 2. Krón 33, 6) jellege pedig szintén elítélő. Nem tartjuk valószínűnek, hogy amikor az Ó. T. vallásáról el lehet mondani azt, hogy „a démonokban való hitet úgyszólván teljesen távoltartotta magától”,²¹¹ akkor nagyobb, vagy akárcsak számbavehető szerepe is lett volna náluk az ezzel a fogalomkörrel összekapcsolható nekromantiának.

Ami most már azt a pontot illeti, hogy a halottakat 'elohim-nak tekintették, mivel az endori *ba'lat 'ób* = halottidéző így nevezi a földből kiemelkedő Sámuel, erre nézve azt az ellenvetést tehetjük, hogy az 'elohim szót az Ó. T. nemcsak az

²⁰⁶ E. König: i. m. 96. o.

²⁰⁷ Böklen: i. m. 12—13. o.

²⁰⁸ C. Cornill: Einleitung stb. i. m: 112—113. o.

²⁰⁹ B. Duhm: Jesaja 1902. 390. o.

²¹⁰ B. Duhm: Jesaja 1902. 431—432. o.

²¹¹ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr 1911. 27. o.

Isten, hanem kivételesen : az ember megnevezésére is használja. Így Ex 4, 16-ban az van, hogy Mózes Áron számára olyan lesz, mint *l'elohim* = mint valami Isten. Sámuel is éppen úgy Isten embere volt, mint Mózes, ezen az alapon tehát őt is megilletné ebben a rendkívüli esetben ez a név annyival is inkább, mert Sámuel mint egész életében, úgy most is azonosítja magát Jahve dolgával és közeli pusztulást jövendől a megriadt Saulnak. Ne hagyjuk figyelmen kívül azt sem, hogy az *'elohim* szó semmiesetre sem akar bennünket a halotti szellem igazi lényére nézve megtéveszteni, hiszen még mielőtt *'elohim*-nek mondaná az asszony, Sámuelet olvassuk a 12. v.-ben : *vatére' haššá 'et-šemú'el* — és látá az asszony *Sámuelet*. Fellengős kifejezésekben elvétve a királyt is szokás volt *'elohim*-ként apostrophálni. Zs 45, 7.²¹² König még Zs 82, 6-ra hivatkozik, amely helyen szerinte „Isten földi képviselői“ vannak *'elohim* névvel illetve,²¹³ de ez a hely nem használható fel érvel, mert Gunkel szerint ezen a helyen tényleg istenszerű lényekről van szó.²¹⁴ De különben is a halotti szellemet, amelynek neve *'ób* plur. *'óbót* : sehol máshol nem nevezi az Ó. T. *'elohim*-nak csak 1. Sám 28, 13-ban. Általánosítani tehát ebből az egy esetből nem lehet.

Figyeljük meg azt is, hogy ahol az Ó. T.-ban a halottidézés esetével találkozunk, ott vagy háború idején veszik igénybe (1. Sám 28) vagy olyan nemzeti csapás után, amilyen az exilium volt a zsidóságra. (Ézs 57, 9; 65. 4), de olyan rendszeres halottidézések és varázslások, amelyek Babyloniában voltak s amelyekről számos varázsszöveg maradt fenn számunkra²¹⁵, az Ó. T. nem tud. Itt csak rendkívüli idők és események közepette találkozunk a nekromantiával. Az ilyen rendkívüli idők pedig bizonyos valláserkölcsei hanyatlást, egészségtelen pszichológiai tüneteket szoktak magukkal hozni s az ilyen időkben fordulhattak elő a nekromantia esetei. Izrael történetében is beigazolt dolog, hogy a csapások kilódtják helyükből a nép rendes gondolat — és érzésvilágát. Utalunk erre nézve Jeremiás 44. fejezetére, ahol azt olvassuk, hogy a mizpai kolónia Egyiptomba vándorolt tagjai dacára Jeremiás energikus figyelmeztetésének, áldozatokat mutatnak be nem Jahvenak, hanem a *malkat haššámajim*-nak, az ég királynőjének, Istiarnak. Ezékiel 8, 14 pedig arról tesz bizonyosságot, hogy Jeruzsálem eleste után szokásba jöttek ott a pogány vallásokat jellemző Tammuz siratók. A veszedelemtől megriadt lelkek, — ez a magyarázata ezeknek az abnormitásoknak — addigi istentiszteletükben keresik a hibát s új ösvényre akarnak lépni. Így akarták ismét mások ugyancsak az exilium viharától összeroncolt lelkük nyugalmát a halottidézők, varázslók bűbájoskodásával megszerezni. Nem új jelenség ez, minden nagy katasztrófa, a világháború után is ki tud ilyeneket mutatni a psychopathologia.

A halottidézés ténye, amely — amint annak egyes leírásaiból látszik — élénken emlékeztet a hasbeszélők művészetére,²¹⁶ nem hozható fel tehát érvel a halottak istenekként való tisztelésére.

A temetkezési szokások, a gyászrituale egyetlen pontja sem árulja el azt, hogy benne a reménységnek valami sugára csillanna fel arra nézve, hogy van feltámadás, hogy lesz még megújulás. Nem, az izr.-zsidó gyászszokások a halott eltávoztól lelke visszatérésének a meggátolását célzó ceremóniák sorozata, de

²¹² H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 194. o.

²¹³ König : i. m. 89. o.

²¹⁴ Gunkel : i. m. 360., 362. o.

²¹⁵ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 27—31. o.

²¹⁶ Az *'ób* = szellem pl. Lev. 20, 27. szerint a halottidézőben volt s onnan beszélt ki. Maga az *'ób* név, amely nemcsak a héberben, hanem az assyrban is, ahol *zaqiqu*-nak hangzik a halotti szelleme kívül : tömlőt is jelenthet. Tehát valamilyen tompa hangra akar emlékeztetni, mint hangutánzó szó. Ézs. 8, 9. szerint az *'ób* és a *jid'e onim* cripelnek és mormolnak, azaz: *mecašefim* és *mašgid*. Az *'ób* birtokában volt valamilyen férfinak vagy nőnek s azt, aki ilyennel bírt, hívták *ba'al*, vagy *ba'at* *'ób*-nak. Volt egy másik nevük is és pedig : *jid onim* = a tudók. Halottidézőket jelent Ézs. 19, 3-ban az *'illim* (gyök *'at* = halkán zúgni, mormolni). Ez a szó *ἄπ. λεγ.* az Ó. T.-ban.

mélyebb, transzcendentális, az örök életre vonatkozó perspektívájuk nincs és még csak vigasztaló motívumokat sem lehet bennük találni.²¹⁷ Sőt az egész ceremonia arról beszél, hogy az *életnek* a halállal visszavonhatatlanul vége van.

Számunkra fontos ezzel a fejezettel összefüggően az, hogy az Ó. T. felfogása azt tanítja, hogy a lélek, a halott lelke, a halál után a testtől különválva létezik, nem semmisül meg a testtel, hanem a körül, vagy valahol a közelben tartózkodik. A halottak lelkének tartózkodási helyéről lesz szó a köv. fejezetben.

IV. A halottak nyugvóhelye. A Seol.

1. A halott első nyugvóhelye úgy a test, mint a lélek számára a régi felfogás szerint a sír volt. Ép így gondolkoztak a sumírok is.²¹⁸ A lélek, amelynek a rendes temetés megtörténeése következtében nem volt oka arra, hogy a felvilágban bolyongjon, szintén ott tartózkodott a régi vallás hite szerint a sírban, ahonnan alkalmilag fel is idézhető (1. Sám 28, 3 kk.), vagy életjelt is ad magáról, ezzel mintegy rendkívüli katasztrófák közeledését jelezve, mint Ráchel lelke (Jer 31, 15).

Azt a nagy összetartozandóságot, amely a régi Izraelt a törzsi rendszerben és alkotmányban jellemzi, átvitték a halottakra is és valamint az élő magános embernek, egyénnek a régi Izraelben szüksége van a törzs, a nemzetség, a család védelmére, amely nélkül el sem képzelhető, úgy ezt a képzetet a halál utánra is folytatva megalkották azt a fogalmat, hogy az egy családhoz, nemzetséghez tartozóknak egy közös temetkezési helyüknek is kell lennie és ez: a családi sírbolt. Akik az életben együvé tartoznak, együtt kell lenniök a halálban is. Dávid is kiemeli ezt a Saul és Jonathánról mondott gyászénekekben (2 Sám 1, 23a).

Izrael egész történetén végighúzódik az a gondolat, hogy az egy családból valóok testének közös helyen kell pihennie. A Jahvistától kezdve fel a Krónikáig mindenhol találunk rá adatokat.

Jákób és József nem akarnak Egyiptom földén eltemetette maradni, hanem atyáik sírjában akarnak pihenni. Gen 47, 30 (J) és 50, 25 (E). Ábrahámról (Gen 25, 8 P. C.), Izsákról (Gen 35, 29 P. C.), Jákóbról (Gen 49, 29, 33 P. C.), Mózesről (Num 27, 13 és 31, 2 P. C.) mind-mind az van mondva, hogy *jé 'aszéfú l'ammájv* = népükhöz gyűjtöttek, vagy *jábó'á 'el-'abótájv* = bementek atyáikhoz, mint pl. Ábrahámról mondja Gen 15, 15 (E). A királyokról is azt olvastuk, hogy *jiskébú 'et*, vagy *jiskébú 'im 'abótájv*, pl. Dávidról (2 Sám 7, 12 és 1 Kir 2, 10); Salamonról (1 Kir 11, 43); Jerobeamról (1 Kir 14, 20); Rehabeamról (1 Kir 14, 31); Abiáról (1 Kir 15, 8). Asáról (1 Kir 15, 24); Baasáról (1 Kir 16, 6); Omriról (1 Kir 16, 28). Józsiásról 2 Kir 22, 20 és 2 Krón 34, 28-ban azt olvassuk, hogy Jahve ezt mondja neki: *'osifeka 'al 'abótejká és ne'esaftá 'el-qibrótejká*. Barzilai, akit Dávid magával akar vinni udvarába, Jeruzsálembé, inkább odahaza akar maradni, hogy atyja és anyja sírjában *'im qeber 'ábi ve'immi*, ahogy ő mondja, pihenhessen annak idején. 2 Sám 19, 38. Még az öngyilkos Ahitophelről is fel van jegyezve, hogy *b'qeber 'abijv* = atyái sírjába temették 2 Sám 17, 23. Sámuelről az van feljegyezve, hogy Rámában, az ő városában (*b'e'iró*), vagyis szülővárosában, odahaza temették el. Tehát ő is őseihez került. Amikor Jahve az iránta való engedetlenséget meg akarja büntetni, akkor ezt mondja a parancsát megszegő prófétának *ló' tábó' niblátéká 'el-qeber 'abótejká* = nem megy be a te holttested atyáid sírjába, vagyis nem otthon fognak eltemetni. Az ú. n. prófétalegendák e helyéből, amely későbbi, mint a Deuteronomium²¹⁹ nagyon jól látszik a családi sírbolt magas értékelése.

Zs 49, 20 is így fejezi ki magát: *'ad-dór 'abótájv jábó'*²²⁰ = elmegy atyái nemzetségéhez. Még a Deuteroézsaías korából való²²¹ Ézs 14, 2–22 költemény írója is

²¹⁷ A parsismus halotti ceremóniáiban igen. L. *Modi* i. m. 14. o.

²¹⁸ *Dr. Varga Zsigmond*: i. m. 27. és 81. o.

²¹⁹ *Cornill*: Einleitung stb. i. m. 124. és 127. o.

²²⁰ Így olvassák *Kittel*: Bibl. Hebr. és *H. Gunkel*: Die Psalmen, 1925. 213. lap.

²²¹ *B. Duhm*: Jesaja XVIII. o.

annak tulajdonítja Bábel királyának elvettétett állapotát, hogy nem úgy nyugszik sírjában, mint a többi király, akik tisztességben (*b^ekábód*) és ami most itt a legfőbb: *'iš-b^ebétó* = mindegyik a maga házában pihen, míg ő nem egyesült *'áhád* atyáival a temetésben, *biq^ebúrá* (Ézs 14, 18 és 20).

Csak természetes, hogy a közös nyugvóhely ily magas értékelése mellett mindenki arra törekedett, hogy családjá és a maga számára ilyet létesíthessen. Ezért van az, hogy Ábrahám, aki saját szavai szerint csak *gér v^etósáb* = idegen és letelepedett jövevény Chet fiai között Kirjat-Arba-ban (Hebronban): Sára halála alkalmával arra törekszik, hogy feleségét ne olyan helyre temesse, amely a másé, hanem *'ahuzzat qeber*-t, vagyis olyan sírt akar szerezni, amely örökre az ő és nemzetsége tulajdona marad (Gen 23, 4 P. C.). Meg is veszi a Machpela barlangját s az egész vásárlási aktust a Papi Codex körülményesen elbeszéli, azért, hogy a későbbi kor számára, amely nagy súlyt helyezett a saját, családi sírhelyre, — minden kétséget kizáró módon bebizonyítsa azt, hogy Ábrahám, bár jövevény és idegen volt Hebronban, mégis saját, jogérvényesen megvett temetkezési hellyel birt.²²²

Ez a családi sír rendszeren a saját lakóház közelében, az ahhoz tartozó területen volt, mert Joabot is *b^ebétó* temetik el. Juda királyainak temetkezési helye is a palotában volt és pedig amint Ezék 43, 7 kk.-ból kiténik falszomszédságban a templommal. Tehát még Ezékiel korában is dominált a családi sírbolt gondolata, sőt amint láttuk Zs 49, 20 és Ézs 14, 18, 20-ból, még a fogság után is egészen természetes volt ez a gondolat. Hogy Ezékiel 43, 7 kk.-ben tiltakozást olvasunk a családi sírboltnak a házon belül való elhelyezése ellen, annak csak éppen erre a speciális esetre, t. i. Juda királyainak temetkezési helyére vonatkozólag van érvénye. Eredete abban a Deuteronomium által megindított szellemi mozgalomban keresendő, amely a jeruzsálemi templomot helyezi a kultusz középpontjába és azt félti, — úgymint 43, 8-ban Ezékiel is — a profanizálástól. Egyébként, amint láttuk, az ősi temetkezési sírhely fontosságát még a Papi Codex is hangsúlyozza.

Azokat a nyilván nagyon szegény sorsban levő embereket, akiknek nem telt *'ahuzzat qeber*-re a *qib^er^e bené ha'am*-ba, a közrendű emberek, a vulgus profanum sírjaiba temették. Hogy ilyen létezett, azt látjuk Jer 26, 23-ból. Büntetésből is szoktak embereket odahelyezni, legalább ez olvasható ki a fenti helyből, ahol a haragvó Jojakim az Egyiptomba menekült, de onnan visszahozott Uriás prófétát egy kedvezőtlen jóslat miatt leváogatja és ebbe a tömegsírba nem is temetteti, — hanem *šalak* = dobatja. Hogy a gonosztevők számára tényleg külön helyek, olyan temetőárokfélék léteztek, bizonyítja az Ebed Jahve dalok ez a helye: *jittén 'et reš'im qibró v^e'et'ásir b^emótó*²²³ = a gonoszoknál adtak neki sírt és az istenteleneknél, amikor meghalt (Ézs 53, 9a). Még ez az 5. sz. első felében keletkezett²²⁴ bibliai hely is, amellett, hogy az Ebed Jahvet ért nagy megaláztatást fejezi ki, egyúttal világosságot vet arra, hogy még akkor is szerencsétlenségnek tartották azt, ha valaki nem került az őt megillető helyre, nemzetségéhez (*dóró*), népéhez (*'ammó*), vagy atyáihoz (*'abótájv*).

2. Lassanként azonban ébredezni kezd egy másik felfogás, amely a halottak, ill. azok lelkei, árnyai számára egy közös nagy tartózkodási helyet képzel és ez: a *Seol*. Szórványosan már az exilium előtti időkben is találkozunk a *Seol* megemlítésével, de a reá vonatkozó adatok túlnyomó része, majdnem minden, amit róla tudunk, csak a fogság utáni iratokban található meg. Úgy látszik, hogy a héberek nagyon sokáig nem bírtak fogékonysággal az ilyen képzetek iránt, holott pl. a szomszédos Egyiptomban nagyon fejlett alvilági fogalmakkal találkozunk már a legrégebb időktől kezdve. Az izr. ember nagyon sokáig nem gondolkozik

²²² H. Gunkel: Genesis i. m. 274. o.

²²³ A vers első felében álló *qibró* miatt ezen a helyen a LXX-val *bemótó* olvasandó a *bemótájv* helyett. L. Kittel: Bibl. Hebr., ahol még más konjekturák is olvashatók.

²²⁴ B. Duhm: Jesaja, 1902. XVIII. o.

az ember halál utáni sorsáról és abban a hitben él, hogy az ember teste és lelke egyformán a sírban pihen és a síri álm zavartalan nyugalomra helyezi a fősúlyt. Ebbe a gondolkozásmódba azután az exilium hoz gyökeres változást.

Annyi bizonyos, hogy az Ó. T.-ban a Seolra vonatkozó felfogás nem úgy fejlődött ki, mint ahogy azt dr. Varga Zsigmond Babyioniára nézve kimutatja, ahol t. i. a sírnak és az alvilágnak egyező ideogramma van,²²⁵ hanem az erre vonatkozó gondolatok kívülről, elsősorban Babyioniából kerültek a zsidósághoz.

Bertholet ugyan lehetségesnek tartja azt is, hogy a seolfogalom Izraelen belül fejlődött ki és pedig oly módon, hogy amikor a családok, nemzetségek egész néppé nőttek ki magukat, vagyis kialakult az egész népnek, mint összetartozandóságnak a fogalma, akkor ezt átvitték a halottakra is és ott is egy olyan országot alkotott képzeletük, amelyben mint idefönt, az élők, úgy odalent a holtak egy nagy halottak országában mind együtt lennének.²²⁶

Bertholet eme teoriája ellen hárcm kifogásunk van: 1. Akkor, amikor a seolképzetekkel tömegesen találkozunk, Izrael népe, mint ország, már nagyon szerény szerepet játszik és idegen államok vazallusa, amiből önként folyik a nép államalkotó, összetartozó érzésének, öntudatának a gyengülése; 2. hogy ha a Seol az izr. nép, ill. a zsidóság gondolatvilágában tényleg csak egy nép, t. i. az izraelita, tartózkodási helye gyanánt szerepelt volna, mint a földi ország pendantja, akkor miért van szó arról, hogy odakerül a babyloni király (Ézs 14, 4 kk.), vagy a fáraó és népe és a többi pogány nép is (Ezék 32, 16 kk.)? és 3. hogy ha tényleg önállóan és Izraelen kívül fejlődik a seolfogalom, akkor miért nincsenek önálló izraelita jellemvonásai és miért majdnem kizárólag — amint erre alkalmunk lesz a következőkben rámutatni — babyloniak? Bizonyosnak tartjuk tehát, hogy a seolfogalom babyloni hatás alatt jött létre.

Megerősít ebben a feltevésünkben maga az Ó. T. tudósítása. Erre a körülményre Friedr. Delitzsch hívta fel a figyelmet.²²⁷ 2 Kir 17, 24-ben u. i. azt olvaszuk, hogy Assur királya (ebben az esetben Sargonról van szó) a 722-ben Kr. e. elesett Samária lakóinak helyébe — akiket a 6. v. szerint Assyriába deportált — Babel, Kutha, Awwa, Hamáth és Sepharwaim városokból hozott új lakosokat, akik nemcsak magukkal hozták istentiszteletüket és vele isteneiket, hanem azokhoz, ahogy a szerző nyomatékosan kétszer is megmondja 'ad hajjom hazze generációkon keresztül ragaszkodtak is (2 Kir 17, 34a és 41). A Királyok könyvének ez a fejezete Cornill szerint a babyloni fogság második felében keletkezett.²²⁸ Tehát szerzője úgy tudja, hogy Samária új lakói még akkor is, az ő napjaiban is a hazulról hozott kultuszt tartják, bár valami kevés a Jahve vallásból is ragadt rájuk. És mi volt az a kultusz, amelyet Assyriából magukkal hoztak? Azt olvassuk a 30. v.-ben, hogy a fent felsorolt városok lakói új hazájukban is elkészítették régi isteneiknek szobraikat, így a Kuthabeliek Nergal isten szobrát készítették el: 'an^ešé kút 'asú 'et-nérgal. Bennünket most csak a kuthaiak, ill. az ő Nergaljuk érdekel, a többi városok isteneivel nem törődünk. Ki volt Nergal? Nergal senki más, mint Ereškigalnak, az alvilág istennőjének a férje, maga is alvilági isten, akinek kultusz-helye éppen Kutha volt.²²⁹ Tehát ezt az alvilági istent és ennek a kultuszát honosítják meg Samáriában Kutha volt lakói. Nergal nemcsak az alvilág, hanem a járványok és a pestis istene is, amelyek babyloni fogalmak szerint mind az alvilágban székelték.²³⁰ Akármilyen csekélyre szorítkozott is abban a korban a közlekedés, egészen bizonyosra vehetjük, hogy azok a sporadikus helyek, ahol az Ó T.-ban a fogság előtt a Seol nevével és fogalmával találkozunk: innen, a régi Kutha, most Samária lakóivá lett egykori polgáraitól veszik eredetüket. Ha nem így volna,

²²⁵ Dr. Varga Zs.: i. m. 27. és 81. o.

²²⁶ L. Bertholet cikkét „Tod und Totenreich im A. T.“ címszó alatt a Religion in Geschichte und Gegenwart lexikon V. köt. 1250. kk. hasáb.

²²⁷ Friedr. Delitzsch: i. m. 27—28. o.

²²⁸ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 127. o.

²²⁹ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 81. o.

²³⁰ Zimmern: KAT. II. 412. o.

akkor miből magyarázzuk azt az elvitathatatlan tényállást, hogy az .Ó T. ama helyein, amelyek kimutathatólag régebbiek, mint az őket feldolgozó történetírók (pl. Debora ének Bir. 5. stb.), semmi nyomát sem találjuk a seolfogalomnak, hanem azok kb. abban az időben jelennek meg az Ó. T. lapjain, amikor ezek az assyr gyarmatosok már Samáriában vannak?

Mert az exilium *előtt* a köv. ó-testamentumi helyeken találkozunk a Seol nevének említésével:

Gen 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31; Num 16, 30, 33. Ezek a helyek a Jahvistából valók. S ha a Jahvista keletkezését Cornillal 850—625 közé helyezzük,²³¹ akkor semmi akadályja annak, hogy már a Jahvista is ne szerzethetett volna tudomást ezekről az Assyriából jött fogalmakról.

A köv. exilium előtti hely, amelyben a Seolról szó van Ám 9, 2, amely Kittel Bibl. Hebr. szerint törlendő, de még ha meghagyjuk is, akkor sem bizonyít sem ez a hely, sem a következő éspedig Hózs 13, 14, ahol szintén a Seolról esik szó, fenti véleményünk ellen, mert hiszen valamely ó-testamentumi fogalom eredetét mi úgy sem tudjuk naptári pontossággal visszamenőleg megállapítani. Különbösen is Kutha lakóinak Samáriában való megjelenése csak intenzívebbé tehetette azt az assyr befolyást, amelynek már előbb is érezhetőnek kellett lennie, hiszen tudjuk, hogy pl. Jehu, Izrael királya már 842-ben hűbéradót fizet II. Salmanassarnak. A két nép tehát már régebben is érintkezett egymással.

Végül az exilium előtti időben még Ézsaiás említi a Seolt 5, 14; 7, 11;²³² 28, 15, 18-ban. Ami keveset ő mond a Seolról, azokat a fogalmakat ő is kaphatta azon befolyás révén, amely hazájában már az ő fellépése előtt érezhető volt etekintetben.

Ezek az exilium előtti ó-testamentumi helyek semmi esetre sem olyan sokoldalú megvilágításai a seolfogalomnak, mint ahogy azt az exilium utáni iratokból megállapíthatjuk, amiből az következik, hogy az exilium nagyban hozzájárult ennek a gondolatkörnek a kifejlődéséhez. A Kuthabeliek Samáriában bizonyára megtették a magukét, hogy istentiszteletüket népszerűsítsék, de még többet tett az exilium, amikor a nép egy tekintélyes része s velük éppen az írástudó és képzett emberek is elkerültek arra a földre, ahol ezek a fogalmak régi időktől kezdve erőteljesen ki voltak fejlődve. Ott kibontakozott előttük a néppel való közvetlen érintkezésből, az előkelőbbek és műveltebbek számára pedig a babylon föld írásos emlékeiből az a gazdag fogalmakör, amellyel ez a nép az alvilágról, annak berendezéséről, isteneiről stb. rendelkezett. S amíg az Ó. T. azon helyei, amelyek a fogság előtti időkből valók, majdnem teljesen színtelenek, (a Jahvista pl. csak annyit mond a Seolról, hogy oda jár ad az ember; Ám 9, 2 és Ézs 7, 11 a Seolt csak mint a legmagasabbnak, az égnek az ellentétéül használja, vagy 5, 14-ben (Ézsaiás) a Seol torkáról beszél) addig az exilium utáni könyvek seolfogalma sokkal színesebb és gazdagabb.

Mielőtt azonban ezekre rátérnénk, beszélnünk kell a Seol szó eredetéről és a Seol ó-testamentumi neveiről.

3. A **שְׁוֹל** szó etymológiája nagyon bizonytalan. Vannak, akik a *š'ál* gyökkel akarják összefüggésbe hozni, amelynek jelentése ebben az esetben: „be-követelni, ítéletre beszélni” lenne. Így gondolkozik Dr. A. Jeremiás: *Die babylonischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* c. munkájában.²³³ A *se'ól*

²³¹ C. Cornill: *Einleitung* stb. i. m. 52. o.

²³² Ézs. 7, 11-ben a *se'álá* helyett *Aquilla, Symmachus és Theodolionnal* Kittel Bibl. Hebr. szerint *se'ólá*-t kell olvasnunk. A punctátorok nyilván attól félték, hogy az erre kiválóan alkalmas helyből esetleg a nekromantia szerez magának támpontot s hogy ezt ne lehessen innen kiolvasni, azért pontozták a *se'ólá*-t: *se'álá*-nak. L. B. Duham Jesaja 50. oldal.

²³³ Fr. Schwally: i. m. 59. o. jegyzet.

szó tehát ebből az igéből képezett főnév lenne s jelentené azt a helyet, ahová a lelkek ítélhetőzatalra beköveteltetnének. Ha azonban a héber seolfogalmat jól megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy abban nincs olyan motívum, amely világosan arra engedne következtetni, hogy ott a lelkek fölött ítélet tartatik. Frz. Delitzsch²³⁴ a *še'ól*-t egy *šá'al*, ill. *šal* gyökből akarja leszármaztatni és a gör. *χαλᾶν*-nal (gyök *χαλάω*) összefüggésbe hozni s ebben az esetben „mélység“ volna a *še'ól* szó jelentése. De: *šal* a Gesenius—Buhl²³⁵ szótár szerint a *šáláh* gyökből származik és „vétket“ jelent, a *sá'al*-nak pedig nincsen olyan jelentése, amely megfelelne a görög *χαλᾶω* = leereszt-nek. — Megpróbálkoztak azzal is, hogy a szó eredetét a babyloniban keressék, így Delitzsch és utóbb Jastrow is azt állították, hogy a *še'ól* szó az assyr „*su'álu*“-ból származik, de Jensen kimutatta azt, hogy ilyen assyr szó minden valószínűség szerint nem létezik.²³⁶ Beer²³⁷ és Jensen²³⁸ arra gondolnak, hogy a *se'ól* szó az assyr „*sillan*“-nal = nyugot áll valamilyen összefüggésben, mert a Seol is nyugaton feküdt. Erre nézve azonban Beer is csak az ó-testamentomi psendepográfusokból tud bizonyítékot felhozni (Énoch 22, 1), de az Ó. T. ezt sehol sem mondja. Az Énoch könyvének állítása pedig lehet későbbi, az Ó. T. utáni módosulása a fogalomnak, amelyet nem azonosíthatunk az Ó. T. nézeteivel. — Ugyancsak Jensen az assyr „*šilu*“-t = valamiféle szoba, vagy helyiség, proponálja.²³⁹ De ez sem valószínű, mert a héber *še'ól* fogalma nem szobának, hanem inkább országnak képzei el az alvilágot. A *še'ól*-nak megfelelő, minden tekintetben kielégítő babyloni szót még nem sikerült találni s amikor Zimmern, Gunkel, Marti és Grüneisen mégis babyloni eredetűnek tartják, akkor érvelésüket nem annyira filológiai okokkal támogatják, mint inkább avval a következtetéssel, hogy a seolfogalom egész complexuma babyloni eredetű lévén, magának a szónak az eredetét is ott kell keresni.²⁴⁰ Meg kell elégednünk tehát addig, amíg az újabb ásatások esetleg erre nézve is tájékoztatást nyújtanak azzal, hogy a *še'ól* „az izraeliták sajtáságos szava a halottak országának a kifejezésére, amelynek etymológiája ismeretlen“.²⁴¹

Az alvilág leggyakrabban előforduló nevei az Ó. T.-ban a következők:

a) *še'ól*, amely az exilium előtti iratokban csak tizenegyszer fordul elő (Gen 37, 35 (J.); 42, 38 (J.); 44, 29, 31 (J.); Num 16, 30, 33 (J.); Ám 9, 2; Hózs 13, 14; Ézs 5, 14; 28, 15, 18),²⁴² de annál nagyobb számban ötvennél is többször (53-szor) található az exilium utáni iratokban. Már magában véve ez a körülmény is mutatja, hogy a Seolra vonatkozó felfogás a fogság utáni időben kezd kibontakozni. Vegyük hozzá még azt, hogy a Seol többi nevei is jórészt csak az exilium utáni iratokban találhatók.

b) a Seol megnevezésére szolgál a *mávet* szó is, amely elsősorban természetesen a halált jelenti. A régi próféták még ezzel a szóval fejezik ki a Seol fogalmát, jelezve ezáltal a jellegét is. Így Ézs 28, 15-ben és Hózs 13, 14-ben találjuk a *mávet* szót az alvilág megjelölésére. Későbbi korok is átveszik a *mávet* szót a Seol synonymiája gyanánt és így teljesen egyenragúvá lesz a *še'ól*-lal: Zs 6, 6; 22, 16; Jób 28, 22; 30, 23; 38, 18. Sőt Zs 9, 14-ben már a *še'aré mávet*-ről van szó, mint a ha-

²³⁴ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch i. m. 93. o.

²³⁵ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch über das A. T. 15. kiad. 1910. A *šal* címszó alatt.

²³⁶ Zimmern: KAT. II. 636. o.

²³⁷ Beer: i. m. 15. o. jegyzet.

²³⁸ Zimmern: i. m. 636. o. és 5. jegyzet.

²³⁹ Zimmern: i. m. 636. o. és 5. jegyzet.

²⁴⁰ Beer: i. m. 16. o. jegyzetében mondottaktól lehet ezt a következtetést levonni.

²⁴¹ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch stb. i. m. 15. kiad. 1910. a *še'ól* címszó alatt.

²⁴² 1. Kir. 2, 6., 9-ben is előfordul a *še'ól* szó, de 1. Kir. 2, 5—9. Cornill szerint eredetileg aligha volt benne a 2. fejezetben, tehát nem eredeti. L. Cornill: Einleitung. 119. o.

lottak birodalmának kapuiról; Pb 7, 27 pedig a *hederé mável*, a halottak országa belső szobáinak (*heder*) a kifejezésére van a *mável* szó használva.

c) Zs 16, 10 *šahat*-nak nevezi az alvilágot. A szó első jelentése: sír. Ez a főnév csak exilium utáni könyvekben fordul elő s hogy az alvilág jelölésére is felhasználják, annak talán az az oka, hogy a Seolt olyannak képzelték, mint amelyben sok sír van, sőt semmi egyéből sem áll, mint csupa sírból. Ilyennek képzi el még Ezékiel is az alvilágot, v. ö. Ezék. 32, 22. Ez a zsoltár exilium utáni eredetű.²⁴³ A babyloni „gigunú” szó is jelentheti a sirt és az alvilágot.²⁴⁴

d) Zs 71, 20-ban találkozunk a Seolnak egy olyan nevével, amely ilyen értelemben *ἀπ. λεγ.* az Ó. T.-ban, A *tehómót* u. i. ebben az összefüggésben bizonyosan az alvilág vizeire vonatkozik s mivel össze van kapcsolva a *há'arec*-cel, ezért az *'erec*, amely különben mindig földi értelemben vett látható földet, ill. országot jelent: ebben az esetben az *alvilág* megjelölésére szolgál. A *tehómót* sem áll többször stat. constr.-ban az Ó. T.-ban: csak itt Kittel ki is javítja *tahtijjót*-ra, de nincs szükség a szöveg megváltoztatására, mert anélkül is jó értelmet ad. A zsoltár Izraelnek politikai bajaiból való menekülésére vonatkozik,²⁴⁵ tehát minden valószínűség szerint késői eredetű. A babyloniaknál is találkozunk az alvilágnak „*ersitum*”, vagy „*irsitum*” megjelölésével, pl. az „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos 1. sorában.²⁴⁶ A sumirban a „*kur*” és „*ki*” szintén országot és földet jelentenek és mint ilyenek használatosak (összetételekben) az alvilág kifejezésére.²⁴⁷

e) Zs 94, 17. és 115, 17 a Seolt *dúmá* névvel jelölik meg. A *dúmá* gyöke a *dúm*, amelynek synonymája a *dámam* = hallgatni. A Seol egy tulajdonságát, a szó szoros értelmében vett halálos csöndet, amely az alvilágban uralkodik emeli ki ez a szó. A Zsoltár 94. Beer szerint III. Artaxerxes idejéből való lehet a 115-ik pedig kétségkívül exilium utáni.²⁴⁸ Érdekes, hogy a Biblia utáni zsidóság már personifikálta is a *dúmá*-t és megtette a halottak országa parancsolójának, akinek ugyanaz a tiszte, mint a Kuránban a Maliknak.²⁴⁹

A Zs. 88.-ban, amely nagyon gazdag a Seolra vonatkozó adatokban az alvilág következő neveivel találkozunk:

f) a 7. vers *mecólá*-nak nevezi. A szó eredeti jelentése mélység, kül. a tengeré (Ex. 15, 5; Jónás 2, 4 stb.). Itt a költő a Seolban levő vizekre gondol s ezzel a fogalommal jelöli meg pars quo toto az egész alvilágot. Ez a szó csak ezen a helyen használatos az alvilág kifejezésére.

g) A Seol egy másik jellegzetes vonását, a sötétséget használja Zs 88, 7 a halottak birodalmának a megjelölésére, amikor azt: *mahšakim*-nak nevezi. A *mahšak* gyöke *hōšek* = sötétség. Hasonló fogalommal a sumirban is találkozunk, ahol az alvilág *gig-unu*-nak van mondva s amelyben *gig* = éjszaka, *unu* = hon, hajlék, tehát *gig-unu* = a sötétség hajéka.²⁵⁰ Ugyancsak a *mahšakim* szóval jelöli meg a Seolt Zs 143, 3.

h) Zs. 88, 12 *qeber*-nek nevezi az alvilágot. A *qeber* máskor mindig sirt jelent, de itt az alvilágot, tehát ebben az értelemben *ἀπ. λεγ.* az Ó. T.-ban. Ismét az a felfogás, amely a sír fogalmát bővíti ki alvilággá, mint az imént a *šahat*-nál láttuk s amely felfogást a Seolról keletkezett primitív fogalmak közé sorozhatunk, mert a későbbi seolfogalom jóformán teljesen levetette azt, hogy valami összefüggésben lenne a sírral. — A *qeber*-nek megfelelő bab.-sémi szó a *kabru*, mert *nabbaru* = temetés, héb. *qebúrá* (gy. *qábar*).

i) Ugyancsak a 12. v. *'abaddón*-nak nevezi a Seolt. Ez a szó kizárólag csak

²⁴³ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 52. o.

²⁴⁴ Friedr. Delitzsch: i. m. 37. o.

²⁴⁵ D. dr. W. Stärk: i. m. 145. o.

²⁴⁶ P. Jensen: KB. VI. 1. 81. o.

²⁴⁷ Dr. Varga Zs.: i. m. 81. o.

²⁴⁸ Lic. H. Keszler: Die Psalmen. München, 1899. 205. és 245. o.

²⁴⁹ Beer: i. m. 5. o.

²⁵⁰ Dr. Varga Zs.: i. m. 81. o.

exilium utáni könyvekben fordul elő. A szó gyöke az *'abad* = elveszni, elpusztulni. Tehát a Seolt arról az oldaláról világítja meg, hogy az „a pusztulás helye”, ahogy Károli helyesen kifejezi. Az *'abaddon* az, ami a görögöknél a *ταρταρος*, amelyről 2. Pét 2, 4-ben is szó van, vagy ami az *ἄβυσσος*. Ján. jel. 9, 11-ben. Jelenti a Hades legmélyét, az Ó. T.-ban pedig a *š'ól tahtít-e'*, vagy *š'ól tahtijjot*-ot, küll akkor, ha parallel van említve a *š'ól*-lal úgy, mint pl. Jób 26, 6 ; Ph 15, 11 ; 27, 20. Ha egymagában áll, akkor annyit jelent, hogy : Seol. Még Jób 28, 22-ben is találkozzunk vele.

j) Zs 88, 13 *'erec n šijjá*-nak = a feledés földjének nevezi a Seolt. A *n šijjá* = elfeledés csak itt fordul elő és az alvilág arra a sajátosságára akar rámutatni, hogy ott a halottak mindent elfelednek és semmiről sem tudnak többé. A fogalom különben élénken emlékeztet a görög hádeszfelfogás Lethe képzetére.²⁵¹ A *n šijjá* gyöke *nášáh* elfeledni, amelynek megfelel az arab *nasah* és az ass. *nasu*. Ennek dacára sem találunk a sumir-babyloni alvilágfogalmak között olyan vonást, amelyből azt lehetne következtetni, hogy ők is a feledés birodalmának látták az alvilágot. Itt talán inkább már a görög világ befolyása kezd mutatkozni és lehet, hogy nem messze jár Delitzsch a valóságtól, amikor Jób könyve költőjét teszi meg ennek a zsoltárnak a szerzőjéül tekintve a kettő között fennálló nagy tartalmi és nyelvi közösségre.²⁵²

Jób könyve is nagyon gazdag a Seolra vonatkozó adatokban. Ezek közül mi most csak a Seol elnevezéseit soroljuk fel :

k) Jób 10, 21-ben : *'erec hósek v'calmávet*-nek nevezi azt a helyet, ahová elmegy s ahonnan többé nem tér vissza (*ló' 'ásúb*, ahogy ő mondja), tehát nyilván a Seolt. Tehát a Seol ismét, mint országfogalom, *'erec* jelenik meg, mint j) alatt és mellette két jellegzetes vonása a *hósek* és a *calmávet*, amely helyesebben : *cél-mávet*-nek olvasandó. Jób 10, 21-et azért kell különösebben is megemlítenünk, mert nemcsak azon a ponton egyezik a sumir-babyloni alvilágfogalommal, hogy a Seolt szintén országnak képzelel el (*'erec* — sum. *kur* ; ass. bab. *irsil*), hanem abban is, hogy ezt az országot olyannak látja és tudja, hogy ezt mondja róla *'élék v'ló 'asub* — elmegyek (t. i. cda) és nem térek többé vissza (t. i. onnan). Jóbna ez a felfogása szószerint egyezik a sumir : *kur-nu-gi* és az assyr-babyloni : *irsil la tári* fogalmával, mert mind a két kifejezés azt jelenti : „ország, amelyből nincsen visszazsaratérés”.²⁵³ Az „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos első sorában találkozunk mindjárt ezzel a kifejezéssel, továbbá a 64. sorban is,²⁵⁴ amelyet Friedr. Delitzsch 1911-ben megjelent műve a : „Das Land ohne Heimkehr” címévé is választott.

l) Házának, ill. *béti* — házamnak mondja Jób a Seolt 17, 13a-ban, míg 30, 23b-ben ezt a nevet adja neki : *bét meód l'kól-haj* — minden élő gyülekező háza. Az utóbbi gondolatot fejezi ki, de más szavakkal Hab 2, 5b-ben azt mondja, hogy a Seol, ill. a halál : *jeesóf 'élaiv kól-hagóim* magához gyűjti az összes népeket. A babyloniban is találkozunk olyan kifejezéssel, amely a héber *bájt*-nak megfelelő „*bítu*” szóval jelöli meg a halottak birodalmát, mint itt Jób. Az imént említett „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos kezdetén a 4, 5 és 7. sorban egymásután olvassuk a „*bíti*” megjelölést, amely mindannyiszor az alvilágra vonatkozik.²⁵⁵ Az alvilágot Babyloniában még „*bit Tamuzi*”-nak is hívták.²⁵⁶

m) A Seol *áp. λεγ.* megjelölése Ph 27, 20-ban : *'abaddó*, amely az i) pontban már említett : *'abaddon* rövidebb formájául tekinthető.²⁵⁷ Gyöke ennek is : *'abad* — elvész. A kri *'abaddó*-t olvas, u. ezt olvassa Kittel is, vagy pedig az *'abaddon*-t,

²⁵¹ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 383. o.

²⁵² Frz. Delitzsch : Die Psalmen, 1867. 537. o.

²⁵³ Dr. Varga Zs. : i. m. 81. o.

²⁵⁴ P. Jensen : KB. VI. 1. 81. és 85. o.

²⁵⁵ P. Jensen : KB. VI. 1. 81. o.

²⁵⁶ Zimmern : KAT. II. 636. o.

²⁵⁷ Úgy, mint a teljesebb *megiddón* helyett a rövidebb *megiddó* lett használatos Megiddó város nevéül.

a teljesebb formát. Hogy ugyanazt jelenti, mint 'abaddó, bizonyítja a Targum Jonathani is, amely ezt a szót *bét 'abdóná*-nak, a pusztulás házának és a *mótá leniná* — a második halál helyének értelmezi.²⁵⁸

n) Az ú. n. Jónás imádságában (Jón 2, 3—10), amely még a kb. 300 körül keletkezett Jónás könyvének is későbbi eredetű²⁵⁹ találkozunk 2. 7a-ban a *qic^ebé hárim* kifejezéssel, amely helyett Kittel szerint talán *qic^ebé háárec* olvasandó. — Ebben az esetben nem annyira az extremum montiumról lenne itt szó, ahogy a Vulgata fordítja, hanem a föld legmélyebb mélységeiről, vagyis a Seol egy új nevével lenne itt dolgunk. Erre enged következtetni a Marti által ajánlott conjectura és versösszevonás.²⁶⁰ Annnyival inkább valószínű, hogy ez a kifejezés a Seol megjelölésére akar szolgálni, meri az Ó. T.-ban a halottak országát a föld legmélyén fekvőnek képzelték. V. ö. a *tahtijjól háárec* kifejezést pl. Ézs 44, 23; Zs 63, 10 és az Ú. T.-ban: τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Ef 4, 9.

o) Végül még egy kifejezést kell említenünk, amely szintén a Seolt jelenti s amelyet az ú. n. Ezékiás-énekében (Ézs 38, 9—20) olvasunk.²⁶¹ Ézs 38, 11-ben u. i. már a chokma irodalom absztrakt fogalmaihoz hasonló szóval, a *hedel*-lel jelöli meg a Seolt, amely a *hádal* igéből ered és: megszűnést, elmúlást jelent. Értelem szerint tehát rokon az 'abaddon-nal, ill. 'abad-dal.

Láttuk tehát, hogy a Seol nevére vonatkozó kül. kifejezések fejlődésen mentek keresztül, amíg az egyszerű *mável*-től eljutottak a *hedel*-ig. Láttuk azt is, hogy a Seolnak mindegyik neve, annak valamilyen sajátosságát igyekszik kiemelni.

4. Említettük az előző pontban a d), j) és n) alatt mondottakban, hogy az Ó. T. a Seolt országnak 'erec, képzeli el. Megerősít ebben bennünket egy egész sor más fogalom is, amelyek ugyancsak a Seolra vonatkoznak s amelyeknek csak úgy van értelmük, ha a Seolt tényleg országnak tekintjük.

A Seol, mint ország, a föld mélyében fekszik, még mélyebben, mint a tengerek (Jób 26, 5), amelyek tehát körülzárják. Mint ilyennek a neve: 'erec *tahtijjól* = unterirdische Gebiete (Kautzsch). Mint ilyen *taht* = alatt van. Ézs 14, 9-ben szemben áll az élők földével, amelynek neve 'erec *hajjim* (pl. Jer 11, 19; Ez 26, 20; 32, 23, 24; Ézs 58, 8; Zs 116, 9 stb. s amely fent van *taht* *háššemes* és ellentéte kül. az égnek, amellyel szemléltetésképp sokszor szembe is van állítva (pl. Ám 9, 2; Zs 139, 8). Hogy a Seol *lent* fekszik, bizonyítja az is, hogy aki odamegy, arról az mondatik, hogy *járad* assyru *aradu*=lefolyni, lemenni; ha pedig erőszakos halálról van szó, mint pl. Ez 32, 20-ban, akkor ez a *másak*=húzni, *lehúzni* (t. i. a Seolba) igével van kifejezve.

Arról, hogy *hol* van a Seol bejárata: az Ó. T.-ban nincsen szó sehol. Beer egy ótestamentomi apokrifus helyre (Énoch 22, 1) való utalással nyugaton keresi a Seolt, ill. annak bejáratát,²⁶² de az Ó. T. erről még nem tud semmit. Még a Példabeszédek írója sem tud erre pontosabb választ adni, mint hogy *maffá*=lefelé van a Seol (15, 24). Jób is úgy tudja 10, 22-ben, hogy ország a Seol és pedig 'erec 'éjátá *kémó* 'ófel *calmável valófa* *kémó* 'ófel, vagyis olyan ország, ahol a sötétség olyan, mint az éjfél, ahol a halál árnyéka honol s ahol olyan a sötétség, mint az éjszaka sötétje. Egyszerre négy rokonértelmű főnévvel fejezi ki Jób a halottak országának komor és vígasztalan sötétségét, „ahol a halál árnyéka chaotikusan borúl mindenre, ahol nincsenek szilárd körvonalak, ahol nem lehet rendszeren megkülönböztetni semmit“.²⁶³

²⁵⁸ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 446. o.

²⁵⁹ K. Marti: Dodekapropheten, 1904. 252. o.

²⁶⁰ K. Marti: i. m. 283. o.

²⁶¹ Ezt a helyet azért hagytuk utoljára, mert Duhm Ézsaiás könyvének ezt a részét már nyelve miatt is az Ó. T. legkésőbbi részei egyikének tartja s amely véleményéhez lényegében — ha némi fentartással is — Stärk is csatlakozik. L. D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 247. o. és Stärk i. m. 198. o.

²⁶² Beer: i. m. 15. o. jegyzet.

²⁶³ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob, 1875. 142. o.

A babyloni fogalmak szerint is a föld mélyében van az alvilág, I. pl. a Gilgames eposz XII. tábla, III. oszlop 28. sor,²⁶⁴ de nem a tengerek alatt, hanem azok fölött. Ez kitűnik akkor, ha a héber és babyloni kozmikus képzetekről rajzolt két képet összehasonlítjuk egymással.²⁶⁵

Ebbe az alvilágba is *le* kell menni: „*aradu*“.²⁶⁶ Hogy hol van az alvilág bejárata, arra a babyloni szövegek már adnak felvilágosítást. Assurbanipál egy imádsággyűjteményében olvasható u. i. egy, a halott szellemétől megszállt és gyötört ember imádsága, amelyben az van, hogy ez az ember, miután mindennel ellátta a halotti szellemet, amire annak az úton szüksége lehet: *nyugatra* küldi az alvilágba. A babyloniak nyilván nyugaton képzeltek el tehát a Seolt és annak bejáratát.²⁶⁷

Arra is vannak adataink, hogy az Ó. T.-hoz hasonlóan ők is országnak képzeltek el a halottak birodalmát. Erre vall, amint láttuk, az alvilágnak *kur*, ill. *eršitu* (iršit) elnevezése. Friedrich Delitzsch ugyan azt állítja, „hogy a sumirok az alvilágot egy beépített nagy földalatti városnak képzeltek“ de dr. Varga Zsigmond rámutat arra, hogy ez a következtetés alaptalan és az ország fogalma a helyes“.²⁶⁸

Arra is vannak bizonyítékaink, hogy a babyloniak is komornak, sötétnek hitték ezt a földalatti országot. Az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 4. sora: *ifī*-nek, komornak mondja az alvilágot, amelyben: „*ša iribušu la ašu*=aki oda belép, nélkülözi a világosságot (7. sor), vagy ahol: *nuru ul immaru, ina ifuti asbu*=világosságot nem látnak és sötétségben ülnek (9. sor).²⁶⁹ De ezeken az adatokon kívül már az alvilág ilyen sumir neve, mint az imént említett *gig-unu*= az éjszaka, a sötétség hona is azt bizonyítja, hogy a sumirok (babyloniak) és az Ó. T. felfogása e tekintetben teljesen egyeznek.

Pb 7, 27 beszél a *darké še'ól*-ról, a Seol útairól. Volt tehát olyan képzet is, amely úgy tudta, hogy az alvilágba egy út vezet; v. ö. Pb 2, 18b; 5, 5; Zs 88, 4b, amelyek szintén erre céloznak. Ez a *darké še'ól* nyilván az ellentéte akar lenni az *'órah hajjim*-nak (Pb 5, 6a). Az assyrban az *alaktu* felel meg az *'órah* ilyen alkalmazásának.

A halottak birodalmának természetesen kapui is vannak. Ezek a *še'aré še'ól* Ézs 38, 10, vagy *še'aré mávet* Zs 19, 14; 17, 18; Jób 38, 17. Ezek a kapukon záruk vannak, amelyeknek neve *baddé še'ól* (Jób 17, 16), ill. *berihé háárec* Jón 2, 7, mely utóbbi helyen értelmét tekintve, szintén kétségt kívül a Seol zárai-ról van szó.

Az alvilágnak a babyloni szövegekben is: *dalti*=kapui és *sikkuri*—zárai vannak, amint azt az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 11. sorából látjuk.²⁷⁰ Sőt a babyloni halottak birodalmának két kapuja van és kapusa is van, amint ezt ugyanezen mythosból megtudhatjuk (42, 45, 48, 51, 54, 57. és 60., valamint 11. sor és még többször van szó a kapusról). A Gilgames eposz XII. táblája III. oszlop 28. sora pedig egy „lyukról“ beszél a földben, amely az alvilág nyílását képezi.²⁷¹

Nagyon gyakori fogalom az exilium utáni ótestamentomi könyvekben az is, hogy a Seolnak vizei, folyói vannak, mint bármely földi, közönséges országnak. Ezékieltől kezdve a Példabeszédekig egyformán találkozunk ezzel a felfogással.

²⁶⁴ P. Jensen: KB. VI. 1. 263. o.

²⁶⁵ Az Ó. T. felfogásának grafikus szemléltetését megtaláljuk: Giovanni Schiaparelli: Die Astronomie des Alten Testaments Gieszen 1904. c. könyve 33. oldalán; a babyloniakét pedig Jensen: Kosmologie der Babylonier c. könyve 3. mellékletén, ahonnan átvette: Bertholet i. m. 42. lapjára.

²⁶⁶ A „Nergal és Ereskigal“-ról szóló mythos 1. rész. 4. sor. L. P. Jensen KB. VI. 1. 75. o.

²⁶⁷ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 1903. 29—30. o.

²⁶⁸ Dr. Varga Zs.: i. m. 82. o.

²⁶⁹ P. Jensen: i. m. KB. VI. 1. 81. o.

²⁷⁰ P. Jensen: KB. VI. 1. 80—81.

²⁷¹ P. Jensen: KB. VI. 1. 262—263.

Ezék 31, 16 szerint vizet, *májim*, isznak a *be'erec tahlit*-ban, a földalatti országban az Éden fái. Zs 18, 5-ben 2. Sám 22, 5-el²⁷² a *helele mavet* helyett *misberé mavet* olvasandó, tehát itt is a halál, a Seol hullámairól van szó, ez alvilági vizekről, amelyeken át a halott a Seolba megy. Zs 71, 20-ban is *lehómót háarec*-ről van szó, a földalatti nagy tengerről. Zs 32, 6 6c is erre gondol, amikor *šélef májim rabbim*ról „nagy vizek ömléséről“ beszél. Talán erre vonatkozik Zs 36, 7 *lehóm rabbá-ja* is. Alvilági folyamokról van szó Zs 18, 5-ben a *nahale be'ijjaal* kifejezésben és Zs. 42, 8-ban, amikor a zsoltáríró azt mondja *lehóm el-lehóm qóre'* = hullám hullámhoz kiált, továbbá ezt fejezi ki ugyanebben a versben a *mišbar* = megtörő hullám és a *gallim* = hullám szavak Zs 69, 3b és 16-ban folyam : *šibólet* ragadja el a zsoltáríró. Ugyancsak a folyamra céloz Jónás 2, 4-ben a *nahár* folyó szó, amely körülvette „Jónást“. A Jóbot elborító *šife'at májim* (22, 11) és a vizek (*jámin*), amelyek a gonoszt utólérik, szintén erre a Seolbeli folyóra értendők. Zs 69, 3 *imeké májim* és Pb 8, 28 *énot lehóm-ja* szintén az alvilági vizekre vonatkoznak.

A babyloniaiak is ismerik nemcsak a földalatti vizek fogalmát,²⁷³ hanem a „halál vizeit“ is. A Gilgames eposz X. táblája II. oszlopának 25. sorában ezt olvassuk : „bira mi muti“ = mélyek a halál vizei“ .²⁷⁴ Ez a kifejezés még többször ismétlődik pl. 27. sor ; III. oszlop 50. sor stb.²⁷⁵ Az összefüggésből kitűnik, hogy az értelme ugyanaz, mint az Ó. T.-ban, mert ezen a vizen kell előbb Gilgamesnek keresztül hatolnia, Urnimin révész segítségével, hogy halhatatlanná lett ősehez, Utnapistimhez eljuthasson. Egy varázsszövegben is van szó a „halál vizeiről“, amelyeket a varázslónak le kell győznie. Hogy a babyloni alvilág fogalomhoz is hozzátartozott a folyó, vagy folyam fogalma, bizonyítja az is, hogy az ásatások alkalmával talált két ú. n. Hadesreliefen az alvilág királynője úgy van ábrázolva, amint egy csolnakban térdelve utazik az alvilág *folyóján*.²⁷⁶

A Seol Én. én. 8, 6 szerint *qošeh* = szilárd, hajlíthatatlan, olyan, akire hatni nem lehet, vagy ahogy ezt másképp kifejezhetnők : ridegen betartja országa szabályait, törvényeit. Egyike ezeknek az, hogy onnan „nincs visszatérés“ *ló' ášúb* mondja Jób 10, 21-ben. A másik törvénye ennek az országnak, hogy aki oda belép, az oda mindenétől megfosztva mehet csak be, vagy ahogy ugyancsak Jób mondja *aróm* = mezítelenül (1, 21).

Ugyanezt olvassuk a babyloni alvilágról is. Még Istarnak is, aki pedig istennő, alá kell magát vetnie az alvilág „*parsi labiruti*“-jának, örök törvényének²⁷⁷ s az alvilág hét kapujánál egyenként le kell raknia minden ruhadarabját, az utolsó kapunál még a legutolsót is kénytelen a halottakéval egyenlő sorban osztani.²⁷⁸

A parsismus is ismer „ősi törvényeket“, amelyek szerint a halottak lelkeivel az alvilágban bánnak. (Yast 33, 1.)²⁷⁹

Itt említjük meg, hogy ritkábban találkozunk az Ó. T.-ban olyan felfogással is, amely mintha a Seolt nem országnak, hanem valamilyen személynek képzelné el. Így Hózséás 13, 14 ; Zs 49, 16; 89, 49 és többször azt olvassuk, hogy a Seolnak keze (*jád*) van. Ez kétségkívül metaphora, amely a Seol hatalmát akarja jelképezni. Vannak ehhez hasonló metaphorák az Ó. T.-ban többször és más dolgok-

²⁷² 2. Sám. 1—51. eltérésektől eltekintve azonos Zs. 18-al. Általános vélemény az, hogy Sámuel könyvének ez a része nem eredeti és a késői, sőt legkésőbbi időkből való, amikor irodalmi szokássá lett, ilyen énekeket az Ó. T. egyes embereinek az ajkára adni. L. Dr. W. Stärk i. m. 2. és 106. o. ; továbbá Gunkel : Psalmen, 1925. 67. o.

²⁷³ Zimmer : KAT.³ II. 350, 651. o.

²⁷⁴ P. Jensen : KB. VI. 1. 216—217. o.

²⁷⁵ P. Jensen : KB. VI. 220—221. o.

²⁷⁶ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 19. o.

²⁷⁷ „Istar alászállása az alvilágba“ előlő rész 38. sor. L. P. Jensen : KB. VI. 1. 82—

83. sor.

²⁷⁸ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 80. o.

²⁷⁹ E. Böcklen : i. m. 26. o.

ról is, így pl. Ézs 47, 14-ben a lángnak, Pb. 18, 21-ben a nyelvnek tulajdonítanak kezet, ill. hatalmat.

Ézs 5, 14; Zs 141, 7; Pb 8, 3 szerint szája (peh) van a Seolnak, amelyet mérhetetlenül (*bēli hōq*) kitarhat. Ugyanezzel a képpel találkozunk Hab 2, 5b; Pb 27, 20: 30, 16-ban. Idetartoznak azok ó. t.-i helyek, amelyek a halált ill. a Seolt olyannak mondják, mint amely *lō' jšba* = telhetetlen (Hab. 2, 5; Pb 27, 20), amely „egészen (*támám*), vagy élve (*hajjim*) nyeli el az embereket, amely egyike ama négy dolognak, amely sohasem mondja: *hōn* = elég“ (Pb 30, 15.). A Seolnak, mint valami személynek az elképzelésére enged következtetni: az, hogy Zs 18, 6a a *hebelé se'ól*-ról beszél. Jón 2, 3 a *beten še'ól*-ról, a Seol méhéről tesz említést.

5. Milyen az élet az ó-testamentomi Seolban?

A *jōšebé hedel* = a halál birodalmának lakói között nem lehet „embert“ megpillantani (Ézs 38, 11), mert a sírban elnémul az élet (Jer Sir 3, 53). Akik a Seolban laknak, azoknak neve *jōšedé bór* sírbuszállók, vagy 'am 'ólám nép, amely régen volt. (Ez. 26, 20; 31, 14, 16; 32, 18, 24, 25, 30.) A későbbi idők új szót használnak a fogalom kifejezésére és ez a: **רְפָאִים** (Ézs 14, 9; 26, 14, 19; Zs. 88, 11; Jób 26, 5; Pb 2, 18; 9, 18; 21, 16.). A *refáim* nem egyebek, mint az árnyéklelkek, a Schemen, a Schattenseele.²⁸⁰ A *refáim* gyöke a *ráfe* = gyengének, erőtlennek lenni s így a *refáim* azt jelenti: a gyengék, az erőtlenek. Duhm azt állítja, hogy a *refáim*-nak nincsen köze a *ráfe*-hez és nem árnyakat jelent, hanem a Jahve által legyőzött óriásokat, akik első lakói lettek az alvilágnak. Tőlük kapták volna állítólag a nevüket annak többi és későbbi lakó is.²⁸¹ Schwally is összeköttetést lát a kettő között.²⁸² König²⁸³ azonban *ráfá'* = *ráfáh* gyökből való származáshoz ragaszkodik. Mi is azt hisszük, hogy a *refáim* árnyakat jelent és nincs köze a mondavilág óriásaihoz. Megerősít bennünket ebben a felfogásunkban az a tény, hogy valahányszor ezzel a szóval találkozunk: annyira hangsúlyozva van mindig az árnyszerűség, az erőtlenség, hogy nem hisszük azt, hogy a *refáim* gigászokat jelentene. Hiszen, amikor Duhm Ézs 14, 9-el kapcsolatban azt állítja, hogy a *refáim* = óriások, a rákövetkező versben már azt olvassuk, hogy a Seolban levő árnyak azzal fogadják a bábeli királynak közéjük leérkező árnyát: *gam 'attá hullétá* = te is gyengévé lettél. A *hullétá* pu. pf. a *háláh*-ból s mint ilyen *šp.* *לער.* az Ó. T.-ban.

Néha, kül. az Ó. T.-nak a seolbeli életre vonatkozó régibb eredetű helyein az látszik, mintha az alvilági életet úgy képzelnék, hogy mindenki abban az állapotban marad az alvilágban, ahogyan meghalt. Gen. 37, 35b (E.) szerint Jákób 'abél, vagyis gyászolva akar lemenni a Seolba, vagyis a héber gyász jellegzetes jeleivel magán, pl. a *šak*-kal a derekán és hamuval a fején. Sámuel is úgy van feltüntetve, hogy a földből olyan *me'il*-ben, főpapi köntösben jelenik meg az endori halott-idézésen (1 Sám 28, 14), mint amelyet életében is hordott (1. Sám. 15, 27) s amelyben bizonyára eltemették. — Ezékiel (32, 27) is úgy képzeli el, hogy a hősök, *gibbórim*, úgy szálltak sírba, hogy magukkal vitték harci eszközeiket, fejük alá kard van téve és csontjaik fölé paizs. Egyptom minden pompájával és „zsibongásával“ száll sírba (Ezék 32, 20). — Ézs. 14, 9 szerint a királyok ott is trónjaikon ülnek. — Néha pedig mintha a régi, a teljes megsemmisülésre vonatkozó felfogás törne még útát magának, amely még ennyi életéről sem tud, hanem azt mondja, hogy aki a Seolban van, az alatt az enyészet, a rothadás (*rimmá*), fölötte pedig mint takaró (*mikse*) a férgek vannak (Ézs 14, 11).

Későbbi időkben a halottak lelkeinek a Seolbeli élete még annyi szint sem mutat, mint az imént idézett ó. t.-i helyeken láttuk. *šákab*, *šáqat* és *jásan* = feküdni,

²⁸⁰ Dr. Varga Zs.: i. m. 21. o.

²⁸¹ D. B. Duhm: i. m. 91. o.

²⁸² Schwally: i. m. 64—65. o.

²⁸³ König: i. m. 91. o.

pihenni és aludni (Jób 3, 13–16-ból) ebben benne foglaltatik mindaz, ahogy Jób költőjének a kora a *refáim* életét elképzeli. Az élet, ami ott folyik, a vég-sőkre leredukált élet. Az árnyékleleknek ott nincs tudomása arról, hogy fiait odafent tisztesség éri-e, vagy szegyen? Csak legfeljebb önmagáért kesereg még és fáj árnyszerű teste és lelke (Jób 14, 21–22). Csak önmaga számára létezik még benne az öntudatnak valamelyes szikrácskája, de háza népének sorsa már nem érdekli (Jób 21, 21). A Predikátor is ezt mondja (9, 5), hogy: *hammélím 'énám jódéim* = a halottak nem tudnak semmit. A Seolbeli élet alacsony színvonalát akarják megjelölni Jóbnak és a Predikátornak azok a kifejezései, hogy a halál és az *'abaddon* csak hallomásból ismerik a bölcseséget (Jób 28, 22) és hogy: *'én ma'asé v'hišbón v'dá'at v'ħokma biš'ól* = nincs cselekedet (élet), sem értelem, sem ismeret (tudás), sem bölcsesség a Seolban (Pred. 9, 10).

Csak egy helyen olvassuk az Ó. T.-ban azt, hogy a halotti árnyak birodalmában élénkebb élet uralkodik, t. i. Ézs. 14, 4b–21-ben, amely Babel királyának az alvilágba szállására mondott gúnydal néven ismeretes. Ezen a bibliai helyen, amely kb. Deuterocézsiás korában keletkezett,²⁸⁴ az alvilág úgy van leírva, mint amilyen egy régi keleti falu, vagy város, amikor valami rendkívüli dolog történik benne. Felzudul (9. v.) az egész Seol, mert most érkezik közéjük Babel királyának az árnya. A nyugvó árnyakat felhajtja ez a hír, összeesődülnek, sőt még beszélnek is és kárörvendőnek állapítják meg, hogy a hatalmas királyt, aki az ő romlásuknak is oka volt, végül minden nagyravágyása dacára, sőt éppen az utóbbi miatt, ugyanaz a sors érte, sőt még rosszabb, mint az az övék. Ebben a dalban tehát nemcsak nagyobb élelmegnyí vánulások, mozgás, stb., hanem értelem és érzelmek is tulajdoníthatnak a halottak lelkeinek. Ilyen hellyel azonban, amely ilyen színes és mozgalmas képét adná a Seolnak, nem találkozunk az Ó. T.-ban. Itt résztvesznek a halottak szellemei az alvilágban: a felvilág eseményeiben, látják Babel bukását, de ez kivételes eset az Ó. T.-ban. Az alaphang számukra csak az marad, amit a Predikátor így fejez ki: nem lesz részük (*ħelek*), örökségük (t. i. a holtaknak) soha semmiben, ami a nap alatt történik (Pred. 9, 6).

A Seolban — amint azt Ezékielnél látjuk — bizonyos rend uralkodik a nyugvóhelyek tekintetében. Ezékiel csupa sírból állónak látja az alvilágot, amelyben: *betók t'né-'ádám* = az emberek fiainak közepette ott van a büszke libáni cédrus, a fáraó, is (31, 14, 18). A Seol közepén: *tók š'e'ól*, a díszhelyen mintegy, vannak az erős hősök. Még csak egy helyet jelöl meg Ezékiel a Seol közepén kívül pontosan, mint ahová szintén egy bizonyos embercsoport jut csak és ez a: *jarketé bór*, a Seol legszélén levő sírok, ahová a kard által megölöttek, *ħal'elē ħereb* és a körülmetéletlenek (*'arélím*) jutnak. Nyilván ezek a legutolsó helyek a Seolban következettve a névből is, *jarketé bór*. Megerősíti ezt az is, hogy ide a *ħal'álím* kerülnek, vagyis amint a III. fejezetben láttuk, a csatatéren eltemetés nélkül maradt gondozatlan holttestek árnyéklelkei és az *'arélím*, a körülmetéletlenek, akik szintén mindig a legmegvetettebbek közé tartoztak Izrael szemében. Ezek körül vannak Assúrnak és seregeinek sírjai, akik szintén a kard által estek el és itt a helye El'ának is, mert, aki rémületet terjesztett az élők földén, az nem kerülhet a hősök mellé a Seol közepére, hanem oda jut a szélére, a kard által legyilkoltak közé.

Zs 88, 7 is tud: *bór taħtíjjól*-ról, legalsó gödörről, mely tehát a rendes helynél még mélyebben fekszik. Talán ugyanezt a fogalmat akarja kifejezni Jer Sír 3, 6 és Zs 143, 3 más szavakkal, amikor a: *maħšakkím m'elē 'ólám*-ról, a rég megholtak sötétségéről beszélnek. Talán ezek, szerinük, még nagyobb sötétségben vannak, mint azok, akik csak nemrég léptek be a *š'e'arē š'e'ól*-on. Ugyanezt a fogalmat, ami a: *jarketé bór*, vagy a *bór taħtíjjól*, a Ph'irója: *ħa'arē-mávet*-nek, a halál belső szobáinak nevezi (Ph 7, 27b). Látjuk tehát, hogy a Seolnak, mint eredeti közös nagy helynek a fogalma bővíül, úgy hogy bizonyos tekintetben a Seol részeiről beszélhetünk.

²⁸⁴ B. Duhm: Jesaja, 1902. XVIII.

A halotti lelkek sumir neve „*udug*“, asszír-babyloni : „*utukku*“ és „*gidim*“, asszír-babyloni : „*etimnu*“. Életük az alvilágban ugyanazon keretek közt folyik le, mint ahogy azt az Ó. T.-ban olvastuk. „A halotti lelkek halál utáni élete nagyon szomorú. Lassú vegetálás, csöndes sorvadás, öröm és gyönyörűség nélküli, kietlen, árnyékszerű élet ez.“²⁸⁵

A babyloni alvilágban : „*ili dalti u sikkuri sapûh ipru*“=az ajtón és záracon por van, sőt a benne lakozóknak : „*asar ipru bubussunu akaşunu tiţtu*“=por az edelölök és agyag az ételölök. („Istar alászállása, előrészt 11. és 8. sor.)²⁸⁶ Ugyanezekkel a szavakkal olvassuk ezt a Gilgames eposz VII. tábla IV. oszlop 33. sor.²⁸⁷ Az Ó. T.-ban erre nézve ugyan nem találunk közvetlen adatokat, de ott is van szó *‘áfár mávet*-ről, amelyben az ember fekszik, Zs 22, 16 ; Zs 40, 3 a *tiţ jávén*-ről agyagos sárról, 69, 3 pedig a *javén mecúlá*-ról a mélység saráról beszél. Láttuk az előző pontban *f)* alatt, hogy a Seolt Zs 88, 7 : *mecólá*-nak mondja, ami ugyanaz, mint itt a *mecúlá*. Kétségteljesen tehát az Ó. T. is úgy képzei, hogy a Seolban *‘áfár* és *javén* vannak. — A syr képzetek szerint is por van a Seol küszöbén (al escuffteh)²⁸⁸ Jób Seol fogalmához, aki az alvilágot úgy fogja fel, hogy az nyugalom és a pihenés helye (3, 13—16), szintén találunk parallelt az asszír irodalmi emlékek közt. „Egy asszír levélben panaszkodik egy ember, hogy a király kegyét elvesztette és most nyomorúságban szenved és ezt mondja : Lehajtom fejemet a halottakhoz. Azok, akik meghaltak : nyugosznak.“²⁸⁹ Ezékiel 32, 17—32 és Ézs 14, 4b—21, de Jób 3, 14—15 szerint is a királyok is az alvilágban vannak. Ugyanezt olvassuk a Gilgames eposz II. tábla IIIb oszlop 38. sorában, továbbá IVa oszlop 2. sorában és a VII. tábla IV. oszlopának 37. és 38. sorában.²⁹⁰ Amint Ezékiel 32, 21-ben célzás történik arra, hogy a hősök megkülönböztetett elbánásban részesülnek a Seolban, úgy hasonló felfogást olvashatunk a csatában elesettekről a Gilgames eposz befejező sorában. (XII. tábla VI. oszlop 1—12. sor.)²⁹¹

6. A régi felfogás nem tesz különbséget a jók és rosszak halál utáni tartózkodási helyére nézve. Világosan látszik ez pl. a Jahvistánál, ahol Jákóbra épp úgy, mint a Mózes, ill. Jahve ellen lázadó Kóráh és társaira, tehát istenfélőre és gonoszra *egyformán* a Seol van megjelölve, ahová jutni fognak, ill. tényleg jutottak. (Gen 37, 34 és Num 16, 33.) Még Sámuel is azt mondja Saulnak, amikor árnyát Endorban a halottidéző nő megidézi, hogy : „*máhár ‘attá úbánejká ‘immi*²⁹² holnap te és fiaid velem lesznek“. (1 Sám 28, 19) Tehát az a Saul, akit Jahve gonoszsága miatt megvet, *egy helyen* lesz Sámuellel, az Isten emberével. Jób is úgy tudja, hogy a sírban, beleértve a Seolt is, együtt pihennek az e földön másokat nyugtalanítókat a nyugtalanítottakkal. Ott lesznek, akik bilincseket hordtak ez életben, ott a királyok, a fejedelmek : *qátón vegádól şám hú’*=kicsiny és nagy egyaránt ott lesz (3, 14—19). Pr 6, 6 szerint is *haló ‘el-máqóm, ‘ehád hakkól hólék*=nemde minden egy helyre jut ?“ és talán idevonható az a hely is, ahol ezt mondja : „Egy sorsa van az istenfélőnek és az istentelennek, a jónak és tisztának, mint a tisztátalannak, annak, aki áldozik, annak, aki nem áldozik : ahogy a jónak lesz a sorsa, olyan lesz a bűnösé, azé, aki esküszik olyan, mint, aki nem esküszik“. (9, 2). „Minden egy helyre megy : *kól hólék ‘el-máqóm ‘ehád*, mondja 9, 20-ban és ideértve a 19. v. szerint még az állatokot is. Ezt azzal okolja meg, hogy „visszatér a porhoz minden, amely a porból

²⁸⁵ Dr. Varga Zs. : i. m. 23—24. o.

²⁸⁶ P. Jensen : KB. VI. 1. 80—81. o.

²⁸⁷ P. Jensen : KB. VI. 1. 188—189. o.

²⁸⁸ Frz. Delitzsch : Das Buch Hiob i. m. 755. o.

²⁸⁹ Dr. A. Jeremias : ATAO. 1916. 566. o.

²⁹⁰ P. Jensen : KB. VI. 1. 138., 141. és 188. o.

²⁹¹ P. Jensen : KB. VI. 1. 264—265. és dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 26. o.

²⁹² A Codex Vaticanus és Alexandrius ezen a helyen ugyan *‘immi* a *‘nófeim*-et olvasnak, ami lényegesen más értelmet ad (holnap te és fiaid veled együtt elesnek). Azonban nincs okunk arra, hogy az eredeti szöveget megváltoztassuk. *Kittel* : Bibl. Hebr. is megjelöli az *‘immi*-t.

vétetett". Tehát ezeken a helyeken semmi nyoma annak, hogy a Seolban valami ethikai értelemben és érdem szerint való differenciálás lenne.

Érdekes, hogy Ezékiel és utána Ézs 14, 4b—21 írója is már valami erkölcsi érték szerint való osztályozásfélét visz bele a seolfogalomba, amely abban — amint láttuk — eredetileg nincs benne. Ennek az oka az, hogy abban az időben, amikor Ezékiel élt s amikor a zsidóság az exiliumban sanyalódott, a lelkek elégtételt kerestek saját mártirjaiknak, másrészt azt keresték, hogy milyen módon alázhatnák meg azokat, akik őket elnyomják s legjobbjáiknak vesztét okozzák. A fegyver hosszú időkre ki volt csavarva a kezükből, tehát más eszközre gondoltak. Ekkor születtek meg Ezékiel (32, 16—32-ről van szó) és a valamivel később élt Ézs 14, 4b—21 ismeretlen költőjének lelkében azok a gondolatok, amelyekben ellenségeiknek azt a sorsot juttatták, amelyet nekik valóságban juttatni nem tudtak és adnak az eredeti seolfogalomnak olyan színezetet, amellyel az eredetileg nem bírt, i. i. a büntetés, a bűnhődés helyévé teszik meg. Ők is érzik azonban a gondolat merészségét s mivel az ő hőseik is ott pihennek : ezeket vagy úgy, mint Ezékiel, a Seol közepére helyezik, a többi pedig a *jarketé bór*-ba jut ; vagy, amint Ézs 14, 4b—21 költője mondja : az áldozatok tisztességben vannak a Seolban is, a királyok pl. trónjaikon és tisztességben pihennek (Ézs 14, 9 18), az pedig, aki romlásukat okozta, még a sírjából is kivettetik s a sorsa a szó legszorosabb értelmében vett enyészet. (Ézs 14, 11b). — A *jarketé bór*-t Schiaparelli említett könyve a Seol alatt elterülőnek, annál még mélyebben fekvőnek tünteti fel.²⁹³

Ezékiel 32, 16—32 és Ézs 14, 4b—21-en kívül még több helyen találunk az Ó. T.-ban hasonló felfogást, amelyek létrejöttének minden valószínűség szerint ugyanaz az oka lehetett, ami volt a fenti két bibliai helynek : azt az igazságtalanságot, amelyet e földön láttak és talán elszenvadni kénytelenek voltak, a halál utáni életben fizettetik képzeletükben már előre vissza elnyomóiknak. Így olvasuk Zs 9, 18-ban, hogy a gonoszok és pogányok *góim*, mind a Seolba kerülnek. Az utóbbi megjegyzés már bizonyítja, hogy nem járunk rossz nyomon fenti feltevésünkkel. A gonoszok a Seolba „némulnak“ *jiddemú* (Zs 31, 18), vagy *betahtijjól háárec* a föld mélységeibe mennek. (Zs 63, 10). Jób szerint a bűnösöket a Seol úgy elragadja, mint a forróság a hóvizet (24, 19). A paráznság olyan bűn, amely *'ad 'abaddon tó'kél*, az Abaddonig eszi, emészti, vagyis végre odajuttatja az embert. (Jób 31, 12a).

A seolfogalomnak ez az oldala az Ó. T. utáni időkben még tovább fejlődik és kialakul a pokol fogalma. A Biblia utáni zsidóság már teljesen összekeveri ezt a két eredetileg egymással semmi összeköttetésben nem lévő dolgot, t. i. a Seolt és a poklot és ők már hét, sőt több poklóról is beszélnek.²⁹⁴ Ezeknek azonban az Ó. T.-ban semmi nyomuk nincs.

Hogy Babyloniában voltak-e hasonló képzetek, azt a rendelkezésünkre álló anyag csekély voltára való tekintettel sem A. Jeremias,²⁹⁵ sem Zimmern²⁹⁶ nem merik állítani. Friedrich Delitzsch hajlandó elfogadni azt, hogy a babyloniaknak voltak olyan fogalmaik, amelyek a halottak különböző sorsára vonatkoztak és különösen a Gilgames-eposz záró sorai alapján messzemenő következtetéseket von le, amelyek oda concludálnak, hogy már a babyloniak is ismertek egy forró poklot egyrészt, másrészt egy vízben dús kertet (*παράδεισος*), de fenti két tudós rámutat arra, hogy ez a kérdés még nem érett meg a tárgyalásra.²⁹⁷ Így tehát az ezen a ponton való összehasonlításoktól tartózkodnunk kell. Csak annyit mondhatunk el a Gilgames-eposz XII. táblája VI. oszlop 1—12. sora alapján,²⁹⁸ hogy a csatában elesetteknek a sorsát aránylag a legjobbnak képzelték el, mert ezek jó helyen

²⁹³ G. Schiaparelli : Die Astronomie des AT. Giessen, 1904. 33. o.

²⁹⁴ Beer : i. m. 5. o.

²⁹⁵ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 1903 24—27. o.

²⁹⁶ Zimmern : KAT.³ II. 638.

²⁹⁷ Ugyanazokon a helyeken, amelyek a 295., ill. 296. jegyzetben vannak idézve.

²⁹⁸ P. Jensen : KB. VI. 1. 264—265.

pihennek, tiszta vizet isznak, fejüket atyjuk és anyjuk tartják, míg a temetetlenül maradtak lelke nyugtot nem talál, bolyongania kell és az utcára dobott hulladékokból táplálkozik.²⁹⁹

A parsismus tanítása ezzel a ponttal kapcsolatban egészen világosan különbséget tesz a jók és gonoszok halál utáni sorsát illetőleg. A későbbi Avesta helyek részletesen beszélnek a lélek halál utáni útjáról, a pokol hídjáról, amelyen minden léleknek át kell haladnia, ennek az útnak a veszedelmeiről, a lélek kísérőiről ezen a veszedelmes úton, a lélek birtokáért folytatott küzdelemről, a halott lelkének az ítéletre való megméréteséről, a lélek végső állomásairól, a mennyei ruhákról, illatokról, ételekről stb.³⁰⁰

Ezekkel azonban mi nem foglalkozhatunk, azért, mert az Ó. T.-ban ezekre vonatkozólag nincsenek paralelek. Legfeljebb arra utalhatunk, hogy valamint Yast 33, 1 és Minokh 2, 119, 21 beszélnek a lélek halál utáni megméréteséről, úgy Zs 62, 10; Jób 31, 6; Pb 16, 2; 21, 2 és Dán 5, 25–27-ben is találunk erre vonatkozó célzásokat, amelyek azonban korántsem oly kimerítőek, mint az Avesta fent idézett helyei.³⁰¹ A jó lelkek jutalma a parsismus tanítása szerint: egyesülés a personifikált erényekkel, tehát elsősorban lelki élvezet, de vannak materialis jutalmak is a jó ember lelke számára.³⁰² A gonosz lélek sorsa az, hogy ép az ellenkezőjén megy keresztül a halála után annak, mint ami a jó embert éri, kínokat szenved, amelyek végre is teljes megsemmisülését okozzák.³⁰³ Érdekes, hogy az Avestában olyan fogalmak is találhatóak, amelyekből az következik, hogy a parsismus nemcsak a jók és a gonoszok helyét ismerte, hanem ismer egy ú. n. középső helyet is, amelyre olyanok jutnak, akik sem nem határozottan jók, sem nem határozottan rosszak.³⁰⁴

7. Némely ótestamentomi helyből azt látjuk, hogy a Seol fogalmával kapcsolatban bizonyos personifikációk vannak. Így pl. már Ézsaiás valamilyen személynek képzei a halált és a Seolt, akivel szövetséget lehet kötni, mint az emberek szoktak egymás között. (Ézs 28, 15). Zs. 49, 15-ben azt olvassuk, hogy a Seolba került lelkeket a halál legelteti *mávet jü'e'm*, úgy, mint a jnhokat szokta legeltetni a pásztor. Jób 3, 5-ben a *célmávet* a halál árnyéka, tehát valami, ami a Seolhoz tartozik van personifikálva, mert *g'eullá*-t gyakorolhat Jóbra nézve. — 33, 22 a *m'emitim* ről beszél, vagyis a „megfojtókról“, a „halál angyalairól“.³⁰⁵ Jób 18, 13-ban a: *b'ekór mávet*-ről, a „halál első szülöttjéről“ beszél, aki az összefüggés szerint nem lehet más, mint a halál betegsége, amely miután meggyötörte az embert, kiszolgáltatja a: *melek balahót*-nak, a „borzalmak királyának“, a Halálnak.³⁰⁶ Némelybibliafordítások, így pl. a Károli is, úgy fordítják Pb 5, 9b *'akzári*-ját, hogy abból a personifikált Halál egy új neve, a „Kegyetlen“ látszik kicsendülni. A szöveg tanulmányozása után azonban kitűnik, hogy nem a halálra vonatkozik ez a szó, hanem a felesége megrontásáért bosszút lihegő férjre. Kittel (Bibl. Hebr.) *nókrím*-et olvas, ami az értelemnek szintén jól megfelel.

Ha nem is personifikáció formájában, de az alvilágban levő betegségekre céloz Hózs 13, 14b, ahol Jahve a *d'ebaré mávet*-et és a *qó'ebé s'e'ól*-t, halál pestiseit és a Seol járványait hívja a gonoszok elpusztítására. Ezeket érti Zs 91, 6 is, amikor a: *deber ba'ófel jahálók*-ról, a sötétségben vándorló pestisről és a *qeteb*-ről, ragályról beszél, amely világos nappal elpusztít s amelyetől csak Jahve szabadíthat meg

²⁹⁹ V. ö. Zimmern KAT.³ 637—638. o.

³⁰⁰ E. Böklen: i. m. 32—68. o.

³⁰¹ Böklen: i. m. 54. o.

³⁰² U. o. 24. o.

³⁰³ U. o. 18., 20., 21., 25. és 80. o.

³⁰⁴ U. o. 26. és 56. o.

³⁰⁵ L. Sass Béla: i. m. e helyhez.

³⁰⁶ L. Sass Béla: i. m. e helyhez.

(91, 3). Pb 16, 14 a „halál követeitől“, *mal'aké mávet* beszél. Egészen bizonyos tehát, hogy ezeken a helyeken a Seol urai és parancsolóira vonatkozó fogalmak maradványaival van dolgunk.

Ezen a ponton nagyon gazdag paralelleket találunk éppen a babyloni alvilág fogalmak között, amelyekben sokkal több adat foglaltatik a Seol urairól és személyzetéről, mint a gyér ótestamentumi célzásokban.³⁰⁷

Az alvilág fejedelme a babyloniaknál nem a personifikált Halál, hanem külön uralkodónője van: Ereškigal. „Az ő férje Nergal—Irkalla, aki szintén alvilági isten. Az alvilág személyzetéhez tartoznak még Namtar, a fő kapuőr, kinek parancsnoksága alatt egy Nagab nevezetű személy áll.“ De egy Nedu nevű isten is szerepel a babyloni varázsszövegekben az alvilág kapusa gyanánt.³⁰⁸ Az alvilágnak van egy táblairója, jegyzője is és ez: Geštin-anna (asszír-bab. Belit-ceri). Ott tartózkodnak az Anunnaki nevű földi istenek, akik az élet vizét őrzik. Sumir (babyloni) felfogás az is, amelyet Hózeásnál és Jóbánál láttunk, hogy az alvilág úgy szerepel, mint a betegségek, a szenvedést okozó gonosz démonok tartózkodási helye, ahonnan garázdálkodó útjukra indulnak s az élők életfolytatását minden módon megkeseríteni igyekeznek“. Ezt bizonyítják az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 66 kk. sorai, ahol Ereškigal a következő utasítást adja Namtarnak: „Eredj Namtar és zárd be (Istart) palotámba! — Bocsáss el *hatvan betegséget*, hogy őt megkínózzák: szembetegséget szemeire kézbetegséget kezeire, lábbetegséget lábaira, belsőrészbetegséget belsőrészeire, fejbetegséget fejére, betegséget mindenütt, egész testére!“ — Az alvilágban tartózkodik a halotti lelkek két demonikus megszemélyesítője a „gidim“ és az „udug“ (asszír-bab. utukku). Az alvilág lakója Íšum is, „a felséges öldöklő“. — Jób könyvében szó van a *b'kór mávet*-ről, a *melek balahót*-nak, a borzalmak királyának, a Halál-nak elsőszülöttjéről. A babyloniaknál pedig Labartu, a lázbetegségek démona, de a többi gonosz démonok is úgy szerepelnek, mint An isten gyermekei. — Pb 16, 14 a „halál követeiről“ beszél: egy babyloni szöveg, az Utukku limnuti XVI. tábla 28. sora „Anu a király követeinek“ nevezi a gonosz hét demont. Más-kor meg Ereškigal—Namtar sarjadékának neveztetnek. A *deber* és *mēmītim* megszemélyesített főneveknek is vannak asszír paralleljei. A *deber*-nek talán az asszír *dilībiri* felel meg, a *mēmītim*-nek, amely *ἄπ. λεγ.* az Ó. T.-ban az asszír: *mušmūtūti* a megölők, amely a hét gonosz démon epitetonjai közé tartozik.³⁰⁹

Az Ó. T. nem tud ennyi és ilyen pontosan meghatározott személyről és részletesen körvonalazott funkcióikról a Seolban. De amennyi adattal találkozunk, azokra nézve, kimutathatók a babyloni paralellek. Valószínű, hogy éltek a babyloniakéhoz hasonló fogalmak Izráelben is, hiszen éppen az ilyen természetű nézetek nagyon gyorsan terjednek és szívósan tartják magukat, azonban a Jahvizmussal természetéből kifolyólag ellensége volt minden démon tiszteletnek s ezt a vonást átvette belőle az exilium utáni zsidóság is, úgyhogy az Ó. T. lapjain már alig van nyoma annak, hogy a démonoknak valami különös szepepe lett volna Izráelben. A nép lelkében azonban nagy helyet foglalhattak el. Mutatja ezt az is, hogy amikor azok az erőteljes hatások, amelyeket a régi Jahve vallás gyakorolt a zsidóságra, halványulni kezdenek, akkor a Biblia utáni zsidóság is benépesíti az alvilágot mindenféle angyallal. Szerintük a Seolban vannak s a halottak fölötti hatalmat gyakorolják Jeremiel, Raphael és Uriel (4. Esdr 4, 35 k; Enoch 20, 3, 22; 20, 2.).³¹⁰ Az Ereškigalnak megfelelő szerep Dumara, Arsielre, vagy Nagarsanelre van ruházva.³¹¹ Az Ó. T. erős monotheizmusa még nem engedte meg,

³⁰⁷ Bő adatokat találhatunk erre nézve: dr. Varga Zsigmond i. m. 81—83. oldalain. A köv. bekezdésben mi is erre támaszkodunk és onnan idézünk.

³⁰⁸ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 30. o.

³⁰⁹ L. Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 1910., a megfelelő címszók alatt.

³¹⁰ Beer: i. m. 4. o.

³¹¹ U. o. 5. o.

hogy Jahvén kívül más is legyen, aki bármilyen helyen és formában is, de ural-
kodjék. — A parsismus poklának is van fejedelme, neve : *Angra Mainyu*.³¹² —
A Kuranban a mohamedán pokol urának neve : *Malik*.³¹³

8. Ezen a fejezeten belül kell foglalkoznunk Jahvenak és a Seolnak egymás-
hoz való viszonyával. Azokon a helyeken, ahol az Ó. T.-ban erről szó van, a leg-
többször azt olvassuk, hogy Jahve nincs vonatkozásban a Seollal és hogy Jahve-
nak nincs hatalma a Seol fölött. Különösen a Zsoltárokból találjuk sokszor ezt
kifejezve.

Zs. 6, 6-ban pl. ez van mondva Jahveről : *'én bammávet zikreká biš'ól mi-
jóde-lák* „nincs a halálban emlékezés rólad és a Seolban ki tisztelhetne téged ?“
Hasonló módon fejezi ki magát Zs 30 írója is, amikor a 10. versben így kiál-
fel : „Mit használ neked (Jahvenak) az én vérem, ha én a gödörbe hanyatlom !“
hajódeká 'áfár hajaggíd 'amiltéká „Tisztelhet-e téged a por, hirdetheti-e vajjon a
te hűségedet ?“ Zs 115, 17 is azt mondja : *ló' hamméttm j'ehalellú-jáh v'eló kól-jórédé
dúmá* „Nem a halottak újjonganak Jahnak és nem azok, akik mind leszálltak
a csöndességbe (Seolba), hanem a 18. v. szerint *v'anahnú nebárék jáh*, de mi (t. i.
az élők) dicsérjük Jahot. — Zs 27, 4 is csak ebben az életben látja a lehetőségét
annak, hogy Jahvet dicsérhesse, mert ezt mondja : *'ahat ša'alti méet jahve 'ótáh
'abaqqš šibti bebét-jahve kól-jémé hajaj* „egyet kérek Jahvetől és egy után áhito-
zom, hogy lakhassam Jahve házában *életem* minden idejében“, mert az Isten
csak a halálig *'ad-mút* vezet (Zs 48, 15) és csak az „életben“ (*b'ehéj*) dicsérheti
őt az, akinek lelke halát érez iránta (Zs 63, 5 ; 104, 33 ; 146, 2). Zs 71 költője is
csak az „öregkorig“ tudja Jahve gondoskodását s arra kéri Istenét, aki ifjúságá-
tól fogva vele volt, hogy öregségéig s amíg ősz lesz majd a haja, se hagyja el
őt Jahve. Tovább, a halál után, ő sem látja Jahve gondoskodását és nem tud
ilyen gondviselésről (Zs 71, 9 és 18).

De hogyan is lehetne Jahve a gondviselője az embereknek a halál után,
hiszen Jahve nem emlékezik meg (*ló' zákár*) többé (*'ód*) a halottakról, hiszen :
„*hémma mijjádéká nigzáru* = azok el vannak vágva, el vannak szakítva a te
kezedtől !“, vagyis hatalmából ki vannak véve (Zs 88, 6). Ugyanebben a zsoltár-
ban egy csomó retorikus kérdés van feltéve Jahvenak a halállal kapcsolatban,
amelyekre a felelet mind az, hogy : nem.³¹⁴ „Teszeli-e csodát a holtakon ? fel-
állanak-e az árnyak, hogy dicsérjenek téged ? beszélik-e a sírban a te kegyel-
medet és a te hűségedet az Abaddonban ? csodáidat hirdeti-e a sötétség és igaz-
ságosságodat a feledés országa ?“³¹⁵ Csak : *b'érec hahajjim* lehet Jahve mene-
déke (*maše*) és öröksége, osztályrésze (*heleq*) az embereknek (Zs 142, 6). A föld
mélységei, *mehqeré 'árec*, ugyan Jahve kezében vannak (Zs 95, 4), de a Seolról,
vagy Abaddonról nem mondja ezt a zsoltáríró, a *mehqar* pedig sohasem jelent
mást, csak mélységet. Csak az életben lehet Jahvet segítségül hívni (Zs 116, 2)
s ahhoz, hogy az ember dicsérhesse az Istent : élnie kell (Zs 119, 175). — Még az
aránylag késői időkből származó Ezékiás-éneke (Ézs. 38, 9–20) szerzője is úgy
tudja, hogy Jah az élők országában látható csak (Ézs 38, 11), de a Seolban nem.
Szerinte sem dicséri sem a Seol, sem a halál Jahvét s a *jórédé bór* sem várják
Jahve hűségét, hanem : *haj haj hú' jódeká kámóni hajjóm*—aki él, aki él : az
dicsér téged, mint én ma (Ézs 38, 19). Mindezen helyekből világosan látszik,
hogy Jahve és az alvilág között semmiféle kapocs nincsen s aki a Seol lakója lett,
ott nem tisztelheti Jahvét.

Ezzel szemben találunk az Ó. T.-ban olyan adatokat is — bár nem ekkora
számban —, amelyek a Seolt úgy tüntetik fel, hogy az is Jahve hatalma és ural-

³¹² E. Böklen : i. m. 73. o.

³¹³ E. Beer : i. m. 5. o.

³¹⁴ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 383. o.

³¹⁵ Gunkel nyomán ; i. i. m. 381. o.

kodása alá tartozik. Abban igaza van Beernek,³¹⁶ hogy expressis verbis a Bibliában sehol sincs megírva, hogy a Seolt is Isten teremtette, de arra nézve már nem egy adatot találunk, hogy Jahve relációban van a Seollal. Ám 9, 2-ben ezt mondja a haragvó Jahve a próféta által a samáriaiaknak: *'im jah^eerú³¹⁷ bis^eól m^uššám jádi tiqqáhém* = ha ők (t. i. a Jahve haragja elől menekülő gonoszak) a Seolba törnek is keresztül magukat, onnan is visszahozná őket kezem! Hózeás szerint is hatalma van Jahvenak a Seol fölött. 13, 14-ben azt kérdezi Jahve mintegy önmagától: *mijjad^uš^eól 'efdém mimmávet 'eg'álém 'ehi d^ebárejka mávet 'ehi qótábeká š^eól* = „megszabadítsam-e őket a Seoltól, a haláltól megválttam-e őket? (t. i. a bűnös izraelitákat). Hol vannak járványaid, óh, Halál, hol vannak kínjaid, óh, Seol? Tehát Jahve nemhogy megmentené, hanem még rájuk küldi a Seol borzalmait a bűnösökre (v. ö. 14c vers!). Ezt azonban csak akkor teheti Jahve, ha ura azoknak is. — Ézsaiás egy sorsdöntő órában azt mondja a tétovázó Ahaznak Jahve nevében: *š^eal leká 'ót mé'im jahve 'elóhejká ha^emék š^eólá* = kérj magadnak jelet, Jahvetól a te Istenedtől a Seol mélységeiből (Ézs 7, 11). Tehát Jahve Ézsaiás szerint a Seol mélységei fölött is úr, mert onnan is küldhet jelet. — Num 16, 28–30 szerint Jahve az, aki a lázadó Korahot, Dátánt és Abiramot Mózes szavára a Seolba küldi. Tehát a Jahvista is — mert Num. 16, 28–30 tőle való — hatalmat tulajdonít Jahvenak a Seol fölött. — Deut. 32, 22 szerint így szól Jahve: „tűz lobban fel haragomban és lelángol: *'ad š^eól tahtít*. A deuteronomista szerint Jahve haragja a Seolig elér. — Jób szerint is ura Jahve az alvilágnak. 26, 5 szerint a *refá'im* megremegnek előtte és: *'aróm š^eól negdó v^eén kesút la'abaddon* = mezítelen előtte a Seol és nincs eltakarva előtte az Abaddon. Szerinte Jahve a Seolt felhasználhatja arra is, hogy az embert oda elrejtse, amíg „elmúlik“ haragja (14, 13). Jahve mindenhatóságáról is tud Jób és pedig a Seollal kapcsolatban. 12, 14-ben azt mondja, hogy amit az Isten leront, az nem épül fel, akire ő rázárja az ajtót, nem nyílik az fel, de a 22. vers szerint: „feltárja a sötétségből, ami mélyen el van rejtve és kihozza világosságra a halál árnyékát“. — A Pb írója szerint is: *š^eól v^e'abaddon neged jahve* = Seol és Abaddon Jahve előtt vannak (15, 11a).

Még világosabban és véleményünk szerint az Ó. T.-ban a legszebben fejezi ezt ki Zs 139. írója, amikor a 7–8 v.-ben így szól Jahvehoz: *'aná 'elék mérúheká v^e'aná mippanejká 'ebráh 'im 'essaq sámajim sám 'attá v^e'acci'á š^eól higgeká* = hová menjek a te lelked elől és orcád elől hová meneküljek? Ha az égre emelkedném, te ott is ott vagy, ha ágyamat a Seolba vetném, ott is jelen vagy! Még a hósek sem boríthatja el Jahve előtt az embert, mert Isten előtt az is világossággá válik (12 v.). Olyan megkapóan szép és tökéletes kifejezései ezek a szavak Isten mindenütt jelenvalóságának, amelyek egy Ámós, Ézsaiás, vagy Jeremiás tollára méltók. Tagadhatatlanul a profétizmus lelke szól belőlük és Ám 9, 2; Jer. 51, 53 valamint Abdiás 4-re emlékeztetnek. Egészen bizonyos, hogy ez a zoltár, amely a koronája az Ó. T.-ban a Jahve mindentudóságáról és mindenütt-jelenvalóságáról szóló felfogásnak, az erre vonatkozó vallásos gondolkodás legvégén, már szinte az Ú. T. magaslatain áll és jóval az exilium után keletkezett. Ezt Keszler is kénytelen elismerni,³¹⁸ aki pedig nem egykönnyen szokott exilium után izsoltárok elfogadásába belemenni. Ugyanezen a véleményen van Stárk is.³¹⁹ —

³¹⁶ Beer: i. m. 7. o. — Csak 4. Ezsdr. 4, 20-ban olvassuk azt, hogy Isten teremtette az ítéletre szolgáló helyeket, tehát nyilván a Seolt is. A középkori rabbik spekulációján alapszik az a tétel, hogy Jahve a teremtés 2. napján teremtette a Seolt. Ezt ők abból következtetik, hogy a 2. teremtésnap leírása után hiányzik Gen. 1, 6–8-ban ez a formula: *vajar^e 'elóhtim kí lób*.

³¹⁷ A *hátar* jelentése: magát keresztül törni pl. egy lyukon a falon keresztül. V. ö. Ez. 8, 8; 12, 5, 7, 12. Itt azt jelenti: magát keresztül dolgozni azon a nyíláson, amely a földről az alvilágba vezet. Marti Dodekapheton, 1904. 221. o.

³¹⁸ Lic. H. Keszler: i. m. 285. o.

³¹⁹ D. Dr. W. Stárk: i. m. 243. o.

Az Atharvaveda 4, 16 egy töredéke nagyon emlékeztet Zs 139, 1—2, 8—10 verseire, amelyből Brunnhofer azt következteti, hogy ez a zsoltár az Atharvaveda hatása alatt keletkezett. Dr. A. Jeremiás szerint ennek éppen az ellenkezője az igaz.³²⁰ Mi is ezt hisszük, mert e zsoltár gondolatai a Jahveról való prófétai elmélkedés folytatását és befejezését képezik és specifikusan ó-testamentomi jellegük van.

Hogyan magyarázható meg az az ellentétes felfogás, amellyel az egyes ó-testamentomi könyvekben, néha egy és ugyanazon iraton belül, Jahvénak és a Seolnak egymáshoz való viszonyára vonatkozólag találkozunk?

Láttuk azt nagyon sokszor ezen a fejezetben belül, hogy a seolfogalmak erős assyr-babyloni vonásokat mutatnak fel, úgy, hogy minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük, sőt biztosra vegyük azt, hogy a Seolra vonatkozó fogalmak nem autochton izraelita szellemi termékek, hanem kívülről és pedig relative késői időkben kerültek be a héber nép gondolatvilágába. Amikor mutatkozni kezdtek, a jahvevallás tartózkodóan viselkedik velük szemben, mert tudja, hogy eredetüket a pogányságból veszik és félti a jahvevallást az ezekkel a fogalmakkal természetesen járó halottidézésektől, varázslásoktól stb. Ezért hangsúlyozza annyi ótestamentomi hely, hogy Jahvenak és a Seolnak semmi köze sincs egymáshoz. Rendkívüli alkalmakkor azonban a színezés, az erős hatások kiváltása céljából a Jahve vallás hivatásos képviselői is belevonják gondolatvilágukba a Seolt, de azt Jahve szolgálatába állítják és úgy tüntetik fel, hogy még ezen, az égtől, Jahve lakóhelyétől oly távol eső helyen is hatalma van Jahvenak. Különösen megfigyelhető ez Ám 9, 2; Ézs 7, 10; Zs 139, 8-ban, ahol a Seol egyenesen az ég ellentéte gyanánt van beállítva. A régi prófétákat követik tekintetben a Deuteronomium és a Papi Codex írói is, akik a maguk sablonos kultuszreformjaiknak igyekeznek minél régebbi színezetet adni és szívesen veszik át a prófétáktól azt, ami a jahve-vallás, ill. a zsidóság céljait szolgálja. Így azután ők is, amennyiben nem egyenesen elutasító álláspontot foglalnak el mindazzal szemben, ami a halottakra és a halállal kapcsolatos szokásokra stb. vonatkozik (láttunk erre vonatkozó rendelkezéseket D-től és P. C.-től az előző fejezetben) azt, amit átvesznek a pogány eredetű fogalmakból, a dolog természeténél fogva a jahvizmus szolgálatába állítják. Így jönnek létre Num 16, 28—30 és Deut 32, 22. Láttuk a 6. pontban, hogy amikor Izraelnek nincs módja bosszújának másképp kifejezését adni, szintén a seolfogalom az, amelyeken keresztül szabad folyást enged indulatainak és úgy születnek meg Ezék 32, 16—32 és Ézs 14, 4—21 az exilium korában, vagy kevéssel utána. A fejlődés közben folyik tovább és Jóbon, a Példabeszédeken keresztül eljut oda, ahol Zs 139, 7—8 áll. Ez a zsoltár nem a Deuteronomium, hanem a prófétai tradíciók ápolásának és az Isten lényét kutató évszázados mély vallásos gondolkodásnak az eredménye. Ennek a fejlődésnek az egyes állomásait világosan meg lehet különböztetni az Ó. T.-ban. Ámós az, aki először mondja ki, hogy Jahve a Karmel tetején és a tenger fenekén egyaránt megtalálja a bűnöst (9, 3). Utána Hózeás formulázza meg azt a tételt, hogy Izrael nem rejtőzködhetik el Jahve elől (5, 3). Majd Jeremiás következik, aki szerint szintén nem lehet elrejtőzni Jahve elől (16, 17; 23, 24), mert ő betölti az eget és a földet (23, 24) és még Babyloniában is megtalálhatják őt az igazán keresők (29, 12). Deuteroézsaiás szerint is ő az Isten napkelettől napnyugatig (45, 6) Abdiás 14. szerint a csillagok közül is letaszítja Jahve a gögöst. Jób költője is azt vallja, hogy Isten mindenkinek a lépését jól látja és előle a gonosztevő nem rejtőzködhetik el a sötétségbe, de még a halál árnyékába sem (34, 21—22) Jahve szemei mindenkinek az útját látják és minden hely, a jó és a rossz, egyformán az ő szeme előtt vannak (Pb 5, 21; 15, 3).

Ennek a lelki fejlődésnek lassú, de annál erősebb hitet formáló útján jutott el Zs 139 írója Isten mindenüttjelenvalóságának a következményeképp oda, ahová a régi nagy próféták egyszerűen Isten fenségének a lelkükben élő fogalmából kifolyólag jutottak el, hogy t. i. Jahve a Seol ura is. A régi és eredeti seolfogalom

³²⁰ Dr. A. Jeremias : ATAO. 1916. 582—583. o.

erről még semmit sem tud. Látni fogjuk a köv. fejezetben, hogy a jahvizmus nem áll meg ezen a ponton, hogy t. i. egyszerűen acceptálja Jahve hatalmát a Seolon és ebbe azután belenyugodjék, hanem tovább megy a fejlődés útján, amíg azután a végén kikristályosodik a feltámadás gondolata.

V. A feltámadás gondolata az Ó-Testamentomban.

1. Dacára annak a behatározható körülménynek, hogy a régi izraeliták élénk összeköttetésben állottak kifejlődött túlvilági életre vonatkozó felfogással rendelkező népekkel, pl. az egyiptomiakkal, a lélek halál utáni életére, különösen pedig a feltámadásra vonatkozó gondolatokkal az Ó. T. régi eredetű, még az ősi időkből származó helyein nem találkoznak sehol. Ennek pl. nem az ótestamentumi iratok egy későbbi, esetleg ilyen irányú tendenciozus redakciója, hanem a héber néplélek sajátossága az oka, amely a realitásokra lévén beállítva, nem foglalkozik azokkal a dolgokkal, amelyek a szemmel nem láthatók és az irracionális világba tartoznak. Láttuk az előző fejezetben, hogy az alvilágra vonatkozó fogalmak is idegen hatás alatt fejlődtek ki Izraelben és a zsidóságban és e fejezeten belül látni fogjuk, hogy ugyanez elmondható a feltámadásra vonatkozó felfogás keletkezéséről és fejlődéséről is. Csakhogy ezek még később és lényegesen más behatások következtében jönnek létre, mint a kétségkívül Babyloniából importált seolfo-galom.

Az egész ótestamentumi irodalmon végig kísér bennünket az a gondolat, hogy a halál az ember természetéhez tartozik és végérvényesen véget vet az életnek, így tehát: *akár jutalmat, akár büntetést érdemel az ember, annak e földön, e földi életben kell megnyilvánulnia*, mert túlvilág számára nem létezik s így attól semmit sem várhat. Ennek az állításunknak a bizonyítására számos ó-testamentumi helyet nevezhetnénk meg, de itt csak a jellegzetesebb példákat soroljuk fel annak bizonyítására, hogy az izraelita vallásos gondolkozást mennyire jellemzi csak e földi élet szemelőtt tartása.

Kezdjük a Jahvistával. Abban az átokban, amelyet Jahve a parancsolatát megszegő emberre mond Gen 3, 19-ben, semmi olyan vonást nem fedezhetünk fel, amely a testi halálon kívül a lélekre vonatkozólag is mondana valamit: *be-zé'at 'appéjká t'ókal lehém 'ad sub'eka 'el-háadámá ki mimmenná luqqah'tá ki-'áfár 'attá vel-'áfár tásúb* = orcad veritékével egyél kenyeret, amíg visszatérsz a földbe, mert abból vétettél. Mert por vagy és porrá kell lenned". Nincsen ebben semmi olyan árnyalat, amely a lélek sorsáról mondana jót, vagy rosszat, holott már az akkori felfogás szerint is tudják, hogy az ember nemcsak testből, *básár*, hanem *nefés'*-ből is áll. Ennek a *nefés'*-nek a halál utáni sorsáról nem szól a Jahvista nyilván azért, mert az ő kora még nem foglalkozott ilyen problémákkal. — Ugyanezt a, tisztán csak a testet, a földi életet szemelőtt tartó vonást látjuk a többi átokban is, amelyeket a Jahvistánál olvashatunk. Gen 9, 25, amikor Nőé úgy átkozza meg fiát, Kámot, hogy *'ebed 'abádím* — szolgák szolgája legyen bátyjai házában, szintén ezt a felfogást tükrözi. — A parancsolatok áthágásával kapcsolatban a Jahvista csak a fizikai halált hangsúlyozza mindíg, a lélekről nincsen szó sehol: Gen 38, 7; Ex 19, 12; 34, 7. Sodoma büntetése annak tűzeső által való elpusztulása, Gen 19, 24. Testvérgyilkosságért Abimeleket halállal bünteti Jahve; Bir 1, 7. Hasonlóképp, amikor Jahve által mondott áldásokról és ígéretekéről olvasunk: ezek mindig csak a testet tartják szem előtt és földi javakat, sok utódot, gazdagságot stb. helyeznek kilátásba, de a lélek számára éppen semmi ígéretet nem foglalnak magukban. Pl. Gen 12, 3 — 7-ben, ahol az Úr ígérétei olvashatók Ábrahámhoz csak a földről, szaporodásról, birtokolásról, nagy névről van szó, ezeket helyezik kilátásba, de a lélek halál utáni sorsáról, vagy az élet halál utáni folytatásáról semmi szó sincs bennük. Ugyanez áll Gen 13, 14 kk-re. Azok az áldások, amelyeket Nőé mond fiaira, Sémre és Jáfetre, szintén csak a testi életben való boldogságra vonatkoznak. (Gen 9, 26 — 27) Ábrahám sem lát messzebb, mint a földi élet és ennek

javai, mert figyelemreméltó, hogy, amikor Jahve áldani akarja Ábrahámot, ez azt mondja neki: *'adónáj 'elóhi má-tittén li v'édnóki hólék 'ariri* = Uram, Istenem, mit adhatnál nekem, hiszen, én gyermektelenül járok. (Gen. 15, 2) Tehát Ábrahám, a ill. Jahvista, gondolatvilágában az van, hogy Jahve csak *olyat* adhat, aminek ő, mint gyermektelen, hasznát úgysem veheti sakkorminek az neki? Ismét csak a régi felfogás: Isten csak a test, a földi élet számára adhat valamit az embernek. Ugyanílyen szellemről tanúskodnak: Gen 28, 13 kk., ahol Jahvenak Jákób számára való ígéreteiről olvasunk és Ex 3, 16 k., ahol a Mózesnek, ill. Izrael népének tett általános ígéretekről van szó.

És ahogy ezekről a dolgokról a Jahvista gondolkozik, úgy gondolkozik a Elohista, a Deuteronomista, sőt még a Papi Codex írója is, etekintetben az őket elválasztó évszázadok nem hoztak változást a felfogásukba. Az idevonatkozó ó-testamentomi helyek a következők:

a) A törvények áthágásáért fizikai halál jár: Ex. 21, 12; 29, 19; 22, 20; 32, 27 (E.); Ex 28, 43; 30, 33, 38; 31, 14, 15; Lev 24, 14 k; Num 17, 13 (P. C.); Deut 4, 3; 13, 6; 17, 5, 12; 18, 20; 21, 21; 22, 13; 28, 26; 30, 18. — Idetartozik még Lev 20 (P. C.) is.

b) Tisztán a földi elem hangsúlyozása az áldásokban: Gen 17, 4—8; 17, 19—20 (P. C.); 22, 15; 27, 28—29; 46, 3 kk; 48, 14 kk; Ex 6, 2 (P. C.); 20, 12 (E); Lev 26, 3 kk. (P. C.) Az ú. n. ároni áldásban, amely szintén a P. C.-ből való, sem találjuk semmi nyomát a lélek megáldására vonatkozó intenciónak (Num 6, 23 kk.). Mózes nagy áldásában a 12 törzsre (Deut 33, 1 kk.) hasonlóképp nem. Ilyen helyek még Deut 7, 12 k; 11, 8 k; 28, 1 kk.; 26, 15 stb. — Ugyanez a szempont uralkodik akkor, amikor Jahve az özönviz után szövetséget köt Nóéval és fiaival. (Gen 9, 12, 15 P. C.)

c) Amikor Jahve Mózesnek ad personam ígér, az ígélet ezt tartalmazza: *'e'ese 'ót'ká 'lgój gádól* = nagy néppé teszek téged Ex 32, 10. (E.)

Érdekes megfigyelni azt is, hogy olyan alkalmakkor, amilyen pl. az álomfejtés, s amikor más népek mágusai és álomfejtői az álmoknak a legtranszcendentálisabb magyarázatokat szokták adni: az Ó. T.-ban ilyenkor is csak az álmok földi vonatkozású értelmezéseiről olvasunk. Így lát Józsefnek az atyja a fia álmaiban (Gen 37, 5 kk. E.) tisztán csak földi vonatkozásokat. Majd, amikor József maga lesz álomfejtővé (Gen 40, 8 kk. és 41, 16 kk. E.), akkor ő is csak ilyen földi vonatkozásokat lát fogolytársai és a Fáraó álmaiban, pedig 41, 38 szerint *rúah 'elóhim* volt benne.

De nemcsak a Pentateuchban, hanem a többi történeti könyvben is hasonló felfogással találkozunk, ami természetes is, hiszen a Pentateuch forrásait még ezekben is jórészt ki lehet mutatni. Így pl. megint csak a Jahvista tollából találunk egy tipikus jelenettel, amely arról győző meg bennünket, hogy a Jahvista kora nem hitt a feltámadásban. 2. Sámuel 12, 15 kk.-ben, amely hely a Jahvistától való,³²¹ azt olvassuk, hogy Dávid csak addig bőjtöl, amíg Bathsébatól született fia beteg. Amint hírül hozzák neki, hogy meghalt, nem sanyargatja magát többé és az ezen csodálkozó szolgáltnak meg is mondja, hogy: „Amíg a gyermek élt, addig bőjtöltem és gyászoltam, mert azt gondoltam, ki tudja, hátha megkönyörül Jahve és életben marad a gyermek. De most, hogy meghalt: mi értelme lenne annak, ha bőjtölnék? Vissza hozhatom-e még őt? *'ani hólék 'élajv v'ehu' ló'-jásuh 'éláj* = Én elmegyek hozzá, de ő nem tér vissza hozzám“ (2. Sámuel 12, 22—23). Vagyis a halállal mindennek vége van, nem tér vissza többé az, aki meghalt. Még egy tipikus helyet olvashatunk ugyancsak Dáviddal kapcsolatban, amelyről arra következtethetünk, hogy az a kor, amelyben írták nem bízott, vagy mondjuk így: nem tudott Istennek a halál utáni igazságszolgáltatásáról, hanem ezen a földön akar magának elégtételt szerezni. Dávid u. i. I. Kir 2, 6, 9-ben azt akarja, hogy ellensége, Zeruja ne „békességgel“, megöszülvén szálljon a Seolba.“

³²¹ Cornill: Einleitung stb. i. m. 114. o.

És meghagyja fiának, hogy ne hagyja büntetlenül.³²² Jahve áldásai, ígéretei és fenyegetései Salamonhoz csak olyan kvalitásúak, mint az imént említett és Ábrahámhoz, Izsákhöz, Jákóbbhoz, vagy Mózeshez intézettek voltak. I. Kir 9, 4 kk. olvasható ez, amely hely deuteronomisztikus parallel 3, 5—14-hez.³²³ Figyeljük meg Salamon templomszentelő imádságát 1 Kir 8, 15—53-ban. Nagyon szép imádság, amelyben Salamon kiterjeszkedik a nép életének minden lehető fordulatára. Leereszkedik a töredelmes bűnbocsánatkérés mélységeibe is, de más javakat, mint a bűnök bocsánatát a lélek számára nem kér és pl. örökéletéről nincs benne szó. Az ő számára is *kól-hajjámim 'ašer-hém hajjim*=mindama napokon, amíg élünk, vagyis csak ebben az életben létezik Jahve tisztelete: tovább nem, mert a halottnak és Jahvenak nincs közük egymáshoz. 1 Kir 8, 15—53 szintén tisztán deuteronomisztikus.³²⁴ — Amikor Jahve ad personam akar a dñi Salamonnak és rábizza, hogy mit kérjen, (1 Kir. 3, 5—14) akkor ez nem lelke örökéletét kéri, hanem bölcseséget. (9. v.) Bizonyosága ez annak, hogy a Deuteronomium kora, mert abból való az a hely,³²⁵ még nem ismerte ezt a fogalmat. De viszont Salamonnak ez a kérése már haladást mutat Ábrahámnak a Jahvistánál (Gen 15, 2) feltüntetett kérésével szemben, mert Salamon mégis bölcseséget kér, Ábrahám pedig utódot. — Hogy a történelmi könyveknél maradjunk, a bizonyosan fogság utáni időkből származó iratokban sem találunk olyan vonásokat, amelyek a lélek számára kérnének életet. Itt Nehémiás 13, 14, 22, 29, 31; Ezsdrás 9, 6 kk; 1. Krón 29, 9 kk.-re hivatkozunk. Dávid megelégszik azzal, hogy az Isten megígérte, hogy irgalmas lesz a fiához, hogy megépíti a templomot, hogy királyi székét megerősíti stb. *ma-jóšif 'ód dávid 'élejká*=Mit kérhetne még egyebet Dávid tőled, t. i. az Istentől (1 Krón 17, 18). Arra nem is gondol a Krónikák perzsa időkből élő írója, hogy Dávid a lelke számára is kérhetne valamit: az örökéletre pedig még kevésbé.

Még a prófétáknál is ez a földi élet az, ahol az egyes ember, vagy a nép a jutalmat, vagy büntetést elveszi. Az erre vonatkozó helyek:

Ámos 1, 2b, 4—5, 7—8, 10, 12, 14 kk; 2, 5, 13 kk; 3, 11 kk; 4, 6, 7, 9 kk; 5, 5b, 6b, 11, 27; 6, 7, 9, 11, 14; 7, 9, 11, 17; 8, 8, 11; 9, 1, 8; 10, 13—15.

Hózsás: 1, 5; 2, 5 kk, 13 kk; 2, 19 kk; 3, 3 kk, 6; 5, 9, 14; 7, 16; 8, 3b, 7, 14; 9, 6, 11—12, 14, 16 kk; 10, 6, 13 kk; 11, 5 kk; 13, 7 kk, 15; 14, 1, 6—8.

Mikeás: 1, 6—7, 12, 15, 15 kk; 2, 3 kk; 3, 12; 4, 10, 13; 5, 3, 5 kk, 8; 6, 13 kk; 7, 10, 17.

Ézsaiás: 1, 19—20; 3, 10—11; 5, 13.

Jerémiás: 3, 17—18; 4, 7, 10, 27; 5, 6, 10, 14; 6, 1, 12, 19 stb. Jerémiásnak Duhm által eredetinek elismert 1—45. fejezeteiből még kb. 80 ilyen helyet lehetne felsorolni, de még csak két eredeti helyre akarunk rámutatni és pedig 16, 9-re és 31, 12-re, ahol szintén földi jutalom van kilátásba helyezve. A 46—52. fejezetek szintén tele vannak hasonló felfogást tükröző felfogással. Jerémiás még nem tekinti életét sub specie aeternitatis s nem úgy gondolkodik róla, hogy ez csak egy rövid lépés az ő létezésében,³²⁶ mert akkor nem mondaná: *tehi-li 'immi qibri*=bár sírom lett volna anyám (20, 17b), vagyis, bár sohase születtem volna.

— *Sofoniás*: 1, 2 kk., 11 kk., 17 k. — *Náhum*: 2, 14; 3, 5—6, 11 kk., 15. — *Ezékielnél* is számos helyre hivatkozhatunk arra nézve, hogy a halálontúli igazságszolgáltatás, örökélet és feltámadás gondolatai még nem voltak a próféta horizontjában. Ilyenek pl. 5, 10, 12, 17; 6, 6, 11 kk; 7, 5, 15; 9, 5; 11, 8—10, 17; 12, 14, 20; 28, 25—26; 34, 25; 35, 3, 7; 36, 8; 39, 26 stb. — *Habakuk*: 1, 6 kk; 2, 8; *Deuteroézsaiásnál* szintén találkozunk ezzel a gondolattal: *Ézs* 41, 11 kk; 48, 18; 47, 3, 11; 49, 26, 55, 2b). — *Hageusnál*: 1, 10 kk; 2, 17, 21. — *Zakariás-*

³²² Nyomós okok vannak arra nézve, hogy 1. Kir. 2, 5—9. eredetileg bcn volt a 2. fejezetben és csak később került oda. L. *Cornill* i. m. 119. o.

³²³ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁴ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁵ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁶ *B. Duhm*: Das Buch Jeremia, 1901. 168. o.

nál : 1, 17 ; 5, 3 ; 7, 14 ; 8, 4. — *Malakiásnál* : 2, 3, 5, 12 ; 3, 10, 21. — *Tritoézsaíasznál* : Ézs 59, 17b, 18 ; 65, 6—7, 12—13 ; 66, 4, 6, 16, 24. — *Deuterozakariásnál* : 9, 9 k k, 16, 17 ; 10, 6, 10, 12 ; 11, 17 ; 12, 7 ; 14, 12. — *Jónásnál* : 2, 4.

Hasonlóképp az Ó. T. költői és tanító könyveiben is nagyon sok helyen azt olvassuk, hogy a büntetés, ill. a jutalom csak a földön várható ; a lélek halál utáni továbbélésének, vagy a feltámadásnak a gondolatát azonban nem ismerik. Így a *Zsoltárokbán*³²⁷ Isten megmentése csak földi értelemben van érve és nem a lélek örökéletének, vagy a test feltámadásának a gondolatával összekapcsolva. Ilyen helyek : Zs 18, 17 : „Isten lenyul a magasból és felvesz engem”, vagy 20. v. „tágas helyre” kivisz engem. Isten beavatkozása itt a földi életre van vonatkoztatva. Zs. 7, 13, 17 ; 10, 2 ; 12, 4 ; 18, 38 k k ; 21, 9 k ; 28, 4—5 ; 40, 15 k ; 41, 11—12 ; 54, 9 ; 55, 16, 24 ; 56, 10 ; 57, 4b ; 59, 11b ; 63, 11 ; 68, 24 ; 69, 23 k ; 70, 3 ; 71, 13 ; 71, 24b ; 79, 12 ; 104, 35 ; 109, 6 k ; 29 ; 132, 18 ; 137, 8—9 ; 140, 9 ; 143, 9 k, 12 ; 149, 7 földi büntetésre céloznak. Az Urat várók jutalma sem lelki jutalom, hanem a „földet” öröklik : 37, 3, 9, 11, 22, 29, 34 és az, hogy van ítélő Isten a földön : 58, 12. Akit az Isten magához fogad, az az ő tornácaiban (de nem a mennyekben !) lakozik és megelégtetik az ő házában javaival : 65, 5. Ez a boldogság legmagasabb foka és nem az Istennel való örökkétartó együttlét³²⁸ Zs 88, 11 egyenesen tagadja Jahve hatalmát a holtak fölött és a feltámadás lehetőségét : *halamméim ta'áséh pele'* „vagy teszel-e csodát a holtakon ? Vajjon felkelnek-e az árnyak dicsérni Téged ?” — Markáns példája az istenfélő ember földi megjutalmaztatásának : Zs 128, 1—6. Amit munkájával keres, azt élvezni is fogja — mondja ez a hely — felesége, mint a termő szőlőtő, fia, mint az olajfa sarjai ; Jeruzsálemet fogja látni egész életében és fiai meg leányai lesznek.

Jób könyvében is világosan látszik, hogy gondolatai — egyes helyek kivételével, amelyekről később lesz szó — nem foglalkoznak még a túlvilági lét problémáival. 5, 20—27 szerint az Isten éhinségben megtartja az igaz életét, a háborúban a kard elkerüli, a gonosz nyelvek nem árthatnak neki, a pusztulástól nem kell félnie, szántóföldje nem lesz köves — ami a legnagyobb szerencsét jelenti Palesztinában — békeességben lakozik, sok gyermeke lesz és teljesen megérve, mint a kalász, vagyis magas életkorban ugyan, de az öregkor nyavalyái és fogyatkozásai nélkül fog sírba szállani, mint ahogy a kéve is idejében (*be'ittó*), azaz erettségé tetőfokán van, amikor behordják.³²⁹ Látjuk tehát, hogy csupa olyan vonás, amely csak a földi jutalmat tartja lehetségesnek a jó és igaz ember számára. Isten igazságszolgáltatása Jób számára Elihu szerint csak földi lehet. Kiszabadíthatná „az inség torkából téres mezőre, ahol nincsen szorongás s ami asztalodra kerül, zsírban úszik”.³³⁰ Viszont a gonosz ember sorsa ez : „Ha sok a gyermeke, kard számára van az és sarjadéka nem laknak jól kenyérrel. Megmaradt övéit dögvész temeti el, özvegyei el sem siratják. Ha főveny módjára garmadázza is fel az ezüstöt és készletben tartja, mint sarat, a ruháit — ő tartja készletben, de az igaz ölti fel és ezüstjén a kegyes osztozik meg.”³³¹ (Jób 27, 13 k k.) — Vagyis a gonosz ember minden vagyonát elveszti és az az igazra száll, akit ily módon jutalmaz meg az Isten. De a földi életet meghaladó reménye Jóbnak itt nincsen : az ember örökre (*lanécah*) elvész s ami reménye van, azt így önti szavakba : „Ha remélek, akkor (azt remélem, hogy) a Seol az én házam. A sötétségben állítottam fel az ágyamat. A sírnak mondom : atyám vagy te és anyám meg testvéreim a férgek.” (Jób 17, 12—13.) Vagyis ez a reménység nagyon szomorú és sötét remény-

³²⁷ A Zsoltárokat általában exilium utáni keletkezésűeknek tekintjük, de nem foglalkozhatunk keletkezési idejük szerinti osztályozásukkal, mert az erre vonatkozó teoriák egyrészt nem elég szilárdak, másrészt nem is tekintjük feladatunknak az ilyen szigorúan keresztülvitt időrendi osztályozást. Ezért itt és munkánkban még többször is a Zs.-okat számszerinti sorrendben tárgyaltuk, ill. soroltuk fel.

³²⁸ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 273. o.

³²⁹ Frz. Delitzsch : Hiob 1875. 89—90. o.

³³⁰ Sass Béla : Jób könyve, 1894. 38. o.

³³¹ Sass Béla : i. m. 28. o.

ség és nem is vehető annak s azért méltán teszi hozzá Jób: „Hol van az én reménységem és reményemet ki látja? A Seol záraihoz megy le (t. i. velem) az én reménységem, amikor a porban minden elcsendesül.“ (Jób 17, 12–16.) Más reménye tehát nincs, mint a közeli halál. Vele együtt a sírba száll a reménysége is, mert ahogy Franz Delitzsch mondja: „a halál remélése a reménység halála“.³³² — A halálon túl itt Jób nem remél semmit. Hogy Jób még nem jutott el a feltámadás gondolatához, bizonyítja ez a nyíltan feltett kérdése: „Ha meghal az ember, feltámad-e? Elvárnék én akkor hadiszolgálatszerű (*cábá*) életem minden napján, amíg eljön az én felváltásom“ (Jób 14, 14.) Tehát ha tudná Jób, hogy van: *halifá* = utánpótlás, felváltás számára ebben a hadiszolgálathoz hasonló keresves életében, akkor szívesen elvárna még még bármeggig. Csakhogy ilyen szabaddulás számára nincsen, ő itt nem tud ilyenről. Az ő halálutáni életre vonatkozó gondolatai még azon a ponton tusakodnak, hogy az új életet csak mint a földi életbe való visszatérést tudják maguknak elképzelni (Jób 7, 9–10). De maga Jób is kénytelen elismerni, hogy ilyen visszatérés nincs (10, 21). De azért nincs igaza a Talmudnak (Bathra 16a)³³³, amikor Jób 14, 14-et úgy magyarázza, hogy szerinte Jób eme szavai bizonyítják azt, hogy Jób tagadja a halottak feltámadását. A dolog ugyanis úgy áll, hogy Jób erről még egyszerűen semmit sem tud; ez a probléma számára még nem létezik. „A halottak sorsának ez a nagy fordulata Jób idejében még nem alakult ki.“³³⁴ Az ő számára az ember sorsa a halál után a Seolbeli árnyszerű élet.

A *Példabeszédek* írója is úgy tudja, hogy: *j árim jškenú-’árec útemímím jivvatérú báh*—az igazak laknak a földön és a feddhetetlenek maradnak meg rajta, de a: *rešá’im méerec jikkárétú úbógédim jissehú mimmenná*—gonoszok kiírtatnak az országból és a hűtlenek kiszakítanak belőle (Pb 2, 21–22). Az istentisztelet praktikus, csak erre a földi életre vonatkozó hasznát pedig így fejezi ki: „Tiszteljed Jahvet a vagyondból való ajándékokkal és minden terményed zsengéivel, mert így lesznek telistele a csüreid és kádjaid musttól csordultig“ (Pb 3, 9–10). Jahve az igaznak *bájit-ját*, lakóhelyét, áldja meg; a lelkéről nincsen szó (12, 7b). 11, 31-ben világosan ezt olvassuk: *hén caddiq ba’árec ješullám ’af ki-rá’sá v’hoté’*. =ha az igaz e földön nyeri el jutalmát, mennyivel inkább (akkor) a gonosz és bűnös“. A *tób* Jahvétól *rácón*—jóakaratot nyer (12, 2), de a *rácón*-nak semmiféle vonatkozása nincs a lelki javakra.³³⁵ Az igaznak legfeljebb annyi elégtétele van még, hogy megéri az istentelenek elbukását (29, 16)). Két dolog az, amit a bölcs Agur halála előtt kér s mindkét dolog a földi életre vonatkozik (30, 7–8). A lelke számára, a halál utáni életre ő sem kér semmit.

A *Predikátor* szerint sem lesz a halál után isteni igazságszolgáltatás, lelki jutalom, vagy feltámadás, hiszen „minden *egy* helyre megy (6, 6) és ki tudja biztosan azt, hogy az ember fiának lelke felfelé (*lema’elá*) száll-e és az állat lelke pedig lefelé a földbe? (3, 21). Csak földi élet létezik, mert ki hozhatja az embert olyan helyzetbe, hogy lássa azt, hogy mi lesz utána? (*’aharájv*). Senki! (3, 22). Ugyanezt mondja más szavakkal: 6, 12; 8, 7; 10, 14. Ezért legjobb élvezni az életet (8, 15; 9, 79), mert ez az ember osztályrésze (*helek*). Más nincs. Csak a földi vagyón élvezése tesz boldoggá, mert az Isten úgy rendelte, hogy az ember *ló’ mé’umá*—semmit se tudjon meg abból, ami utána következik (7, 14). Reménye *bittahón* csak addig lehet az embernek, amíg él; ezért *lekeleb haj hú’ tób min-há’arjé hammét* (9, 4). Feltámadás, ill. az életnek a halál után valamilyen nemű folytatása nincsen, mert a halál (*bét ’ólám*) az emberre nézve.

Ha már most az Ó. T. legkésebbben keletkezett részeinek egyikét vizsgáljuk, Ézs 26, 14-re gondolunk, amely Cornill³³⁶ szerint Nagy Sándor korából, de Duhm³³⁷

³³² Frz. Delitzsch: i. m. 225—226. o.

³³³ Frz. Delitzsch: i. m. 113—114. o.

³³⁴ U. a.: i. m. 113—114. o.

³³⁵ L. Gesenius—Buhl: Handwörterbuch 15. kiad. 1910. a *rácón* címszó alatt.

³³⁶ Cornill: Einleitung stb. 1913. 162. o.

³³⁷ B. Duhm: Jesaja, 1902. XII. o.

szerint Kr. e. 128-ból, tehát még későbből való, — akkor azt olvassuk ott is: *métim bal-jihjú refá'im bal-jáqumú* = „nem elevenednek meg a holtak és az árnyak nem támadnak fel“. Tehát még ez a hely sem gondol a halál utáni élet lehetőségére, arra, hogy e földi életen túl még lehessen reménység valami megújulásra.

Ennek a pontnak az eredményét összefoglalhatjuk Beer ebben a mondásában: „A földi világ, vagyis ez az élet volt általában az a hely, ahol Jahve a jutalmat, vagy büntetést kiosztotta“,³³⁸ valamint abban, amit Stärk így fejez ki: „Az ótestamentomi kegyességnek nagyon sokszor földi jellege van“.³³⁹

Azért, hogy a feltámadás gondolatának a háttérét kellőképp megrajzolhassuk, egy kissé talán részletesebben időztünk ennél a pontnál. Láttuk azt, hogy a feltámadás és ált. a halál utáni igazságszolgáltatás fogalma eredetileg idegen Izrael vallásában. És ha majd mégis találkozunk velők — aminthogy tényleg vannak erre vonatkozó ó-testamentomi helyek -- akkor ez a gondolat nem a belső vallásos fejlődés eredménye, hanem külső behatások folytán jött létre. Mielőtt azonban erre e fejezet utolsó pontjában rátérnénk, szükségesnek tartjuk azt, hogy előbb azokat az ótestamentomi helyeket elemezzük, ahol az örökélethez, vagy feltámadáshoz hasonló, de ténylegesen nem arra vonatkozó gondolatokat találunk és hogy rákövetkezőleg sorra vegyük azokat az ótestamentomi helyeket, amelyek már tényleg a feltámadás sejtelmé és az utána való vágyódás érzései húzódnak végig. Ezek képezik köv. két pontunknak a tárgyát. Szükségesnek tartjuk ezeket a helyeket és nézeteket külön is tárgyalni, hogy annál tisztábban álljanak előttünk azok a részek az Ó. T.-nak, amelyekben kifejezetten és elvitathatatlanul a feltámadás gondolata nyer kifejezést.

2. Foglalkozzunk most néhány olyan ótestamentomi hellyel, amelyek az örökélethez, vagy a feltámadáshoz *hasonló* gondolatokat látszanak tartalmazni.

α) Gen 2, 7-ben (J) azt olvassuk, hogy: *jicér jahve 'et-háádám 'áfár min-há-adámá vajjippah be'appajv nišmat hajjim* = teremté Jahve az embert a föld porából és életnek lehelletét lehelte orrába“. Ebbe a versbe szeretik belemagyarázni az örökélet gondolatát, azon az alapon, hogy az ember lelke Jahvetől származik, tehát halhatatlanságra van teremtve, vagy legalább is disponálva. A Jahvista imént rajzolt lelkivilágából azonban az következik, hogy ő ezt a gondolatot nem ismerte és hogy ez a kérdés sem őt, sem korát nem foglalkoztatta. Így tehát azt kell mondanunk, hogy ezekkel a szavakkal a Jahvista csak a lélek eredetének a kérdésére akar felelni, de mélyebb következtetésekre ebből kifolyólag nem gondol. „Azt a gondolatot, hogy az ember halhatatlanságra volt rendeltetve, vagy legalább disponálva, ebbe a gondolatba, amely a lélek eredetét Istenre viszi vissza: legfeljebb beleerőltetni, de belőle levezetni nem lehet, mert csak az élet tényét akarja megmagyarázni, de távol áll tőle is és a régi idők héber emberétől is, hogy ebből már a lélek halhatatlanságát vezesse le“.³⁴⁰ Az azonban feltétlenül igaz e vers alapján, hogy az ember lelke Isten lelkének a belehellése (*náfah*) az emberi testbe, vagyis a lélek Istentől származik.

β) Hózséás 6, 2-ben ezt olvassuk: *jehajjénú mijjómájim bajjóm hasseliši jeqiménú vnihje l'fanáj* = „két nap múlva megelevenít bennünket, a harmadik napon feltámaszt bennünket és élni fogunk ő előtté“. Ez a vers első hallomásra úgy hangzik, mint a bizonyos feltámadás próféciája. A tradíció gyanútlanul annak is veszi és úgy is magyarázza. Ha azonban ezt a verset abban az összefüggésben olvassuk, amelyben áll, akkor azt látjuk, hogy 5, 15—6, 3, amelynek egyrészét ez a vers is képezi, nem tartozik Hózséás eredeti mondásai közé, hanem egy későbbi interpolátornak a munkája, akinek ezzel az volt a célja, hogy azt a határozott és visszavonhatatlan jahvemondást, amellyel 5, 14-ben Hózséás Efraim pnsztulását megjövendőli: enyhítse, letompítsa. 5, 14-ben u. i. ezt olvassuk: Én olyan vagyok

³³⁸ Beer: i. m. 21. o.

³³⁹ D. Dr. W. Stärk: i. m. 43. o.

³⁴⁰ H. Gunkel: Genesis, 1917. 6—7. o.

Efraim számára, mint az oroszlán és mint a fiatal oroszlán Izrael³⁴¹ háza számára. Én, én rabolok és elmegyek, elhurcolok (t. i. mint oroszlán a prédáját) és nincs szabadítás“. Így végzi Hózeás a haragvó Jahve nevében, aki nem ismer könyörületet. És most a nyomban rákövetkező versekben Jahve egyszerre megenyhülne és gyógyulást és feltámadást ígérne? Önmagával kerülne ellenmondásba! De ezeken a tárgyi nehézségeken kívül, amelyekre Marti mutat rá,³⁴² vannak nyelvi nehézségek is, amelyekre szintén ő figyelmeztet. Mert 5, 15 *bacar láhem*-je és 6, 1 : *šahar* igéje csak a későbbi iratokban fordul elő. Hózs 5, 14 gondolatát 6, 4 folytatja és ha *igy* olvassuk a szöveget, még jobban kitűnik az, hogy 5, 15—6, 3 interpoláció. Azonkívül véleményünk szerint egy kissé nehézkes is 6, 2-nek a nyelve, mert *hijjá*, ill. *héqim* végeredményben ugyanazt fejezi ki és nincs szükség mind a kettőre. Ez nem Hózeás stílusa. A *jómájim bajjom haššeliši* = két, három nap, itt általában a „hamarosán, gyorsan, rövidesen fogalmát akarja kifejezni. A próféták nem szoktak ilyen elmosódó, homályos datálásokkal dolgozni. Marti szerint a későbbi szerzőnek Jer 3, 22 kk. szolgált mintául és semmiesetre sem vonatkozhatik a tényleges feltámadásra, mert az értelme az, hogy : „Izrael, amely az exiliumban a halál martaléka lett és olyan volt, mint a halott, újra fel fog támadni“.³⁴³ Ez a vers tehát nem vonatkoztatható a tényleges feltámadásra. Ezt bizonyítja az is, hogy az Ű. T. azon a helyein, ahol Jézus feltámadásáról van szó, sohasem történik hivatkozás Hózeás erre a helyére, bár Hózeásból hatszor is van citátum az Ű. T.-ban. Tehát az Ű. T. írói sem láttak ebben a versben Jézus feltámadására vonatkozó próféciát.

γ) Deut 32, 39-ben ezt olvassuk Jahvehről *'ani 'ámít va'ahajje* = „én ölk és eleveníték“; 1 Sámuel 2, 6-ban pedig ehhez szószerint hasonló kifejezés van Anna énekében : *jahve mēmít úm^ehajje* = Jahve öl és megelevenít. Az előbbi helyen a *hajáh* piel impf. formája, az utóbbi helyen piel part. formája van használva. Ezek a helyek sem jelentik a feltámadást, ill. a Jahve által való feltámasztást mert bár a *hajáh* ige a *mút* = meghal ellentéte gyanánt van használva, a jelentése ezekben az ó-testamentomi helyekben az, hogy Jahve, aki megöl : új életet, vagyis gyermeket is adhat, ami 1 Sámuel 2, 6-ban nagyon jól beleillik az összefüggésbe is.³⁴⁴

δ) Hab 2, 4b-ben ez olvasható : *caddiq be'emúnátó jihje* = az igaz hűsége miatt élni fog. Az *'emúná*-nának itt még aligha van az az értelme, amit Pál tulajdonít neki, amikor ezt a verset Róm 1, 17-ben és Gal 3, 11-ben felhasználva *πίστις*-nek fordítja, hanem héber alapjelentés szerint rendíthetlenséget, bizodalmat, hűséget jelent. Ez a vers sem a feltámadásra vonatkozik, hanem az életről, az életben maradásról, az igaznak az ítélettől való megszabadulásáról beszél.³⁴⁵

Különösen sok a feltámadás gondolatához hasonló kifejezés a Zsoltárok könyvében.

ε) Zsolt 3, 4-ben ez van : *'attá jahve mérim ró'si* — „te, Jahve vagy az, aki felmagasztalod az én fejemet“. Nincs lelki értelme, egyszerűen annyit jelent, hogy Jahve győzedelmet ad a 2 v.-ben említett ellenségek ellen.³⁴⁶

ζ) Zsolt 11, 7 ezt mondja : *jásar jehezu pánémó*. A szöveg nincs rendben és Wellhausennel, Buddeval³⁴⁷ így olvasandó : *j^ešárim jehezú pánájv* — az igazak látják az ő arcát (t. i. Jahveét). Nem Jahvenak az örökéletben való látására vonatkozik, hanem eredetileg az istenség képének, vagy symbolumának a látását, nézését jelenti a szent hely látogatásakor. „Még a héberben is világosan látszik a kifejezés eredeti kultikus jelentése : Ex 23, 15 ; 34, 23 ; Deut. 16, 16 ; 31, 11 ;

³⁴¹ Így olvasva : *Kittel* : Bibl. Hebr. szerint.

³⁴² D. K. Marti : *Dodekapropheton*, 1904. 52—53. o.

³⁴³ *Marti* : i. m. 52—53. o.

³⁴⁴ L. Gesenius—Buhl : *Handwörterbuch* stb. 15. kiad. 1910. a *hajáh* címszó alatt.

³⁴⁵ *Marti* : i. m. 337. o.

³⁴⁶ *Gunkel* : *Die Psalmen*, 1925. 14. o.

³⁴⁷ *Gunkel* : *Die Psalmen*, 1925. 43. o.

1. Sám 1, 22; Ézs 1, 12. A Zsoltároknak a kifejezés mélyebb tartalmat nyert (v. ö. 17, 15; 42, 3; 27, 4) és jelenti: tudatára jönni Isten közelségének a szentélyben és ott tapasztalni az Isten és szabadítása fölötti örömet (v. ö. Zs 16, 11; 36, 10)³⁴⁸ de nem vonatkozik az Istennek a túlvilágon való látására.³⁴⁸ A kifejezésnek, amint Gunkel megjegyzi s ahogy az Zimmerméri³⁴⁹ olvasható van babyloni parallelje is. Egy Istar hymnusban olvassuk ezt a kifejezést: Óh, Istar, kegyelmes úrnő, rátekintettem orcádra! Ahol az: „atamar paniki” = felkerestem szentélyedet. Gunkel szerint az egyiptomiaknál is találkozunk ezzel a kifejezéssel, amely ott ugyanazt jelenti, mint a babyloniban és héberben. Gunkel erre vonatkozólag Erman: Aegyptische Religion 57, 63. és 68. lapjaira hivatkozik.

η) Több megfontolást igényel már Zsolt 16, 10, ahol ezt olvassuk: *ló' ta'azób nafsí bise'ól ló' tittén hasidekák*³⁵⁰ *lire'ól šahat* —nem engeded át lelkemet (életemet) a Seolnak, nem engeded, hogy a te kegyesed meglássa a sírgödört. Károli a *šahat*-ot inkább értelem szerint fordítja, amikor ezen a helyen „rothadást” fordít. Ezt a helyet már Ap. Csel. 2, 25 kk. és 13, 55 Krisztus feltámadásával hozza kapcsolatba. Így értelmezik ezt Delitzsch³⁵¹ és Keszler³⁵² is, míg Dillmann³⁵³ és Kittel³⁵⁴ úgy fogják fel, hogy ez a vers azt fejezi ki, hogy az Istennel közösségekben levő életen a halálnak nincs hatalma, ill. hogy itt az Istenben való örökélet első sejtésével találkozunk. Bármily szépek is ezek a magyarázatok nem csatlakozhatunk hozzájuk, mert a Zsoltárok műfajok szerinti terminológiájának pontos vizsgálata kiderítette — erre Gunkel mutat rá —, hogy itt nem a feltámadás tanításával, sem az örökélet sejtéseivel van dolgunk, hanem ez a vers csak „hatalmas, diadalmaskodó kifejezése akar lenni annak a biztos tudatnak, hogy a költő a korai és hirtelen haláltól megőriztetik”.³⁵⁵ Ezt a felfogásunkat megerősíti a 11. v.-ben olvasható és a 10. v.-sel összefüggő *'órah hajjim* — az élet ósvénye kifejezés is, amelyre a zsoltáríró Jahve megtanítja. Ez a kifejezés a chokma irodalom — nyelvhasználatához tartozik (v. ö. Pb 2, 19; 5, 6, 6, 23; 10, 17; 15, 24), az itt említett helyeken sehol sem vonatkoztatható ez a kifejezés az örökéletre.

θ) Zs. 30, 4-ben ezt olvassuk *jahve he'elitá min-še'ól nafsí hijjítani mijjorede bór* =³⁵⁶ „a Seolból hoztad ki Jahve az én lelkemet és a sírba szállók közül eleve-nítettél meg engem”. Ez a vers sem vonatkozik a feltámadásra, hanem, amint a második fele mutatja, a halálos betegségből való megmentésre céloz. Gunkel³⁵⁷ szerint nagyon gyakori kép az a Zsoltároknak, hogy a halálos beteg úgy képzei fantáziájának erős színeivel, hogy már lement az alvilágba és onnan hozta fel Jahve őt (pl. 40, 3). Ezt a képet alkalmazza és dolgozza itt ki a zsoltáríró. Delitzsch ezt a verset szintén a halálos betegségből való gyógyulásra értelmezi.³⁵⁸

ι) Zsolt 31, 6-ban ezt olvassuk: *b'ejadéká 'afqid ruhi páditá 'otó jahve 'él 'emet* — „a te kezébe ajánlom az én lelkemet, te megszabadítasz engem hú Isten”. A vers első részét jól ismerjük, mint Jézus utolsó sóhajtását a keresztfán (Luk 23, 46). Jézus már mélyebb értelmet ad neki, mint amennyi eredetileg belőle kiolvasható. Mert eredeti értelme az, hogy a zsoltáríró rábizza, átadja lelkét az Istennek és meg van győződve arról, hogy az meg fogja menteni *pádá, a haláltól*.³⁵⁹ Tehát ez a vers is az élet megtartására vonatkozik és nem a halálból való feltámadásra. Jézus megrendíthetetlen istenhite még a biztos halál közvetlen közelében is ennek

³⁴⁸ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 41. o.

³⁴⁹ Zimmermann: KAT.³ 1902. II. 442. o.

³⁵⁰ *hasidejká* helyett kül. kéziratok alapján *Kittel*el: *hasideka* olvasandó.

³⁵¹ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 148—150.

³⁵² Lic. H. Keszler: i. m. 33. o.

³⁵³ A. Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie. Leipzig, 1895. 406. o.

³⁵⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 51. o.

³⁵⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 51. o.

³⁵⁶ Kittel: Bibl. Hebr. szerint a LXX., Theodotion, Vulgata és syr verzió alapján így olvasandó.

³⁵⁷ Gunkel: i. m. 128. o.

³⁵⁸ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 237. o.

³⁵⁹ Gunkel: i. m. 132. o.

a hú Istennek meri ajánlani lelkét. Erre azonban Zsolt 31. írója még nem gondol, mert a *pádítáh*-ban a haláltól való megőriztetés, az 5. v. *rešet*-jéből, hálójából való kiszabadulás bizonyos reménysége cseng. Mennyivel mélyebb e szavak értelme a halál agóniáját szenvedő Krisztusnak az ajakán!

*) Zsolt 49, 16-ban ez van *'ak 'elóhim jifdeh nafsi mijjad-še'ól ki jiqqáhéni* = „de az Isten megmenti az én lelkemet a Seol kezéből (hatalmából), mert megragad engem“. Látszik a kifejezésből, hogy ellentéte akar lenni a 15. v. *mávet jir'ém*-jének = a halál legelteti őket. Vagyis amazok, a gonoszok meghalnak, de a zsoltáríró életben marad. A veszedelemből való szabadulásra és nem az örökéletre vonatkozik. A Seol csak illusztráció mint a *š*) pontban. Ugyanezt fejezi ki Zsolt 103, 4 *gó'él miššahat*-ja is.

λ) Zsolt 71, 20: *t'əhajjéni* = megelevenítesz engem az összefüggés szerint a veszedelemből, a: *cárot rabbót verá'ót* = a sok és nagy szorongatásokból való megmentésre és nem a halálból való megelevenítésre vonatkozik. Hasonló értelme van még: Zsolt 80, 19b; 85, 7; 119, 25, 107; 138, 7 és 143, 11-nek.

μ) Zs 73, 23-ban ezt olvassuk: *va'ani támid immák* = „de én mindig veled (Istennel) leszek!“ *'ahaztá bejad j'emi* = „fogod az én jobb kezemet!“ A vers elején álló *š* adversatívum mutatja, hogy ez a hely ellentétet akarja jelenteni az ezt megelőzőknek, ahol a gonoszok vesztéről van szó. Azok elpusztulnak, de én veled maradok és megfogod kezem, hogy el ne essek. Szemléltető képe az ebben az életben maradásnak és nem az örökkévaló életre vonatkozik.

ν) Zs 73, 24-et sokan értelmezik úgy, hogy a zsoltáríró itt a túlvilági dicsőségben való életre céloz. Így pl. Duhm, Briggs, Stark, Kittel, Kautzsch, amint ezt Gunkelnél olvassuk.³⁶⁰ A vers szövege ez: *bá'acátéká tanhéni ve'ahar kábód tiqqáhéni* = „tanácsoddal vezetsz engem és azután dicsőségbe veszel fel engem“. Így első olvasásra a versből tényleg az látszik, mintha a zsoltáríró azt akarná kifejezni, hogy miután az Isten ebben az életben őt tanácsaival vezette és irányította, utána befogadja a mennyei dicsőségbe. Tehát a túlvilági üdvösség bizonyos tudásának a gondolata csendülne meg ebből a zsoltárból. Erről azonban a vers tárgyi és nyelvi vizsgálata után nem lehet szó. Gunkel³⁶¹ rámutat arra, hogy amennyiben a Zsoltárok nyelvhasználata tényleg ismerné ezeket az apokalyptikus kifejezéseket, mint amilyenek „feltámadás“, „örökélet“, „eljövendő äon“, „világítélet“, akkor nyugodtan tekinthetnénk ezt a helyet a feltámadással egybekötött örökéletre vonatkozóknak. Ezeket a term. techn.-okat azonban a Zsoltárok még nem ismerik és csak évszázadokkal később találkozunk velük jórészt már az Ó. T. után való iratokban. Emiatt a tárgyi nehézség miatt nem lehet itt szó az örökéletéről. A nyelvi nehézség, amelyet Gunkelen kívül mások is pl. Wellhausen, Graetz és Beer is éreztek és conjektúrákkal javítani igyekeztek,³⁶² Gunkel szerint abban áll, hogy a *kábód* szó az istenfélővel, mint egyénnel kapcsolatban mindig ennek a földi és nem túlvilági dicsőségét jelenti pl. Zsolt 3, 4; 4, 3; 62, 8; 84, 12. Tehát itt sem értelmezhető másképp. Végül — és ez nagyon nyomós ok Gunkel állításainak az igazsága mellett — figyelembe kell vennünk azt, hogy a zsoltárírónak éppen azért fáj a maga nyomorúsága olyan nagyon, mert összehasonlítja az istentelenek szerencsés és boldog állapotával. Ha volnának a túlvilágról, az ottani dicsőségről való képzelei, akkor ennek feltétlenül kifejezést is adna már abban is, hogy nem látná földi sorsát olyan sötétnek és nem viselné azt oly nehezen. De az ő számára csak ez az élet létezik, itt intéződik el a jutalom és a büntetés és nem az örökkévalóságban. Ha tehát ebben a versben az örökélet gondolatait keressük, akkor nem értjük meg a zsoltár szellemét és évszázadokat kitevő anachronizmust követünk el.³⁶³ Kittel (Bibl. Hebr.) is úgy látja, hogy 73, 24b szövege nincs rendben s ő ugyanazt a conjekturát ajánlja, mint Graetz

³⁶⁰ Gunkel: i. m. 315. o.

³⁶¹ Gunkel: i. m. 315. o.

³⁶² Gunkel: i. m. 319. o.

³⁶³ Gunkel: i. m. 319. o.

és Wellhausen. Gunkel azonban nehézkesnek tartja ezt a módosítást és 24b-t így javasolja olvasni: *űb'óraħ kábéd ʿhazqēni* = és az ösvényen megerősítéd az én szívemet.

ξ) Zsolt 102, 19–21-ben azt olvassuk, hogy irattassék fel a köv. nemzedék által az, hogy Jahve letekintett a mennyből a földre *ʿfattiāħ bené hammávet* – hogy kioldozza a halál fiait. Ez a kifejezés Zsolt 79, 11-ből van átvéve és a foglyok megszabadítására vonatkozik, akik különben az ellenség haragjának az áldozatai lesznek. Utóbbi zsoltár eredetét Gunkel az Ezsdrás és Nagy Sándor közötti zürzaváros időben keresi³⁶⁴ és nem lehetetlen, hogy 102, 21 is az ezekben a küzdelmes időkben Jahvehoz való hűségükért fogságba esett zsidóknak a halálból való szabadulására céloz.

o) Zsolt 109, 28 magyar fordításában ez olvasható: „*Feltámadnak* (t. i. akik engem átkoznak), de szégyenüljenek meg stb.“ A héber szövegben a *qúm* ige van használva, amelynek itt nem az az értelme, hogy „feltámadni“, hanem valaki *ellen* felállani, valakit megtámadni. Kittel (Bibl. Hebr.) szerint ezen a helyen a LXX.-val: *qámaj jébósú* olvasandó, vagyis a *qúm* ragozott participiuma az 1. sz. suffixummal s az értelem ez lesz: szégyenüljenek meg az ellenem támadók.

π) Zsolt. 118, 17-ben ez van: *lő-'amút ki-'ehje va'asappér ma'asé jáħ* – „nem halok meg, hanem élek és hirdetem Jah cselekedeteit“. Mintha az örökélet birto-
kolásának örömkialtása akarna lenni! De nem az. „A pusztulás szélére jutott Izrael diadalkialtása ez. Jahve ugyan súlyosan megpróbálta, megdorgálta, de nem ölte meg.“³⁶⁵ Az az élet, amelyet az Ó. T. és a Zsoltárok is a halál utáni életnek tartanak: nem ismeri Jahve dicséretét, v. ö. Zsolt 6, 6; 30, 10; 88, 11–13. Itt azonban Jahve cselekedeteinek a hirdetéséről van szó. Ezt a Zsoltárok szelleme szerint csak e földön élő ember teheti. Ezekre vonatkozik ez a vers is.

ρ) Jób 21, 32 magyar fordítása nem elég pontos, mert az eredeti szövegnek ilyen módon való visszaadása: „Még ha a sírba vitetik is ki (a gonosz) a sírdomb fölött is él“, könnyen azt a hitet kelthetné, hogy itt a halhatatlanságról és pedig a gonosz emberhalhatatlanságáról van szó. Az eredeti szöveg így hangzik: *hú' liq'barót júbál ve'al-gádiš jišqód* – „kiviszik a temetőbe, de még a sír fölött is örködik“. A *gádiš*, amely Jób 5, 26-ban kévecsomót jelentett, itt a sírdomb megjelölésére szolgál (gyöke *gádaš*) és mint ilyen *δπ. λεγ.* A *gádiš* itt ugyanazt jelenti, mint az arab: „dzsadašun“. S mint ilyen synonymája a „kabrun“ = *qeber*-nek és a sír fölé Keleten emelni szokott kúpolára vonatkozik, vagy a sír fölé felhányt földre. Ezzel a verssel Jób ellen akar mondani egy költői képpel Bildadnak, aki 18, 17-ben azt mondotta, hogy a gonosz nyom és emlékezet nélkül eltűnik a földről. Nem így van – mondja mintegy Jób –, mert noha meghal, még mindig örködik, mert a sírján emelkedő síremlék, kúpola vagy kő mindig emlékezetébe hozza őt az embereknek. Ez az értelme Jób eme mondásának és nem az, hogy a gonosz a sírja fölött is él. Így magyarázza ezt Frz. Delitzsch,³⁶⁶ akihez Volck³⁶⁷ is csatlakozik. Ezt az értelmet lehet levezetni Sass Béla fordításából is, ahol Jób 21, 32 így hangzik: „Kikísérik a temetőbe és a síremlékén is él tovább.“³⁶⁸ Kittel a *jišqód* helyett plur.-t *jišqódu*-t olvas és valószínű a sírnak valamilyen formában való őrzésére gondol. De ebben az esetben a *'gádiš* helyett is inkább *'gedišu*-t kellene olvasni.

σ) Pb 10, 2b-ben ezt olvassuk *edáka tocił mimmávet* = az igazságosság megszabadít a haláltól. Nem a haláltól való általános megmenekülésre vonatkozik, hanem arra, hogy az igazságosságból folyó cselekedetek meghosszabbítják az ember életét. Vagyis, amikor Jahve ítélni jön a *caddiq*-ot, akkor ez egy csomó

³⁶⁴ Gunkel: i. m. 350. o.

³⁶⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 667. o.

³⁶⁶ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1875. 286–287.

³⁶⁷ D. W. Volck: Das Buch Hiob Nördlingen, 1889. 58. o.

³⁶⁸ Sass Béla: Jób könyve, 1894. 23. o.

jöcselekedetre tud rámutatni, amelyek interveniálnak érte a bírónál.³⁶⁹ A *cedáqá* szót a LXX. itt és Deut. 24, 13-ban *ἐλεημοσύνη*-nek fordítja s az értelme itt tényleg lehet ez a fogalom is. De csak a Biblia utáni zsidóság nyelvében nyerte a *cedáqá* ezt az értelmet.³⁷⁰

ϵ) *caddiq j'esód 'ólám* Pb. 10, 25b nem azt jelenti, hogy az igaz ember el nem múlik, mert a fundamentoma örökkévaló, hanem azt, hogy maga a fundamentom örökkévaló, mert az Isten az ő fundamentoma, v. ö. Zsolt 125, 1.

υ) Pb 12, 28 így hangzik: *b'e'órāh cedaqa hajjim vederek netibá 'al-mávet*. A Károli fordítás itt ezt mondja: „Az igazságnak útjában van élet és az ő ösvényének útja halhatatlanság.” Így fordítja nagyjából Delitzsch is, aki itt már az *ἀδυναμία* fogalmának megalkotását látja.³⁷¹ A m.s. szöveg azonban nincsen rendében, a vers így nem fordítható le és ezért Kittellel a *netibá* helyett *ló'-tób*-ot olvasunk és az *'al* helyett pedig, amelyre Delitzsch a teoriáját felépíti, kb. 25 kézirat alapján *'el*-t olvasunk s akkor a szöveg így hangzik: „Az igazság ösvényén élet van, de a gonosz út a halálhoz (t. i. vezet). Ezzel azután magától elesik annak a lehetősége, hogy itt a halhatatlanságról lenne szó. Annál is inkább követjük ezt az olvasási módot, mert nemcsak a Kautzsch fordítás, továbbá Volck³⁷² és Frankenberg³⁷³ olvasnak az *'al* helyett *'el*-t, hanem — és ez fő — az összes régi fordítások fel egészen a Graecus Venetusig: *εἰς θάνατον*-t írnak. Tehát feltétlenül ez a verzió a helyes. Az *'al-mávet*, mint összetétel a halhatatlanság fogalmának kifejezésére lehetetlen a héberben, amint Frankenberg megjegyzi és a gondolat maga (t. i. a halhatatlanságé) idegen fogalom a Példabeszédek egész könyvében.³⁷⁴

φ) *lemá'elāh 'órāh hajjim*=felfelé van az élet útja mondja Pb 15, 24. Frz. Delitzsch ebből a kifejezésből is, mint előbb 12, 28-ból valami magasabbra akar következtetni, mint ami abban tényleg benne foglaltatik és azt állítja, hogy a Példabeszédek írója itt a mennyországra céloz.³⁷⁵ Volz szerint azonban ez a hely nem jelenti azt, hogy a Pb írója már tudott volna a mennyországról, hanem egyszerűen arra céloz, amire a chokma irodalom számos helye, hogy t. i. a *máskil* boldogul, előbbre, feljebb jut, de: *ebben* az életben. Az élet lebeg mindig az író szeme előtt, de ez az élet sohasem lépi át a Pb-ben a földi élet fogalmát.³⁷⁶

χ) Pb. 23, 18 ezt mondja: *ki 'im-jés 'aharit vetiqvátéká ló' tikkárét*=mert van jövő és a te reménységed nem vágatik el. A jövő és a reménység itt semmi összefüggésbe nem hozhatók a túlvilág fogalmával és képzetkörével, hanem amint a 15 v.-ből látszik az ifjúsághoz intézett buzdítás akar lenni és a 17 v. folytatásaként azt akarja mondani, hogy van jövője, vagyis boldogulása az istenfélőnek is és nem kell irigykedni a bűnösökre, mert az istenfélelemnek is megvan a maga praktikus haszna. Még Delitzsch sem keres ezen a helyen a halálontúli étellel összefüggő gondolatokat.

ψ) Tritócszais azt mondja Ézs 57, 15-ben, hogy Jahve új életre kelti, *hahéjā*, az alazatosak és a megtörtek szívét és lelkét. Itt sem a lélek túlvilági életre való felkeltéséről van szó, hanem földi értelemben vett megelevenítésről, amely a 16 v. szerint legfőképp abban áll, hogy Jahve nem perel velük és nem haragszik rájuk többé.

ω) Az ú. n. Jónás énekében Jón 2, 7b találkozunk ezzel a kifejezéssel: *ta'al miššahat hajjam*=kiküzdted életemet a gödörből. Nem a feltámadásra vonatkozik ez sem, hanem mint értelmileg Zs 30, 4-gyel rokon kifejezés: a halálos veszedelemből való szabadulásra.

³⁶⁹ W. Frankenberg: Die Sprüche Göttingen, 1898. 65. o.

³⁷⁰ Volck: i. m. 38. o.

³⁷¹ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 255. o.

³⁷² Volck: i. m. 47. o.

³⁷³ Frankenberg: i. m. 81. o.

³⁷⁴ Frankenberg: i. m. 81. o.

³⁷⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 255. o.

³⁷⁶ D. P. Volz: Hiob und Weisheit Göttingen, 1921. 145. o.

Végül említsünk meg még néhány főnevet és igét, amelyeknek a mi magyar fordításunk nem ritkán ú.-t.-i hangzást és ennek következtében számukra ugyanilyen értelmet is ad, amelyek eredeti jelentésében azonban ez *nincs* benne.

Ilyenek elsősorban a *jaš'a* gyökből származó *jéša'*, *jéšu'á* és *léšú'á* főnevek, amelyek első jelentése mindig: segítség, szabadítás, de amelyek jelenthetik az Isten segítségét is. „Üdvösséget“ azonban a szó ú.-t.-i értelmében, ahogy Károlinál pl. Zs 18, 36, 24, 5-ben a *jéša'*; 2 Krón 6, 41-ben pedig a *léšú'á* van fordítva: nem jelentenek. Nem a tradicionális magyar fordítás bírálata akar lenni ez a megjegyzés, hanem egyszerűen a fogalmak tisztázását kívánja szolgálni.

Nincsen a szó ú.-t.-i értelmében vett jelentése a köv. szavaknak sem: *mibtah*, *tiqváh*, *tóhelet* *biššahón*=reménység, várakozás (pl. Pb 14, 26; 23, 18; Zs 39, 8; Pb 9, 4).

A *kófer* főnévnek, amelyet Károli helyesen „válságdíjjal“ fordít (Pb 13, 8) szintén soha sincsen a lélek túlvilági életére vonatkozó jelentése, hanem egyszerűen: pénzt jelent.

A *šákár*-nak=jutalom Pb 9, 5 soha sincsen olyan jelentése, amely a túlvilági jutalomra vonatkoznék.

A *pádáh* igét pl. Ézs 1, 27, 29, 22-ben „megváltani“-val fordítja Károli. A fordítás magában véve nem helytelen, de őrizkednünk kell abban a „megváltás“ ú.-t.-i értelmét és mélységeit keresni.

A *šálám* igének pl. Pb 11, 31; 13, 13 sincsen semmi olyan jelentése, amely a lélek túlvilági megjutalmazására vonatkoznék.

Ezek az ó-t.-i helyek, kifejezések és szavak azt bizonyítják, hogy az Ó. T. nem ismeri az örökéletet az ember személyével kapcsolatban és tényleg, ha megvizsgáljuk az Ó. T.-t, látni fogjuk, hogy az örökkévalóság szerinte csak *Istennek* van fenntartva. Maga az Isten mondja önmagáról Deut 32, 40-ben: *haj 'ánóki léólám*=„örökké élek én!“ És ha jól megfigyeljük ez Ó. T. nyelvhasználatát, akkor azokon a helyeken, ahol a *léólám*, vagy *lánecah* szavak igazi értelmével van dolgunk, ott mindig Jahveval vagy valami hozzátartozó fogalommal kapcsolatban fordul elő. Így pl. *örökké* Jahve neve van elhelyezve az ő templomában (1 Kir 9, 3); *örökké* az ő szava marad fenn (1 Krón 17, 23); az ő neve magasztaltatik fel (24. v.) és *örökké* az ő háza lesz áldott (27. v.); 1. még Zs 89, 3; 100, 5; 2. Krón 2, 13; Ezsdrás 3, 11; Zs 9, 8; 41, 14; 89, 33; 45, 7; 93, 2; 48, 9; 52, 10 k; 102, 13; 145, 13 stb., amely helyeken az „örökké“ mindig csak Jahveval áll kapcsolatban. Jahve: Isten ős időktől fogva (*miqqedem*) és nem hal meg (Háb 1, 12a), tehát csak az övé az örökélet. Ezért méltán kérdi ő, az örökélet birtokosa *'abótekem 'ajjé-hém v'hann'bi'im hal'ólám jihjú*=„atyáitok hol vannak és a próféták vajjon örökké élnek-e?“ Az atyáknak, sőt a prófétáknak is meg kell halniuk és csak Jahve szava és törvénye marad meg örökké. (Zak 1, 5) Jóh azt mondja Istenről: *mišpar šánájv v'eló' héger* éveinek száma kinyomozhatatlan (36, 26).

A Zsoltárookban nagyon gyakran találkozunk az *'ólám* szóval, kül. az egyes zsoltárok végén, sőt Zs 133, 3 még az étellel kapcsolatban is említi így: *šám civvá jahve 'et-habberáká hajjim 'ad há'ólám*=„ott rendel Jahve áldást, örökéletet“. Az *'ólám* szó használatára nézve Gunkel megjegyzi,³⁷⁷ hogy ez a szó Zsoltárookban nem a szó mai és abszolút értelmében veendő. Gyakori végződés ez a Zsoltárookban: 1. pl.: 15, 5; 16, 11; 18, 51; 23, 6; 28, 9; 29, 10; 30, 13; 45, 18; 52, 11; 61, 9; 72, 19; 75, 10; 86, 12; 89, 2. stb. A Zsoltárokon kívül is megtalálható imádságok és vallásos énekek utolsó szavaiban (pl. Ex 15, 18.) és annyit jelent, hogy a költő szeme, miután a dalban mindent elmondott, amit lelke érzett, utolsó szavaival a végtelenbe kalandozik. Zsolt 133, 3 végén is csak ez az értelme *'ad-há'ólám*-nak.

Ahol mégis az örökélet és az ember fogalma össze van kapcsolva, ott: vagy

³⁷⁷ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 50. o.

idegenben szokásos köszönési formulával van dolgunk, mint pl. Neh 2, 3-ban: *hammelek le'ólám jihje* = a király örökké éljen és Dán 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7, 22; *malka' le'almin heji* = király, örökké élj, vagy, ahogy már az I. fejezetben említettük, a hú alattvaló keleti bőkezűségével mért kívánságával uralkodója számára pl. Zs 21, 5; 45, 3; 72, 5; 110, 4.

3. Eddig csupa negatívummal volt dolgunk az Ó. T. örökélet fogalmára vonatkozólag. Az örökélet egyedül Istené, de ha Deut 29, 28-ban azt olvassuk, hogy *hannistárot l'adónaj 'elohénú* = „az elrejtett dolgok Jahveéi, a mi Istenünkéi!“ akkor látjuk, hogy az embereket mégis csak foglalkoztatta, hogy *má dí lehevé' 'aharé d'ená* = mi lesz ezután? (Dán 2, 29a), bár Jób is kénytelen elismerni, hogy az Istennek olyan elhatározásai (*'écáh*) vannak, amelyeket ember fel nem foghat (38, 2; 42, 3).

S az Ó. T. emberei is — mint minden nép fiai — keresték is ennek a *nistár*-nak a megoldását, a feleletet arra a problémára, amely az ő lelkükben is fel-fel-éledt: vége van-e tényleg az életnek a halállal? nincsenek-e módjai a halál elkerülésének? az igaz ember is épp úgy megsemmisül-e, mint az istentelen? Megannyi probléma, amelyen az Ó. T. legjobbjai gondolkodtak. S annak a sejtelemnek, amely a lelkükben fel-felébredt különböző gondolatok és eszmék formájában adtak kifejezést.

a) A legrégebbi képzetek egyike, az *élet fájának 'éc hahajjim* a képzelet, amelyvel Gen 2, 9-ben (J.) találkozunk először. Ennek a fának az volt a tulajdonsága, hogy, aki eszik belőle *haj le'ólám* = örökké él (3, 22). Ha az első emberpár nem szegte volna meg Jahve parancsát, ennek a fának a gyümölcse — mert ebben vélték a régiek megtalálni az örök élet titkát — halhatatlanná tette volna az embert. Az életfájának képzelet nagyon mélyen belevésődött az Ó. T. gondolatvilágába, mert évszázadokkal a Jahvista után — akitől Gen 2, 9 és 3, 22 valók — a Példabeszédek írója újra feleleveníti és sokszor használja ezt a fogalmat, I. Pb 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4; bár nála az *'éc hahajjim* értelme eltolódik a chokma bölcselkedés sajátos irányai szerint. Láttuk azt az I. fej. 4. pontjában hogy az élet fájának a képzelet közös, a mythológiából származó kincse volt a régi Kelet népeinek s itt még csak azt fűzzük hozzá, hogy a sumir Gudea-feliratokon is találtak erre vonatkozó paralleleket. Ott ugyanis szó van a *giš-zi-da*-ról = az igazság fája és a *gis-tin* az élet fájáról, amelyek a feliratok szerint az ég keleti bejáratánál állanak.³⁷⁸ A parsismus is ismeri az élet fája képzetét. Itt a haomafa (Gaokerena) szerepel az élet fája gyanánt, amelynek gyümölcse a haoma nedv, amely a világ végén halhatatlanságot fog adni az összes hívő embereknek. Bundeheh XVIII. 1—6; IX. 6, XXIV, 27, XXVII, 4 Vendidad, XX, 4 k.³⁷⁹

b) Egy másik ilyen fogalom, amelyet az örökélet keresése csirájának kell minősítenünk az „élet vizének“ a képzelet. Zs 36, 10 szerint: *'immeká meqór hajjim* = nálad (t. i. Jahvénál) az élet forrásai vannak. Maga a képzet az ősi mesék gondolatvilágából származik és alapja az a csodatevő kút lehet, amelynek vize mindenket megelevenít. A zsoltáríró szerint az az „élet kútforrása“ Jahvénál van, azaz az övé. Más szavakkal: csak Jahvenak van hatalma életet adni.³⁸⁰ Így dolgozza át és állítja az idegenből vett képzeteket a maga szolgálatába a jahvizmus monoteizmusa. Ugyanezt a kifejezést megtaláljuk: Pb 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22, ahol az eredeti értelme azonban szintén eltolódott a chokma szellemében.

A prófétáknál az élet forrásának fogalma szorosan összefügg az eschatologia eseményeivel, vagyis azzal a fogalommal, amelyen belül a feltámadás gondolata is kifejlődött. Ez a körülmény is bizonyíték amellett, hogy az élet vize ebbe a

³⁷⁸ H. Gunkel: Genesis, 1917. 8. o.

³⁷⁹ W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1906. 2. kiad. 556. lap.

³⁸⁰ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 151. o.

fogalomkörbe tartozik és az örökélet gondolatával áll összeköttesben. A csodatevő forrásról Ezékielnél olvasunk legtöbbször 47, 1–12-ben. Ezek szerint a víz Jahve házának a küszöbe alól ered s onnan kifolyva, lassanként hatalmas folyammá dagad, amelynek csodatevő ereje abban nyilvánul, hogy nemcsak pompás vegetáció támad a partjain, hanem a vize egészségesse teszi a Holttenger vizét is és ott nagy halbőséget támaszt. Hogy az emberi életre milyen befolyást gyakorol, arról Ezékielnél nincsen szó. — Joel 4, 18b is beszél egy *ma'eján*-ról = forrásról, amely szintén *mibbét jahve jecé* = Jahve templomából jön ki, mint Ezékielnél és pedig *bajjom hahú'* = „azon a napon“, amely a próféták terminológiájában az „utolsó idők“ megjelölésére szolgál. — Zakariás 14, 8-ban pedig ezt olvassuk: *v^ehája bajjom hahú' jéc^eú májim hajjim mirúšalajim* = és leszen azon a napon, hogy élő vizek jönnek ki Jeruzsálemből. Hogy miben áll ennek az „élő víznek“ a hatása, azt Zakariás sem mondja meg, de ő is az utolsó idők eseményeivel hozza összefüggésbe. Ennek következtében összetartozik az örökéletre vonatkozó képzetekkel. — Jeremiás egy alkalommal, nem eschatologikus dolgokkal összefüggésben: Jahvet mondja: *m^eqór majim hajjim* = élő vizek forrásának (2, 13b). Az életvizének ezekből az ó-testamentumi helyeiből látjuk, hogy valamint a földi életet Jahvétól származónak tudták, úgy az örökéletet is Istennel kapcsolatban várják, mert önála van a kútfő (Zs 36, 10), sőt ő maga az élet vize (Jer 2, 13). — Az Ó. T.-ban nincs több utalás az élet vizére, de annál bővebben foglalkoznak vele a pseudepigrafusok (I. Énoh 22, 1 kk.) az Ú. T. (János 4, 10, 14 és a Jelenések könyve 7, 17; 21, 6; 22, 1, 17), valamint a zsidó mondakör, amelyre nézve dr. Varga Zsigmondnál találunk adatokat.³⁸¹

Az életvize képzet, amint azt dr. Varga Zs. kimutatja,³⁸² „sumir szellemi alkotás s a sumirok vallásos örökségéből vették át azt az assyr-babyloniak, a Biblia és más népek is“. A csodavíz fölött a babyloniaknál a legfőbb isten An rendelkezik. Az élet vizének assyr-bab. neve: *mē balaši*. Az erre vonatkozó helyek a bab. irodalomban: 1. az Adapa mythos II. szövegdarab előrsze 28 és kk. sorai, amellyel már a II. fejezet 1. pontjában foglalkoztunk; 2. az Istar alászállása az alvilágba c. mythos 117. kk. sorai, ahol azt olvassuk, hogy az életvize az alvilági Anunnaki birtokában van, akik azt az *Egalgina* nevű palotában őrzik, hogy felsőbb utasítás nélkül senki hozzá ne juthasson. Az életvize An-tól kerülhetett az Anunnaki birtokába, akik azt „csak az ő utasításai szerint használhatták a megélesztésre méltónak ítélt halotton“. Az Istar mythosban Ea parancsára Anunnaki jelenlétében Namtar a főkapuőr hinti meg ezzel a vízzel Istart, aki a betegségek tömegétől mintegy halott már. Istar erre megszabadul minden betegségtől, újra megelevenedik és „előbbi ékessége és egészsége birtokába visszajutva hagyja el az alvilág birodalmát.“ Ugyanennek a mythosnak a 100 és köv. soraiban egy *töm-lőről* van szó, amelyben az élet vize őriztetik. Az Istar mythoson kívül a Maqlú varázslási szövegben is találkozunk az életvize képzetével, ahol az életviznek: *mē napištim* a neve. (I. tábla 108. sor.) Az élet vize a sumiroknál kétféleképp volt használható: vagy mint ital hatott, vagy be kellett vele hinteni azt, akit meg kellett eleveníteni. Az élet, amelyet ilyen módon nyert az illető, mindenképpen haláltól mentes, örökélet volt.

Az Ó. T.-ban nem találunk ilyen részletes adatokat az életvizére vonatkozólag, aminek az oka az lehet, hogy azok, akik átvették, érezték e mythologiai képzet pogány eredetét és az arra emlékeztető vonásokat igyekeztek lecsiszolni. Az életvize fölötti hatalmat a monotheizmus hatása következtében Jahve kezébe adták. Az ótestamentumi helyek tendenciája is arra enged következtetni, hogy az „élet vize“ itt is örökéletet van hivatva adni.

A parsismus is ismer ilyen életvize képzetet, mert még ma is szokásban van a parsismus hívei között, hogy „rövid idővel a halál beállta előtt, a haldokló

³⁸¹ Dr. Varga Zs.: Sumir (babyloni) örökség stb. 72. o.

³⁸² U. o.: 67–68. o. Innen vesszük e bekezdés adatait.

emberrel néhány csepp szentelt haoma vizet itatnak“. A haoma növény (amelyből ez a víz készül) a halhatatlanság symboluma“³⁸³

c) A halál hatalmát egyes istenfélő és Jahve előtt kiváltképpen kedves emberek meg is tudják törni és meghalt embereket életre támaszthatnak. Így olvassuk 1 Kir 17, 17 kk-ben, hogy Illés feltámasztja a zarpathi özvegyasszony fiát, Illés szolgája Elizeus pedig 2. Kir 4, 20 kk-ben a sunamita asszony fiát támasztja fel. A feltámasztás jellege itt : *csoda*, amelyet csak az Isten kedveltje tud megtenni. Látszik ez világosan abból, hogy Elizeus szolgája Gehazi nem tudja a feltámasztást végrehajtani, sőt még a próféta botja sem tudja ezt megtenni, bár Gehazi a próféta, egyenes parancsára fekteti annak botját a halott fiú mellé (2 Kir 4, 31). A próféta-nak magának kell eljőnnie és csak neki sikerül a fiút életre támasztania. Tulajdonkép azonban Jahve az, aki a halottat feltámasztja, mert Illés kétszer is hozzá fohászodik, amikor a zarpathi özvegy fiát fel akarja támasztani (1 Kir 17, 20, 21). Sőt 1. Kir 17, 22-ben világosan ezt olvassuk : *vajjišma jahve b^eqól 'elijáhu vatašab nefeš hajjeled 'al qirbó vajjehi*. = és meghallgatta Jahve Illés szavát és visszatért a gyermek lelke beléje (szó szerint : közepébe) és élt“. A megelevenítés fogalmát ez a vers és az előtte való így írják körül : *šúb nefeš hajjeled 'alqirbó*. A lélek az, amely visszatérve, megeleveníti a halott testét. Elizeus is imádkozik, mielőtt a feltámasztást megkísérelné (2 Kir 4, 33).

Jirku arra utal, hogy a mindkét feltámasztásban található hasonló vonások, a feltámasztás műveletének, hogy úgy mondjuk, mechanikus kísérő jelenségei, azaz az a körülmény, hogy a próféták háromszor, ill. kétszer ráborulnak a holt-testre, hogy Elizeus kezét a fiú kezére, száját a fiú szájára, szemét a fiú szemére illeszti, arra a felfogásra engednek következtetni, hogy itt régi varázsképzetekkel van dolgunk, amelyek szerint az egész testből, de kül. a kézből, szájból és szemből magikus erők áramlanak ki, amelyeket egy másik ember keze, szája és szeme képesek felvenni.³⁸⁴ Jirku ezen a helyen megemlíti azt is, hogy „halottak felélesztése a csodatevő testével való érintkezés által nemcsak az Ó. T.-ra szorítkozik, hanem a babyloni tradíciókból is ismeretes“. Erre vonatkozólag citálja Cun. texts XVI. 5, 189 k-öt, ahol egy mágus varázsf formulája olvasható a betegség démona ellen, amely így hangzik : „Ha a beteg arcát nyomom és a beteg fölött kiáltozom...“. De világosabb egy másik ilyen varázsló szöveg (Cun. texts XVI. 2, 69 kk.) : „Ea, az úr küldött engem, hogy meggyógyítsam a varázslás miatt beteg embert. Az ő tiszta varázsf formuláját adta az enyémhez az ő tiszta száját az én számra fektette stb.“ Vagyis a babyloni képzetekből is az látszik, — ami kül. az Elizeus által eszközölt feltámasztás formalitásai között jól látható, — hogy „a felélesztési kísérletek annál jobban sikerülnek, ha rendkívüli magikus erőkkel ellátott testrészek egymással érintkezésbe kerülnek“³⁸⁵

Nincsen lehetetlenség benne, hogy ezen őtestamentomi történetek írói, akik Cornill³⁸⁶ szerint 850—750 között írtak, ismertek erre vonatkozó babyloni képzeteket. De ezektől eltekintve is a varázsképzetek otthonosak minden nép fejlődésének primitív stádiumaiban. Ha elfogadjuk is azt, hogy ezeken a feltámasztásokon még a régi varázsképzetek világítanak keresztül, el kell ismernünk azt is, hogy a jahvizmus monotheizmusa ezekre is rányomta a maga bélyegét, nemcsak azért, hogy a feltámasztások csak Jahve nevének a segítségül hívása után és következtében mennek végbe, hanem azért is, hogy csak Jahve kiválóan érdemes emberei, kiválasztottjai tudják ezeket elvégezni. A csoda — mert e feltámasztások csodák az Ó. T.-ban — a Jahve-vallás szolgálatába van állítva.

A csoda nagysága még jobban kitűnik egy másik elbeszélésből, amelyet 2 Kir 13, 20 kk-ben olvasunk, ahol az van megírva, hogy éppen egy embert visz-

³⁸³ J. J. Modi : „The funeral ceremonies of the Parsees their origin and explanation“, Bombay, 1905. 4. o.

³⁸⁴ Dr. A. Jirku : Materialien zur Volksreligion Israels. Leipzig, 1914. 78—86. o.

³⁸⁵ Jirku : i. m. 83. o.

³⁸⁶ D. C. Cornill : Einleitung stb. 124—125. o.

nek eltemetni azon az úton, ahol a már meghalt Elizeus sírja fekszik. Egyszere moabita portyázók tűnnek fel a láthatáron, mire a megriadt halottvivők a holtat hirtelen Elizeus sírjába dobják és ők s az egész gyászkiéret szertefut. Most következik a csoda: *vajjigga' háis be'acmól 'elišá' vaj'hi vajjākom 'al-raglālv* = amikor megérintette az ember Elizeus csontjait, akkor életre kelt és a lábára állt". Ebben az esetben tehát még a már régen halott Elizeus holttestének is csodatevő erő tulajdoníttatik és a csoda foka mindenesetre sokkal magasabb, mint a fenti két esetben, amikor a még élő proféták hajtották végre a feltámasztásokat.

Ismételjük azonban, hogy ebben a három feltámasztási esetben *csodáról* van szó, amelyek tényleges feltámasztásokról beszélnek ugyan, de belőlük általánosítani nem lehet és nem szabad arra következtetnünk, hogy a feltámasztás gondolatának általános hirdetői akarnak lenni. Nem, hanem csupán annak a sejtésnek adnak kifejezést, hogy Jahve egyes kiváló emberei kedvéért és által kivételes módon, csoda által lehetővé teszi valamely még nemrég elhalt ember feltámasztását. Általánosítani ebből azonban nem lehet és nem is szabad. De abban igazat kell adnunk Duhmnak, hogy ezt a feltámasztás lehetőségére vonatkozó gondolat első csirájának lehet tekinteni.³⁸⁷

d) A realitás nagyobb mértéke, mint ezek a csodák, áll a feltámasztás és örökélet keresésének a gondolata mögött ott, ahol a vallásos gondolkozás az igaz istenfélő ember sorsán való elgondolkozás útján haladva akar behatolni a halál utáni lét problémáinak a megoldásába. Általános felfogás volt, kül. a proféták óta, az Ó. T.-ban az, hogy Isten mindenkinek a maga útai szerint fizet és cselekedeteinek a jutalmát vagy büntetését veszi a jó és gonosz egyaránt (pl. Hózs 3, 9; Náh 1, 2b; 1 Kir 8, 39; Zs 62, 13; Jób 34, 11; Pb 24, 12.) Oly felfogás ez, amelynek általános, nemcsak Izraelben létező nézetnek kellett lennie, mert a parsismus gondolatvilágában is találkozunk vele, ahol a Bundeheš 30. fejezetében van többször kifejezésre juttatva.³⁸⁸ Nem kerülte el azonban az ennek az elméletnek a valóráválását váró embereknek a figyelmét az a körülmény, hogy az életben igazában nem mindig van úgy, hogy t. i. az istenfélő embernek jól megy a dolga, az istentelent pedig szerencsétlenség éri. Ez új problémát adott a lelkeknek, — amelynek megfejtése Zs 73, 16 szerint „fáradtságos dolog” volt a zsoltáríró számára. Vele együtt bizonyára sokan gondolkoztak ezen a keserű és nehéz problémán. „Nem mellékes dolog volt ez a Ó. T. emberei számára, hanem olyan kérdés, amelytől az egész vallás s az ég és a föld látszóttak függeni s ez az a kérdés volt: törődik-e az Isten egyáltalán az emberrel, hogy jó, vagy hogy rossz-e, vagy hogy a Zsoltárok nyelvén szóljunk: *jéš dé'ah be'eljón* = Van-e tudás a Legmagasabbnál (Zs 73, 11b)”.³⁸⁹ Lehetetlenségnek tartották és az igazságos Isten fogalmával összeférhetetlennek, hogy az igaz ember sorsa csakugyan az lehessen, mint a gonosz emberé. S amikor a földi élet tényleges viszonyai és történései nem adtak kutató elméjük számára kielégítő feleletet, akkor elkezdték a probléma megoldását a halál utáni életben keresni. Istennek elégtételt kell adni az igaz ember számára. Ha a földi létben ezt nem találták meg, akkor a halál után kellett ennek megtörténnie.

Az isteni igazságszolgáltatás problémája csak az exilium utáni időkben foglalkoztatta az elméket, amint azt a köv. felhozandó példákból látni fogjuk. Az exilium előtti időkben nem találunk rá adatokat, nyilván azért, mert a fogság előtti mentalitás szerint az egyén, mint ilyen kevés fontossággal bírt a törzssel, az egész nemzettel szemben. Az utóbbinak a sorsa volt a fő s ha ennek jól ment dolga, mellette eltörpült az egyén, az egyes ember esetleges balszerencséje. A proféták tanítása nyomán azonban fejlődni kezdett az individuali-

³⁸⁷ D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 368. o.

³⁸⁸ E. Böcklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, 1902. 69, 71, 73. o.

³⁸⁹ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 312. o.

tás érzése és értéke s amikor az exilium elsöpörte a zsidó önálló államot, Jahvét és annak gondoskodását egyre inkább az *egyénnel* kezdték kapcsolatba hozni s a probléma középpontjába Isten és az *egyed* ember viszonya került. A vallás individualizálódik és most már az *egyén* az, akivel kapcsolatban kell megoldódnia az isteni igazságszolgáltatás problémájának. Régen a nemzetet érte a jutalom, vagy büntetés, aszerint, amint megérdemelte, most az *egyén* az, akinek a felelősséget viselnie kell, de aki, ha egyenes úton jár, ha : *jászár, caddiq, hasid, 'áni*, ha *dáká* összetört, vagy *neké rúah*=összetört lelkű, vagy *šefal rúah*=meggyötört lelkű és összetört szívű (Ézs 57, 15, 66, 2), akkor biztosra veheti, hogy Jahve rátekint és hozzátér, hogy „megelevenítse“ őt. Ők lesznek a *béhirim* kiválasztottak, ahogy Tritoézsaías mondja (Ézs 65, 15) és mivel az életben ezt sokszor hiába várták, kezdtek olyan nézetek kialakulni, amelyeknek az volt a céljuk, hogy a lelkeket megnyugtassák arra nézve, hogy ez igaz ember nem olyan elbírálás alá esik a halálban, mint a gonosz. Az igaz ember kivéteket a múlandóság hatalma alól, mert „Jahve szolgálóinak fiai megmaradnak“ (er. lakozni fognak) és magyok az Isten színe előtt meg fog maradni mindig (Zs 102, 29). Ha meghal is az igaz : *zaré'ó liberáká* magya áldássá lesz, vagyis olyan fogalom, amelyet az ember csak áldásmondás alkalmával vesz ajkára. Zs 112, 6 ezzel vigasztalja a csüggedőket : *lezéker 'ólám jihje caddiq* =örökkévaló emlékezete lesz az igaznak. Pb 10, 7 szerint : *zeker caddiq liberáká* =áldássá lesz az igaznak emlékezete, vagyis az ilyen ember még halála után is létezik, mert az igazságos ember életére áldólag gondolnak a hátramaradottak és életének áldásos munkája, bizonyára még sokáig fogja éreztetni áldó hatásait, mert *jehi šemó le'ólám* (Zs 72, 10). Ezeknek a mondasoknak az értéke akkor látszik meg igazán, ha szembe állítjuk velük azt, ami a gonosz embereknek van kilátásba helyezve a halál után. Így pl. a gonoszok neve Jób 24, 20 szerint elfeledtetik (*ló' jizzakér*) és összezúzatik, mint a fa s nevét legfeljebb az átok alkalmával említik (Ézs 65, 15), amikor majd azt mondják a „kiválasztottak“ : „úgy öljön meg téged Jahve, mint ezt és ezt“ (Ézs 65, 15).

Mindazoknak a fogalmaknak, amelyek az Ó. T.-ban az isteni igazságszolgáltatással foglalkoznak, amelyben az Isten az igaz embert halála után részesíteni fogja, a koronája : Jób 19, 25–27.

Nagyon híres hely ez az Ó. T.-ban, amelyből Hieronymus, Augustinus, Clemens Romanus és Origenes a „resurrectio carnis“ tantételét vezetik le. A szöveg közelebbi vizsgálatából azonban kitűnik, hogy itt nem erről van szó. Sajnos, a szöveg erősen romlott. Helyreállítására — tekintettel arra, hogy nagyon fontos locusról van szó — számos kísérlet történt, amelyek egymástól sokban különböznek. Különböző olvasási módok mérlegelése után, amelyeknek részletezésébe itt nem bocsátkozhatunk, mert nagyon messze vezetne, legelfogadhatóbbnak : A. Dillmann fordítását találtuk, mert ez alkalmazkodik legjobban nemcsak az eredeti szöveghez, hanem annak szelleméhez is. Dillmann versiojának a fordítása így hangzik :³⁹⁰ „De én tudom, hogy az én megváltóm él, aki utánam még lesz, meg fog állni a por fölött. És miután böhömet lezúzták — ime ezt — testem nélkül fogom látni az Istent. Akit én fogok látni, a magam számára és az én szemeim fogják látni nem egy idegen ; emésztődnek bensőmben az én veséim.“ Ez a fordítás amellet, hogy nem változtat erőszakosan és szükségtelenül sokat a szövegen, megfelel annak a tendenciának, amelyet Jób a szöveg összefüggése szerint kifejezésre akar juttatni. Jóbot, aki ártatlannak tudja magát, nagyon gyötrik barátai, akik mindenáron rá akarják bizonyítani, hogy bűnös, mert különben nem sújtaná őt ennyire az Isten. Jób az Istentől elvetettnek hiszi magát és 16, 18-ban már érzi, hogy ő fog alulmaradni és el fog pusztulni és ezért ártatlansága tudatában így kiált föl '*erec 'al-'ekassi dámi* =,„oh, föld ! be ne fedd az én véretem !“ Az ártatlanul kiontott vér ugyanis, amint láttuk az I. fejezet 3. pontjában bosszúért kiált addig, amíg be nincs fedve. Ha a földön nincs, aki bosszút álljon az ártatlanért, akkor Jahve lép fel, mint az ártatlanság tanúja és mint

³⁹⁰ L. Fr. Schwally : i. m. 1892. 109. o.

bosszúló. Ezt a bosszúlót, aki megbosszúlja az elesettet és igazságot szerez neki, hívják *gó'él haddám*-nak, azaz vérbosszúlónak (Num 35, 12). A magát a sír szélén állónak képzelő Jób Jahvét érti a -je alatt, aki majd igazságot fog szolgáltatni neki. Máskor is olvasunk az Ó. T.-ban olyan esetekről, amikor az elesett, ártatlanul elpusztult ember védőjéül Jahve lép fel. Gen 4, 10-ben (J) Jahve kéri számon Kaintól Ábel vérét, mert ennek a vére felkiáltott hozzá az égre, Pb 23, 11 az árvák *gó'él*-jéről beszél, aki senki más, mint az Isten. Maga a fogalom eredetileg a jogi term. techn.-ok közé tartozik, mert: *mispal hagg'ullá* = a megváltás joga azt a jogszokást jelöli meg, amely szerint az eladósodott egyén ingatlanát, földjét mindig a hozzá vérszerint legközelebb álló rokonnak kellett a törvény szerint magáéhoz váltania. A *g'ullá*-nak egy jellegzetes esetét olvashatjuk Jer. 32. fejezetében. A *gó'él* fogalmát átvitte Jób a materiálisról az absztraktra és Jahvét, akit már 16, 19-ben is: *'édi bássámajim*-nak, mennyben levő tanúnak és *šahadi bamm'érómim* = „magasságban levő kezesem“-nek mondott, most megteszi *gó'él*-jévé, aki majd akkor, amikor ő már nem lesz, vagy „utánam“, ahogy ő mondja, még lesz, mert ő meghal, de a *gó'él*-ja: *haj* = él. De nemcsak él, hanem *qúm* = megáll a por fölött, melyben Jób feküdni fog. A *qúm* term. technicusa, a tanúk felállásának, ill. megjelenésének, amint azt Deut. 19, 15; Zs 27, 12; 35, 11-ből látjuk, ahol tanúk, továbbá Zs 12, 6; 94, 16; Ézs 33, 10-ből, ahol mentők és segítők felállításáról, közbelépéséről van szó. Addig Jób teste már el fog pusztulni, bőrét leverik, összezúzzák, de teste nélkül is, a szemeivel fogja Jób látni az Istent. Ő fogja látni és nem egy idegen mondja Jób hangsúlyozottan, amivel azt akarja erőteljesen aláhúzni, hogy bár ő meghal és nem lesz, de lesz, aki igazságot szolgáltatson neki, aki helyreállítsa az ő becsületét, aki bebizonyítsa ártatlanságát. Látszik Jób szavaiból, hogy ezt az igazságszolgáltatást a halál után várja, miután e földi életben az erre vonatkozó reménységet kénytelen volt földadni. Ezután az erkölcsi rehabilitáció után sóvárognak, emésztődnek Jób veséi. A vese a héb. terminológiában, mint az érzelmek székhelye szerepel (Zs 84, 3; 119, 123). Nincs szó itt a test feltámadásáról csak az igaz ember számára való satisfactióról még a halála után is. „A resurrectio carnis“ gondolata ezzel a szentírásbéli hellyel kapcsolatban tarthatatlan, mert eltekintve attól, hogy Jób korában még nem alakult ki a feltámadás gondolata, nyelvi szempontból sem helyes, ha az *'ór*-t a beteg, romlandó testre, a *básar*-t pedig a feltámadó, dicsőséges testre értelmezzük, mint a régi magyarózók, mert a *básar* fogalma ezt kizárja. A *básar*, amint azt az 1. fejezetben láttuk a földből vétetett gyarló test, amely Gen 3, 19 szerint ismét porrá lesz a halál után. Ezt tehát nem lehet a feltámadó test term. tech.-ának értelmezni, hanem csakis az a helyes, ahogy Frz. Delitzsch,³⁹¹ Friedr. Delitzsch,³⁹² Dillmann³⁹³, Sass Béla³⁹⁴ és Schwally³⁹⁵ magyarázzák, hogy a *min*-t *min* privativumnak tekintik és a *mib'sári*-t így fordítják: *testem nélkül*. Azon nem szabad csodálkoznunk, hogy Jób — a rendes ó-t.-i felfogással ellentétben — a halála után is látni reméli Jahvet. Hiszen 14, 13 kk-ben, mint vágyódását, sóvárgását önti szóba azt, hogy bár a Seolban Isten csak addig rejtené el, amíg haragszik rá s azután bár újra hívná, milyen örömet felelné neki! 16, 18 — 21-ben pedig, amint láttuk, mint bizonyosságot mondja el, hogy az ő vére ugyan kifolyhat a földre, de a „tanúja“ és „bizonyossága“ a mennyben van. Mindkét helyen tehát Istennel összekapcsoltnak képzei magát halála dacára is. Jóbnak a maga igazságáért folytatott nehéz lelki küzdelmébe nagyon jól beleillik 19, 25 — 27 is és logikusan folytatja 14, 13 — 15, valamint 16, 18 — 21 gondolatmenetét s azok betetőzését képezi.

Arra, hogy hogyan képzei Jób el azt, hogy teste nélkül, de mégis a szemei-

³⁹¹ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1875. 252—254.

³⁹² Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr, 1911. 23. o.

³⁹³ Schwally: i. m. 109. o.

³⁹⁴ Sass Béla: i. m. 21. o.

³⁹⁵ Schwally: i. m. 110—111. o.

veffogja látni Jahvet Delitzschschel, azt feleljük, hogy nem úgy, mint azt lelki lényekhez illenék, hanem a Seolbeli árnyszerű létezését fokozza fel a hit postulátumával életvalósággá.³⁹⁶ Ne kívánjuk Jóbtól azt, hogy teljesen precizen fejezze ki magát ezekben a dolgokban, mert hiszen az ő könyve nem rendszeres dogmatika, hanem egy halálrashedzett ember lelki tusája a maga igazságáért. A testi kín, amelyet fokoz az a lelki gyötrellem, amit a barátai által való meg nem értetés okoz neki, kényszerítik őt lépésről-lépésre arra, hogy ügyét a földi fórum elől a „mennyei tanúhoz“, kezeshez felebbezze meg, akiben végre is ártatlanságának bebizonyítóját és ezért szabadítóját, megváltóját, *gó'él*-jét látja. De ez a megváltás *g'e'ullá* nem a testnek a porból való feltámadására vonatkozik, hanem az elnyomott, félreértett, halálragyötört ember igazának, ha kell még a halál után is való bebizonyítására. Dillmann szerint itt mint a hit postulátuma jelenik meg az, hogy „ha az isteni világrénd törvényei az övéin nem tűnnek ki az életben, akkor a halál utáni életükben kell ezeknek rajta megvalósulniok. Az igazságszolgáltatás gondolata az, amely keresztültöri a földi élet korlátait“.³⁹⁷ Bertholet³⁹⁸ és Bousset³⁹⁹ is legfeljebb a feltámadás gondolata első és bizonytalan derengésének hajlandók csak tekinteni Jób 19, 25–27-et.

d) A köv. lépés ezen az úton, amelyet Isten igazságszolgáltatásának nevezhetnénk az istenfélők iránt az, amikor az Isten belenyúl az igaz ember sorsába és nem engedi azt meghalni, hanem halála előtt elragadja magához. A héb. term. tech. erre nézve a קָבַץ Ilyen esetről csak két ízben olvasunk az Ó. T.-ban és pedig Énochról: Gen 5, 24-ben és Illésről 2 Kir 2, 1 kk. Lássuk sorra ezeket az elbeszéléseket.

Gen 5, 1 kk. a: *sefer toledot 'adam*, vagyis Ádámnak a Papi Codex írója által felállított családfája, amellyel részletesen foglalkoztunk az I. fejezet 6. pontjában, amikor a tíz pátriárka életkoráról volt szó. Énoch ebben a sorban a hetedik. Ami vele kapcsolatban feltűnő, az elsősorban az, hogy az ő életkora sokkal kisebb, mint a többi társaié, mert az ő 365 esztendő életkora valósággal eltörpül a körülötte levő közel 1000 éves életidők között. A második dolog pedig ami feltűnő az, hogy amíg a többi pátriárkáról szóló szigorúan sablonos és száraz megemlékezések mind ezzel a kifejezéssel végződnek: *vajjamót* = azután meghalt, addig Énoch élettörténetét ezzel fejezi be az író: *'ennennú ki láqah 'óto 'elohim* = „nem volt többé, mert magához vette az Isten“. Ennek a csodálatos életbefejezésnek az okát a vers első felében kell keresnünk, ahol ezt olvassuk: *jithallék hanók 'et ha'elohim* = Énoch Istennel járt. A többi pátriárkánál ezt nem olvassuk, amiből azonban nem szabad következtetéseket levonnunk ezek vallási életére vonatkozólag, mert az igazság az, hogy a 24. vers első fele az oly rendkívüli módon végződő élet végső momentumának, az Istenhez való elragadtatásnak a magyarázata akar lenni, ill. ebből folyik azután, mint következmény az, hogy Isten elragadta Énoch-ot.

Itt tehát egy Istennel járó ember életének olyan befejezésével állunk szemben, amely nem a halál, hanem a קָבַץ következtében beálló természetfölötti befejezése az életnek: az Istenhez való elragadtatás.

Hogy magyarázható meg Énoch elragadtatása? Az ilyen elbeszélések, amelyek eredetileg mondák voltak, úgy magyarázandók, hogy az elragadott egyén eredetileg isten volt, aki később emberré depotenciálódott és végül ismét istenné lett. Ezt az elméletet látszik támogatni az a tagadhatatlan tény is, hogy Énoch éveinek a száma éppen annyi, mint a napév napjainak a száma, t. i. 365. Fontos körülmény az is, ami szintén a fönti elméletet erősíti az, hogy Énochról az van feljegyezve, hogy az Istennel járt, ami úgy hangzik, mintha valami utalás lenne

³⁹⁶ Frz. Delitzsch: i. m. 254. o.

³⁹⁷ A. Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, 1895. 401. o.

³⁹⁸ D. A. Bertholet: i. m. 1914. 53. o.

³⁹⁹ W. Bousset: i. m. 309. o. jegyzet.

a közte és Isten között levő bizalmas viszonyra. Végül Énoch neve is erre az elméletre utal, mert a héber *hanók* a *hának* gyökből ered, amelynek jelentése beavatni, kinyilatkoztatni, gör. *τελειοῦν*⁴⁰⁰ Valószínű az istenség kultikus tiszteletére vonatkozó titkokba való beavatásra céloz Énoch neve.

Ha az Énochról szóló elbeszélés eredetét kutatjuk, akkor figyelmünk önkéntelenül abba az irányban fordul, ahonnan Gen 5 többi anyaga való és ez, amint láttuk az I. fej. 6. pontjában: Babylonia. Tényleg találunk is egy Énoch történetéhez hasonló elbeszélést, amely Evedoranchosról, vagy Enmedurankiról szól. A két történet, ill. személy közötti hasonlóság amint azt egy Zimmermnél⁴⁰¹ olvasható babyloni szöveg fordítása alapján megállapíthatjuk — abban áll, hogy Enmeduranki is hetedik azon a listán, amelyen a 10 babyloni őskirály szerepel, éppúgy, mint hetedik Énoch a 10 pátriárka között; hogy 2. Enmeduranki éppen Šamašnak, a nap istenének a papja a napisten városában Sipparban; láttuk, hogy Énoch évei is a napéval s talán ered. a személye a napisten fogalmával van összekötve; hogy végül 3. Enmeduranki is mindenféle kinyilatkoztatásokat kap kül. az orakulumra vonatkozólag az istenektől, amelyekre fiát is megtanítja és megalapítója lesz ily módon a jövőmondó papok szerzetének, a *bârûti*-nak. Láttuk, hogy Énoch héber neve is a kinyilatkoztatás fogalmát foglalja magában; Ilyen hasonlóságok mellett nehéz volna ellene mondani annak, hogy az Énoch történetének és alakjának az alapelemei nem Babyloniából kerültek a Papi Codex írójának ismeretkörébe.

Valami speciálisan eredeti vonást azonban tett hozzá a Papi Codex írója, ami nem volt benne az Enmeduranki elbeszélésben és ez az, hogy Énoch *elragadtatott* élete végén az Istenhez. Számunkra most éppen ez a legfontosabb, mert által akarja kifejezni az Ó. T. gondolatvilága azt a jutalmat, amely Énochnak éppen istenfélelméért kijárt. Zimmermn ugyan rámutat arra, hogy Énoch elradadta tásával egyenlő értékű az a körülmény, hogy Enmeduranki felvétetett „Šamaš és Raman közösségébe és beavattatott az ég és föld titkaiba“⁴⁰², de úgy ez a felvétel az istenek közösségébe, mint az Enmeduranki osztályrészévé lett kinyilatkoztatások ennek *életében* történtek és nem találunk adatot arra nézve, hogy Enmeduranki a halált elkerülte volna, úgy, mint Énoch. Énoch esetében világosan istenfélelme miatti örökkévaló megjutalmaztatást akar jelenteni elragadása. Enmeduranki esetében erről nem olvasunk. Látjuk tehát ismét, hogy az idegenből vett anyagot hogyan állítja a maga eszméinek szolgálatába a zsidó történetíró.

Mindjárt ezzel kapcsolatban említsük meg, hogy még egy más elragadásról is tud a babyloni irodalom és ezt a Gilgames-eposz őrizte meg számunkra. Ott Utnapistim és felesége ragadtatnak el, akik az özönvízből megszabadultak és tetteknek „olyanokká, mint az istenek“. Az erre vonatkozó adatokat a Gilgames-eposz XI. táblája 198—205. soraiban találjuk meg,⁴⁰³ ahol azt olvassuk Utnapistim elbeszélésében, hogy Bel isten beszállt a hajójába, megragadta a kezét, kivezette őt is és feleségét, akit letérdeltetett Utnapistim mellé, azután megérintette vállukat, kettejük közé lépett és ezt mondotta Bel: „Azelőtt ember volt Utnapistim. Mostantól fogva olyanok legyenek ő és felesége, mint az istenek, mint mi és lakozzék Utnapistim a messzeségben, a folyamok torkolatánál!“ — Az elbeszélést így fejezi be Utnapistim: „Akkor *megragadtak engem* („ilkuinnima“) és lakozni engedtek a messzeségben, a folyamok torkolatánál. Bár ez az elbeszélés nem bír paralel az Ó. T.-ban, mert a bibliai özönvíz hőse nem ragadtatott el, úgy, mint a babyloni Utnapistim, mégis meg kellett említenünk nemcsak azért, mert elragadásról van benne szó, hanem különösképen azért, mert az az ige, — amellyel Utnapistim az elragadás fogalmát kifejezi, t. i. az „ilkuini“ a *lequ*-ból származik, ez pedig, amint első pillanatra látható, azonos a héber *laqah*-chal

⁴⁰⁰ I. H. Gunkel: Genesis 135—136.

⁴⁰¹ Zimmermn: KAT.³ II. 533—534.

⁴⁰² Zimmermn: KAT.³ II. 540. o.

⁴⁰³ P. Jensen: KB. VI. 1. 242—245. o.

A másik elragadás, amelyről pozitíve tudomásunk van, az Ó. T. lapjairól: Illésé, amely 2. Kir 2. fejezetében van leírva. Az elbeszélés sokkal részletesebb, mint az Enoch elragadásáról szóló néhány szavas megjegyzés. Pedig Illés esete is ugyanolyan mennyekbe való elragadás volt, mint az Enoché és a motívuma Illésnél is csak az lehetett, a mit Enochnál mond Gen 5, 24, hogy t. i. Illés is az Istennel járt, az ő követe, az ő prófétája volt mindvégig. Ugyanannak a tárgynak kétféle módon való kezelését látjuk 2. Kir 2-ben és Gen 5, 24-ben. Amaz részletes leírás a mellék- és kísérő körülmények pontos felsorolásával, emez néhány szavas rövid ténymegállapítás. Aligha tévedünk, ha ennek az okát a két tudósítás keletkezési ideje közötti aránylag nagy távolságban keressük. Az Illés történetére vonatkozó adatok Cornill szerint 850—750 között íratlak le,⁴⁰⁴ míg a Papi Codex, amint tudjuk, későbbi eredetű és bizonyosan csak 444 óta lehet kimutatni a létezését. A legendáris anyagot tehát az exilium utáni történetíró nagyon óvatosan kezeli s abból csak a legszükségesebbet mondja el, míg az Illés és Elizeus történetek századokkal előbb élt írója még elfogulatlanul elmond mindent a legapróbb részletekig.

Illés mennyekbe ragadtatását 2. Kir 2, 1 így írja körül: *beha'alót jahve 'et- 'elijáhú base'ará hassámájim* = amikor Jahve Illést viharban a mennyekbe emelte. Tehát itt az *'áláh* ige van használva. Később a *lákah*-chal is találkozni fogunk. Az elragadás viharban történik, amelyről többször olvassuk, hogy benne a régiek felfogása szerint jelen van Jahve. Pl. Jóhhoz is a viharból beszél (Jób 38, 1). Illés tudja, hogy el fog ragadtatni és ezt a ןךז igével fejezi ki (2. Kir 2, 9—10), de tudják ezt a betheli és jerichói „próféták fiai” is, akik Illés elragadását szintén a *lákah* igével jelölik meg (3. és 5. v.) és kérdik Elizeustól, hogy ő tudja-e, hogy ennek az eseménynek ma kell megtörténnie? Elizeus is tudja. Illéssel ügylátszik Jahve tudatta, mert az ő parancsolatának engedelmeskedik, amikor Gilgalból előbb Bethelbe, onnan Jerichóba, majd a Jordánon túlra megy. Dacára annak, hogy Illés háromszor is figyelmezteti, hogy hagyja őt magára Elizeus kitart mestere mellett. Az elragadás valahol ott játszódott le a Jordántól keletre eső vidéken. Illés és Elizeus beszélgetnek egymással, amikor — mindezt Elizeus jól látja — egyszerre *rekeb 'és vesúsé 'és* —tüzes szekér és tüzes lovak jelennek meg és elválasztják őket egymástól és „felvitett Illés a viharban a mennyekbe”. Elizeus fájdalmas felkiáltásban tör ki és ruháit megszakítja, amikor Illést távozni látja maga mellől.

Azt a körülményt, hogy Elizeus Izrael szekereinek és lovagjainak nevezi a a prófétát (12. v.) és hogy Illés tüzes szekeren és lovakkal ragadtatott el, amely mint a vihar szele robogott vele tova, Gressmann úgy magyarázza, hogy „Illés, aki eddig Jahve csatáit vívta a földön, most a csillagok hadiszekeren robog az égen keresztül, hogy mint Jahve hű harcosa, beléphessen a mennyei seregek közé”,⁴⁰⁵ mert a „hősök, akik magukat a földön kitüntették, haláluk után felvétetnek a mennyei seregekbe s akkor „tüzes szekéren” robognak a mennyen keresztül és odafönt harcolják meg Jahve harcait. A régi Izrael csak Illést méltatta erre a tisztességre”.⁴⁰⁶ Hogy nem érzéki csalódások okozta látszólagos dolgokkal, hanem Illés tényleges elragadtatásával van dolgunk, bizonyítják a 16—18. v.-ek, amelyek szerint 50 férfi 3 napon keresztül hiába keresi Illést, az egész vidéken.

Minden kétséget kizáró módon látjuk tehát, hogy voltak Izraelben olyan képzetek, amelyek azt akarták bizonyítani, hogy Isten belenyúl az ő kiválasztottjainak a sorsába és nem engedi még a halált sem diadalmaskodni rajtuk. Ez a két példája a *lókéah*-nak mutatja, hogy az Ó. T. is ismeri a halhatatlanság lehetőségét, de általánosítani s ebből az örökélet és a feltámadás gondolatának általános elterjedettségére következtetni nem szabad, mert a történetek eléggé hangsúlyoz-

⁴⁰⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m.1 913. 125. o.

⁴⁰⁵ H. Gressmann: Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels. Göttingen, 1910. 286. o.

⁴⁰⁶ U. o.: 18. o.

zák, hogy csak nagyon kivételes egyéniségekkel, egy Énochhal és egy Illéssel, cselekedett csak így Jahve, nyilván csak azért, hogy kiváló hűségüket ezzel megjutalmazza. De számunkra értékesek e történetek, dacára annak, hogy nagyon kivételes esetekről van bennük szó, mert bizonyítják azt, hogy a halál elkerülésének lehetőségére való gondolatok Izraelben tényleg, ha sporadikusan is, de léteztek.

Érdekes megemlíteni azt, hogy Duhm⁴⁰⁷ egy harmadik elragadás esetét is feltalálni véli az Ó. T.-ban és ez Ebed Jahve elragadása. Ézs 53, 8-ban u. i. ezt olvassuk: *mé'ócer úmimmispal luqqah* = az elnyomattatásból és ítéletből kiragadtatott. Duhm abból a körülményből, hogy a *luqqah* ige használata és értelme ebben az esetben ugyanaz, mint Énoch és Illés történeteiben, következteti azt, hogy az Isten Ebed Jahvet is elragadta a nyomorúságból és ítéletből, ami alatt büntető ítéletet ért a késői nyelvhasználat. Hogy hová ragadta el, azt az Ebed Jahvedalok írója nem tudja megmondani, mert közvetlen a *luqqah* ige használata után így szól: *'et-dóro mi jesóhéah* = ki tudja kikutatni az ő helyét. A *dór* ebben az esetben Duhm szerint nem a sírt, sem Ebed Jahve nemzetségét jelentené, hanem azt a helyet, ahol Ebed Jahve most van, amelyet senki sem ismer. De lényeges különbség van — s ezt Duhm is kénytelen elismerni — egyfelől Énoch és Illés, másfelől Ebed Jahve elragadása között, mert amíg amazoknál kifejezetten a testben való elragadtatásról van szó, addig Ebed Jahve esetében csak a lélek elragadásáról (*luqqah*) lehet szó, mert Ézs 53, 9-ben említés történik Ebed Jahve sírjáról, ahová testét a gonosztevők és hazugok közé helyezték.

Duhm-nak ez ellen az elmélete ellen sem tárgyi, sem nyelvi szempontból kifogást emelni nem lehet és így Ebed Jahvenál is az Istentől való elragadás esetét kell elfogadnunk, ha mindjárt ez az elragadás formailag különbözik is az előző két esettől. Az eredeti képzet módosulhatott is idők folyamán s a test sorsával nem törődve, az Istentől adott lélek (Pred 12, 7) megmentésére és elragadtatására helyezte a fősúlyt. Bárhogy legyen is, ez az Ebed Jahveval történő kivételes esemény ismét csak erősíti azt a felfogásunkat, hogy a *luqqah* esetei csak Isten előtt kiválóan kedves emberekkel kapcsolatban fordulnak elő. Mindenki vel nem, mert nem mindenki Énoch, Illés vagy Ebed Jahve.

4. Bár, amint azt az előző pontban láttuk, a zsidóság körében is voltak olyan gondolatok, amelyek a halál elkerülésének lehetőségére, az örök életre és a feltámadásra vonatkoztak, a feltámadás gondolata nem a theoretikus mérlegelések és logikus következtetések útján fejlődött ki Izraelben, hanem lelki küzdelmekből született meg prófétai érzésű lelkek mélyén. Láttuk, hogy már Jóbot odáig emeli az isteni igazságban vetett hite, hogy rendületlenül hiszi azt, hogy ártatlan haláláról tanúbizonyságot fog tenni halála után az Isten, mint az ő *gó'él*-je. S amikor Jób sorsa egy egész nemzetet sújtott, amikor Jahve ügyéért egész sora a nemzet legjobbjainak szállt sírba, akkor fejlődik ki a Messiás eljövételéről szóló tanítás, amelyhez az ítélet és az azt követő feltámadás gondolatai kapcsolódnak. Dániel könyvében fogjuk ennek a gondolatnak a legvilágosabb kifejezését megtalálni az oda vezető út azonban Ezékiel 37-ik fejezetén és Ézs 26, 19-en visz keresztül. Először ezekkel a helyekkel kell foglalkoznunk.

Az exilium előtt a feltámadás gondolata nem volt általános tudat Izrael népénél. Legfeljebb homályos sejtések, vágyak mutatkoztak, de ezek is, amint az előző pontban láttuk, inkább az örökélet, mint a halálból való feltámadás felé orientálódtak. Amikor azután az exilium tönkretette az önálló zsidó államot és amikor az annak új életre kelésére vonatkozó remények csak nem akartak megvalósulni, akkor hovatovább úrrá lett a lelkeken és közfelfogássá lett egy csüggeteg, lemondó érzés, amelynek Ezékiel kortársai így adnak hangot: *jáb'sú 'acmóténú v'abedá tiqváténú nigzarnú lánú* = megszáradtak csontjaink és elpusztult a mi reménységünk! (Éz 37, 11.) Ezt a csüggetégséget ellensúlyozni lép

⁴⁰⁷ D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 361—362. o.

fel Ezékiel és Jahve határozott parancsára és nevében (12. v.) elmondja nekik azt a grandiozus víziót, amelyet lélekben átélt. Egy völgyet lát lelki szemeivel, amely tele van nagyon sok emberi csonttal, amelyek *jébésú meód*—nagyon elvannak száradva. Jahve megkérdezi tőle, hogy *hattihjená ha'acmót há'élle* = vajjon új életre kelhetnek-e ezek a csontok? Abból a feleletről, amelyet Ezékiel Jahve erre a kérdésére ad, látszik, hogy a feltámadás lehetőségének gondolata Ezékiel korában még nem ment bele a köztudatba, mert Ezékiel így felel: *jahve 'attá jádá'ttá* = Jahve, te tudod! Tehát Jahvera és az ő hatalmára bizza a választ, ő nem mer rá felelni. Ha élt volna már az ő korában a feltámadás gondolata a lelkekben, akkor Ezékiel kétségkívül így felelt volna Jahve kérdésére: igen. De így csak mint Jahve eszköze és szószólója vesz részt Ezékiel a most következő csodálatos dolgokban s szerepét, tennivalóit Jahve mondja meg és adja szájába. Jahve megbízásából Ezékiel most így szól ünnepélyesen (*nábá*) az elszáradt csontokhoz: „Ti elszáradt csontok, halljátok Jahve szavát! Így szól Jahve ezekhez a csontokhoz: Bizonyára, én lelket (*rúah*) öntök ezekbe a csontokba. Idegeket rakok a csontokra, húst adok rátok, bőrrel vonlak be benneteket és lelket adok nektek és élni fogtok. . .” S amikor Ezékiel ezeket Jahve nevében elmondta, zúgás támadt, a csontok egybekapcsolódtak, idegek nőttek rajtuk, hús fődte be és bőr vontta be őket. De lélek még nem volt bennük. Ekkor Jahve parancsára Ezékiel ünnepélyesen kiált a szélhez, hogy: *m'arba' rúhót bó'i há'ráah ú'jehi baharúgim v'ejihu* = a négy szél irányából jöjjön a lélek és leheljen rá ezekre a megölöttekre, hogy éljenek! És amikor Ezékiel ezt a megbízatást is elvégzi, akkor lélek is költözik a testekbe és lábukra állnak és egy „föltte nagy sereg” lett belőlük. S amikor Ezékiel már elvégezte a munkát, akkor Jahve azt mondja neki, hogy azok, akiket íme most feltámasztott: *kól-bét jísráél*—Izrael egész háza.

A vízió tendenciája tehát világos: a gyászoló és csüggeteg lemondásban már minden szebb jövőről lemondott Izraelnek meg kell belőle látnia, hogy Jahve még az elszáradt csontokba is képes új életet önteni, vagy ahogy Jahve maga mondja: *'ani póteáh 'et-gibrótékem v'ha'aléti 'etekem miqqibrótékem 'ammi v'hébéti 'etekem 'el-'ad'emat jísrá'el* = én megnyitom sírjaitokat és felhozlak benneteket sírjaitokból népem és beviszlek benneteket Izrael földére. Mert a feltámadásnak nemcsak az a célja Ezékielnél, hogy az élet megújuljon, hanem hogy a feltámasztott, új életre keltett nép visszakapja hazáját: Izrael földjét. Ezzel, az ő korában szinte a hihetelenséggel határos supranaturális képpel akarja Ezékiel bebizonyítani, hogy Jahve még akkor is tud segíteni népén, amikor az már minden reményét feladta. Ezékiel ennek a nemzeti gondolatnak a szolgálatába állítja az ő feltámadás-fogalmát. A feltámadás nála tisztán Izrael népére vonatkozik és annak politikai értelemben vett megújulását akarja symbolizálni vele. Hogy nem az idők végén való általános feltámadásra gondol Ezékiel ebben a fejezetben, az kitűnik magából az elbeszélés anyagából is, mert világosan meg van mondva, hogy 1. azok, akik feltámadnak a *harúgim* = a meggyilkoltak, az erőszak miatt elhullottak és nem ált. a halottak (9 v.); hogy a feltámadottak *kól-bét jísrá'él*-nek vannak mondva (11 v.) és hogy 2. a feltámadást az Izrael földjére való visszatérés követi. Már a régi egyház írásmagyarázói sem látták ebben a fejezetben a halottaknak az idők végén való feltámadásának a megjövendölését s az újabb magyarázók közül: Dillmann,⁴⁰⁸ Schwally,⁴⁰⁹ Beer,⁴¹⁰ König,⁴¹¹ Bousset⁴¹² sem tulajdonítanak neki nagyobb jelentőséget, mint azt, hogy Izrael történelmi helyreállításáról van benne szó s hogy azt akarja kifejezni, hogy Isten adandó esetben még a halottakat is fel tudja támasztani. Még legjobban méltatja Ezékiel ezt a fejezetét Dillmann, aki azt mondja, hogy „a rég megholtak megelevenítésének mozzanatai

⁴⁰⁸ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴⁰⁹ Schwally: i. m. 114. o.

⁴¹⁰ Beer: Den bibl. Hades, 1902. 24. o.

⁴¹¹ E. König: Geschichte der Alttestamentlichen Religion 1915. 612. és 468. o.

⁴¹² Bousset: i. m. 309. o. jegyzet.

a legaprólékosabb részletekig ki vannak dolgozva és érzéki plasticitással elgondolva s mutatják azt, hogy a próféta lelke foglalkozott egy ilyen esemény lehetőségével.⁴¹³

A köv. ó. t.-i hely, ahol már nem kép, hanem tényleges valóság a halottak feltámadására vonatkozó hit: Ézs. 26, 19. Ez a vers Ézsaiás könyvének ama fejezeteiben fordul elő — a 24—27. fejezetekről van szó —, amelyekről általánosan elfogadott nézet az, hogy nem Ézsaiástól, hanem egy későbbi írótól valók. Cornill⁴¹⁴ Nagy Sándor kora körül, Dillmann⁴¹⁵ legkorábban az exil. utáni első évszázadban keresi e részek keletkezési idejét. Duhm⁴¹⁶ még későbbre teszi a keletkezési időt, amely szerinte VII. Antiochus Sidetes halálzási éve, azaz: 128 Kr. e. Ezek szerint Ézs 24—27 még későbbi keletkezésű lenne, mint Dániel könyve. Mi ebben a tekintetben nem csatlakozhatunk Duhm véleményéhez azért, mert a rendelkezésünkre álló kritikai eszközök fogyatékosága és megbízhatatlansága mellett nagyon kockázatos dolog valamely szentírásbeli hely keletkezésének évre való pontos megjelölése akkor, ha ezt a szöveg maga kétséget kizáró módon nem bizonyítja. Ilyen megdönthetetlen érvek azonban Ézs 24—27-ből nem hozhatók fel. Ezért inkább Dillmann és Cornill véleményét tartjuk elfogadhatónak azért, mert abban a korban, amelyben ők keresik e fejezet keletkezési idejét, szintén meg voltak adva a tárgyi lehetőségei annak, hogy Ézs 24—27 keletkezessék. Ézsaiás könyve ezt a részét tehát feltétlenül, Duhm ellenére, Dániel könyve keletkezése *elő* és nem *mögé* helyezzük.

Ézs 26, 8-ban a nép Jahvehoz intézett imádsága kezdődik, amelynek folyamán a nép nevében beszélő bizalommal szól arról, hogy Jahve fog nekik szabaddá adni, amint hogy eddig is ő volt, aki megsegítette őket. Más urak uralkodtak fölöttük eddig, mint Jahve, de ők csak Jahvet tudják uruknak. Azután arról beszél az imádkozó, hogy hogyan szaporította Jahve természetes úton az ország lakosságát. De mivel még így is kevesen vannak a 19. versben, ezt kéri az imádkozó: *jihejú méteka nebeláti jeqúmún háqicú verannenú šokené áfár ki tal'órót talleká váárec refáim tappil.* = éljenek a te (az Istené) halottaid, támadjanak fel az én (a népé) holttesteim. Ébredjeteek és újjongjatek, akik a porban laktok, mert világosságnak harmata a te harmatod és árnyéklekeket szül a föld. Vagyis, a feltámadás be fog következni: élni, újjongani fognak, akik most még a föld porában alusznak s amint a harmat a növényvilágot, úgy eleveníti meg a fény harmata a földben lévő *refáim*-okat.

Ebben a versben már nem mint kép szerepel csak a feltámadás gondolata, hanem hit árán megszerzett valóság. „Rég ápolt, biztos hit szólal meg ebben a versben és nem a kétyelek közül magát előküzdő reménység.”⁴¹⁷ Az, aki ezt a verset írta, mint bizonyosságról beszél a feltámadásról, amely be fog következni. A holtak feltámadásáról van szó általában és nem csak a meggyilkoltakéről, vagyis a holtak egy fajtájáéről, mint Ezékiel 37-ben. De ezek a holtak nem valamennyi halottja a világnak, hanem csak azok, akik Isten és a nép halottjai közé számíthatók. A többi halott 26, 14 szerint nem támad fel. Vagyis a feltámadás hite itt is partikulárisztikus, mint Ezékielnél.

A *tal'órót* világosság harmata kifejezés, amelynél Schwally az *'órót*-ot, mint érthetlent elejti,⁴¹⁸ Dillmann és Duhm különféleképp magyarázzák. Dillmann szerint az értelme az, hogy Isten megelevenítő ereje, amelyet a hajnal világosságából harmat alakjában juttat az elepedt növényeknek, ez a harmat legyen ezen halottak számára a feltámadás harmatává.⁴¹⁹ Duhm pedig arra gondol, hogy

⁴¹³ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴¹⁴ D. C. Cornill: Einleitung, 1913. 162. o.

⁴¹⁵ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴¹⁶ Duhm: Jesaja, 1902. 144. o.

⁴¹⁷ Duhm: Jesaja, 1902. 157. o.

⁴¹⁸ Schwally: i. m. 115. o.

⁴¹⁹ A. Dillmann: i. m. 406. o.

itt annak a Talmudban található képzetnek a csirájával van dolgunk, amely szerint a hetedik égben őrzött harmat megelevenítheti a holtakat.⁴²⁰ Egy kissé merész spekuláció, de lehetetlenség nincsen benne, mert egyrészt az efféle fogalmak gyökerei nagyon messze szoktak visszanyúlni, másrészt, mert az 'ór tényleg a világosság, a fény, az ég fogalmával kapcsolja össze a *tal*-t, a harmatot.

Figyeljük meg azt a számunkra nagyon fontos körülményt, hogy a feltámadás gondolata Ézs 26, 19-ben a *parusia* gondolatával összekapcsolva jelenik meg. Maga az egész kis könyv, Ézs 24—27 erősen eschatologikus természetű és közvetlen azután, hogy az imádkozó a fönti 19. v.-ben kifejezést adott annak, hogy várja, mint bizonyosságot a halottak feltámadását, olvassuk, hogy a népnek még egy kis ideig várnia kell reménysége valóra válásával, mert előbb még kivonul Jahve, hogy megbosszulja a gonoszságokat a föld lakóin (26, 20). Ezt a napot az író 27, 1-ben *jóm hahú'*-nak „ama napnak” mondja, amely kifejezés egyike azoknak, amelyet az Ó. T. az utolsó idők és paruzia idejének a megjelölésére használ. A feltámadás gondolata tehát Ézs 26, 19-ben az apokalypsis eseményeivel van összefüggésbe hozva és ezért szükségesnek látjuk röviden kitérni arra, hogy milyennek képzei az Ó. T. az „utolsó idők” lefolyását.

Az utolsó nap, ill. idők term. technicusa az Ó. T.-ban a *jóm jahve*, vagy a *jóm hahú'*, vagy egyszerűen *jóm*. Találkozunk az '*ét hahi*' kifejezéssel is, amely ugyanezt jelenti. Kísérő jelenségei többek között a sötétség és viharborulat (Ám 5, 18, 20; Joel 2, 2 a rémület és pusztulás, amelyek egymást érik (Ezék 7, 26). De a legfontosabb vonás számunkra az utolsó nap karakterisztikumai között az, hogy ez a nap az *ítélet napja*, vagy ahogy Ézs 34, 8 mondja a bosszúállás napja (*jóm náqám*), amikor Jahve leszámol ellenségeivel. Már Hozseas is így beszél róla (9, 9) s azután megtaláljuk ezt a vonását más prófétáknál is, sőt rajtuk kívül is az Ó. T.-ban. Ilyen helyek pl. Ézs 2, 12 kk; 3, 18; 4, 1—2; Ezék 30, 3; Joel 4, 2, 12; Zs 96, 13a, 98, 9; Jób 24, 1; Pred 11, 9; 12, 14 stb. De nemcsak földi ellenségeivel, a gonosz emberekkel számol le akkor Jahve, hanem az égi lények világára is kiterjeszti büntetéseit (Ézs 24, 21 kk; Zs 82, 7) és leszámol a sátán, personificatioival a leviathánnál és a szörnyekkel is és nagy, rettenetes kardjával vet véget nekik (Ézs 27, 1), vagy az utolsó ítéletkor tőle elinduló hatalmas tűzfolyamba fojtja és égeti meg (Dán 7, 11). Megsemmisíti a halált is (Ézs 25, 8).

A jók számára azonban jutalma van Jahvének az utolsó napon és itt kapcsolódik bele a *jóm hahu'*, illetőleg a *jóm jahve* fogalmába a feltámadás gondolata.

Dán 12, 1—3-ban ezt olvassuk: Abban az időben (*báét hahi*) Mikael az angyalok nagy fejedelme feláll majd Dániel népe fiainak a védelmére és olyan idei jönnek a szorongatásnak (*ét cárá*), amilyenek még sohasem voltak. De akik a könyvbe be vannak írva: megszabadulnak. Ez a könyv nyilván az Élet könyve, melyről az I. fejezetben már volt szó. És most jön az, ami számunkra a legfontosabb: *rabbim mijjješéné 'ademat-áfár jáqicú 'elle l'hajjé 'ólám ve'élle laháráfót le'dire'ót 'ólám* = „Sokan, a föld porában alvók közül felébrednek, ezek az örök életre, amazok a gyalázatra és az örök utálatra.” S azután folytatja a jók megjutalmaztatását ezekkel a szavakkal: *ve'hammaškilim jazhirú kezóhar háraqi'a úmacdiqé hárabim kakókábim le'ólám vá'ed* = a bölcsék pedig ragyogni fognak, mint a mennybolt ragyogása és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok örökkön örökké“.

Ez a részlet a koronája az ó.-t.-beli feltámadásról szóló helyeknek. Ha Ézs 26, 19 haladást jelentett Ezékiel 37-tel szemben, úgy itt még lényegesebb a fejlődés Ézs 26, 19-cel szemben. Amíg ott a feltámadásnak végeredményében véve az volt a célja, hogy a gyér lakosságú ország benépesedjék, tehát politikai cél, itt már erkölcsi motívumok dominálnak. Ott csak Isten népe támasztatott fel, vagyis a jók, itt „sokan” (*rabbim*) és ezek között, amint láttuk, gonoszok is. Az utolsó ítélet most a feltámadottakon is végrehajtatik, mert világosan meg van mondva, hogy nem egy sorsra támadnak fel. Ezek örök életre — amazok gyalá-

⁴²⁰ B. Duhm: i. m. 159. o.

zatra és örök utálatra. Mind a két ítélet örökre szóló: az élet is, a gyalázat is. A gonoszokkal azután többet nem is foglalkozik Dániel. Minden figyelme a bölcsék és az igazak felé fordul. S amíg Ezékiel és Ézs 26, 19 tendenciája a megjutalmazásban végeredményében földi jelleggel bír, addig Dániel szerint a „bölcsék úgy ragyognak, mint a „mennybolt fényessége“ és az igazak „mint a csillagok örökkön örökké“. Eszményi magasságok azok, ahová Dániel az ő hőseit helyezi.

Mi a háttére Dániel eme ideális felfogásának? Amint tudjuk Dániel könyve Antiochus Epiphanes vérvizataros napjaiban keletkezett és ezeknek a reflexei verődnek vissza könyvében. Izrael idegen járom alatt nyög, amely e zsarnok uralkodó fékevesztett önkénye következtében még nehezebb a vállán, mint valaha. Antiochus Epiphanes a legérzékenyebb pontján sebzí meg a népet. Jahve ezt nem nézheti nyugodtan — gondolták — neki bele *kell* avatkoznia és küszöbön van az „ő napja“ és jönnie kell a messiási időknek. S ha ez eljön, vajjon ne hozzon-e elégtételt azok számára, akik az üldözések közepette mártírhalált haltak? Vajjon egy lesz-e a sorsuk azoknak, akik hűek voltak mindhalálig, azokkal akik cserben hagyták a szent ügyet. Nem! Feltámadnak „sokan“ — nem mind! — jók és gonoszok egyformán, de a gonosz örök gyalázatra jut, az igaz pedig örök életre és ragyogni fog az örökkévalóságig. Dániel tehát keresztülviszi a jók és gonoszok ethikai értelemben való osztályozását az „utolsó napon“. Ézs 26, 19 nem tud erről s ált. ítéletről semmit.

Látjuk tehát, hogy még Dánielnél sem találjuk meg a *minden* ember feltámadására vonatkozó felfogást. Schüerer⁴²¹ azt állítja, hogy Dánielnél már az általános, mindenkire kiterjedő feltámadásról van szó. De „általános“ feltámadásról legfeljebb abban az értelemben lehet szó, hogy jók és gonoszok támadnak fel, de nem zsidók és pogányok együttvéve. A feltámadottak Dánielnél is — látszik ez jól a szövegből is és az összefüggésből — csupán csak a zsidók. A bölcsék és az igazak: a hithű és mártírhalált halt zsidók, a gonoszok: a vallásukhoz, nemzetükhöz hűtelen, pártütő zsidók.⁴²² Még Dániel kora után is tartja magát a partikularisztikus feltámadás, l. pl. Enoch könyve 22, 13; 62, 8; 91, 9; 92, 3 és csak az ó. t.-i pseudepigraf irodalom könyveiben, az ú. n. Benjámintestamentom 10. fejezetében; 4. Ezsdr. 7, 32-ben és Baruch apokalypsis 42, 7-ben találkozunk az általános feltámadás gondolatával.⁴²³ Ezek a könyvek azonban már kimutathatóan a Krisztus utáni időkbeli valók, úgyhogy az Ó. T. gondolkodását meghaladó felfogások létrejöttében minden valószínűség szerint már a kereszténység tanításának a hatása mutatkozik.

Említsük meg még azt, hogy Dániel könyve legvégén, 12, 13-ban még egyszer találkozunk a feltámadás kétségen felül álló megemlékezésével, ahol magának Dánielnek van kilátásba helyezve a feltámadás. Dán. 12, 13-ban u. i. ezt mondja Jahve Dánielnek: *'attá lék laqqéc v'etanaul v'eta'amód legóráleká leqéc hajjámín* = „Te pedig menj a vég felé: pihenni fogsz s azután feltámadni, osztályrészedül az idők végén.“ Tehát a feltámadás term. techn.-a az Ó. T.-ban: **תָּמַע** A feltámadás itt már a kegyesek — mert Dániel is ezek közül való — *góral*-ja, szó szerint: sorsvetés útján nekik jutott osztályrésze gyanánt van feltüntetve és

— ez is nagyon fontos — a *beqéc hajjámín* a napok végén bekövetkezőnek van megjelölve. Dániel könyvéből tehát kétséget kizáró módon meg lehet állapítani, hogy a halottak feltámadása az eschatologia egyik momentumuma.

Ha összehasonlítjuk Dániel feltámadásgondolatát az Ézs 26, 19-ben olvashatóval, akkor első pillanatra feltűnik az, hogy Dániel erre vonatkozó gondolatai nemcsak sokkal részletesebbek, mint ami Ézs 26, 19-ben olvasható, hanem egy új momentumot kapcsolnak bele a feltámadás gondolatába és ez a feltámadással egyidejűleg történő ítéletnek a gondolata. Az Ézs 26 és Dániel könyve közötti

⁴²¹ L. E. Böklen: i. m. 110. o. jegyzet.

⁴²² E. Böklen: i. m. 111. o.

⁴²³ Böklen: i. m. 110. o.

időben a feltámadás gondolata nagy fejlődésen ment keresztül, amelynek közbeeső állomásait nem ismerjük, mert a feltámadás Dánielnél már mint kész dogma tárul elénk. Hogyan lehetséges ez? Nem valószínű, hogy belső fejlődés eredménye lenne Dániel feltámadás theoriája, mert ha voltak is csirák Izrael vallásában, amelyek nem zárták ki a feltámadás lehetőségének a gondolatát: nem látjuk a fejlődés vonalát, amely Ezékiel 37. és Ézsaiás 26. sokkal alacsonyabban álló felfogásától Dánielig vezet. Már pedig ennek akkor, ha egy gondolat belső, a valláson belüli fejlődéséről van szó, valami nyomának kellene lenni abban a nagyszámú ó-t.-i iratban, amelyek az exilium és Dániel könyve közötti időben keletkeztek. Ilyen nyomra azonban nem találunk, mert Jób 19, 25—27-et is legfeljebb egy halál utáni erkölcsi rehabilitáció hitbéli postulatumának tekinthetjük. Ha tehát belső fejlődés így nem alakíthatta ki a feltámadás gondolatát, akkor külső, a zsidósághoz kívülről jövő behatásokra kell következtelnünk.

Honnan jöhettek ezek az idegen behatások, amelyek azután olyanná formálták a feltámadás gondolatát, amilyenek ezt Dánielnél látjuk?

Mivel a halál utáni élet el kapcsolatos ó-testamentumi és babyloni felfogás között oly nagy a rokonság s az utóbbiak befolyása az izraeliták gondolatvilágára, amint láttuk kétségekívül bebizonyítható, első pillanatra itt is Babyloniára irányul a figyelem s vannak is, akik azt gondolják, hogy a zsidóság a feltámadás gondolatát Babyloniából kapta. Ezt következteti pl. Beer is abból, hogy a Babyloniában tartózkodó Ezékielnél hallunk az Ó. T.-ban először kifejezetten a feltámadásról.⁴²⁴ Közelebbi vizsgálódás után azonban arra az eredményre jutunk, hogy ez a fogalom nem Babyloniából kerülhetett a zsidósághoz, mert a babyloniaknak olyan feltámadás képzeik, ahogy az Dánielnél megjelenik tudtunkkal nem voltak. A babyloniak inkább a lélek halhatatlanságának a gondolatát kultiválták s ha találkozunk is náluk az istenek mellékneve gyanánt a *muballit miti* „=aki a halottakat megeleveníti⁴²⁵ jelzővel akkor ez aligha mond valamit a halottak feltámasztására vonatkozólag, mert ennek a kifejezésnek az értelme általában „a halálos betegeket meggyógyítani“.⁴²⁶ Ráadásul ez a jelző rendszeren nap- és tavasz-istenek neve mellett található,⁴²⁷ ami mindjárt arra mutat, hogy ezzel a kifejezéssel a természet évenkénti megújulására s nem halottak feltámasztására céloztak. Még a Ninibhez intézett szavak: *ša ana arallē šūrudu pagaršu tuterra* = aki levitetett az alvilágba, annak testét te újra visszahozod, sem vonatkozik a feltámadásra, mert ez csak képes kifejezése a nagyon szorongatott ember megmenekülésének.⁴²⁸ Ilyen értelemben veendő kifejezésekkel az Ó. T.-ban is találkozunk, amint azt nemrég láttuk.

Jensen a Gilgames eposz X. táblájának a befejező soraiból, ahol a halottak sorsának a meghatározásáról van szó, a halottak feltámadására vonatkozó remények nyomát látja, de Zimmern rámutat arra, hogy Jensen következtetései nem jó nyomon járnak.⁴²⁹ A. Jeremias szerint is túllő Jensen a célon akkor, ha a Gilgames eposz tendenciáját abban látja, hogy „az élet és halál felől aggódva kérdezősködőt kitanítsa és Ebaninanak az eposz végén feltételezendő feltámadásának példája által a feltámadás boldog reménységének a tudatával töltse el“.⁴³⁰ Az alvilág istenének Ninazu = a gyógyítás ura nevéből sem lehet levezetni a feltámadás gondolatát, amint azt Jensen KB. VI. 1. 535. o. szeretné.⁴³¹ Az életvizek képzele sem bizonyít a feltámadás elméletének világos létezése mellett, mert 1. Istar, akit vele meghintenek s aki erre feléled, isten és nem ember, 2. Istar

⁴²⁴ Beer: i. m. 25. o.

⁴²⁵ Babyloni teremtés-mythos utolsó tábla előrésze 12. sor. L. P. Jensen: KB. VI. 1. 34—35 o.

⁴²⁶ Zimmern: KAT.³ II. 639. o.

⁴²⁷ A. Jeremias: Hölle stb. 33. o. és Zimmern: KAT.³ 639. o.

⁴²⁸ Zimmern: KAT.³ 639. o.

⁴²⁹ Zimmern: i. m. 637. o.

⁴³⁰ A. Jeremias: Hölle stb. 1903. 34—35. o.

⁴³¹ Zimmern: i. m. 639. o.

még nem is halott, hanem betegségektől ugyan agyongyötört, ékességétől megfosztott, de csak „mintegy halott” volt.⁴³²

Már nagyobb súllyal esik a latba az elragadás (*leku*) esete, amiben, amint az előbb láttuk Utnapistimnek és feleségének volt része az özönvíz után s akít Bel olyanná tett, „mint az istenek”. De ez, amellet, hogy nem a feltámadásról van benne szó, nem is hozható fel annak bizonyítására, hogy ilyen lett volna az általános felfogás, mert épp úgy, mint a Bibliában Énoch és Illés esetei a nagy kivételt jelentik a halálnak egyetemlegesen alávetett emberi sors alól, úgy Utnapistim esete is kivétel Babylonban és semmi irodalmi adatunk arra nézve nincsen, hogy ezt a sorsot várták ők minden ember számára. — Még az sem érv a babyloniak feltámadáshitére nézve, hogy egyes királyokat haláluk után szobor alakjában kiábrázolnak, deificálnak és asztralis istenként imádnak, mert amellet, hogy erre nézve csak a régi babylon történetből vannak adataink, az ékiratok semmi támpontot nem nyújtanak arra nézve, hogy egyes királyokon kívül más, közönséges embereket is hasonló módon tiszteltek volna haláluk után. Nem tartjuk valószínűnek azt sem, hogy az ú. n. Tammuz ünnepek hozzájárultak volna a feltámadás gondolatának kifejlődéséhez és népszerűsítéséhez Babyloniában. Mert a Tammuznak, a tavaszi vegetáció istenének elmúlása és újra feltámadására szolgáló ünnepek a természet, a növényvilág pusztulása és új életre kelésével álltak kapcsolatban és tisztán *ennek* megsiratására, ill. megünneplésére szolgáltak és nem valószínű — adatunk nincsen rá —, hogy ehhez, a természetben lefolyó megújuláshoz reflexiókat kapcsoltak volna az *embernek* halál után való megújulására nézve. A régi kelet sémi embere számára, ha nem is lehetetlen, de mindenesetre szokatlan lenne ez a dedukció. Ők a természet dolgait veszik úgy, ahogy jön, de nem fűznek hozzá absztrakt spekulációkat. — König is „nagyon kétséges dolognak” tartja a feltámadás gondolatát a babyloniaknál.⁴³³

Ezek után úgy képzeljük, hogy ha a görög tradíció mégis úgy tudja, hogy a chaldoknál nemcsak a halhatatlanság, hanem a feltámadás hite is létezett,⁴³⁴ akkor két eset foroghat fenn: 1. vagy nem találták még meg az ásatások azt a babyloni irodalmi anyagot, amelyre a görögök ezt a nézetüket alapítják, vagy 2. az értesültségük nem volt kifogástalanul pontos, ami az akkori történetírás fokán szintén nem tartoznék a lehetetlenségek közé. Mi az eddig elmondottakon kívül már csak azért sem hisszük, hogy a feltámadás gondolata Babyloniából került az Ó. T.-ba, mert amint láttuk a feltámadás gondolata szoros összefüggésben van az Ó. T.-ban az utolsó idők, a messiási várakozás, a világitélet, egyszóval az eschatologikus fogalmakkal. Ezekre vonatkozólag pedig igazán nincsenek eddig még babyloniai adatok a birtokunkban. Eschatológiára és apokalypsisre vonatkozó irodalmi anyagot eddig még nem sikerült találni Babyloniában. Talán ha majd ez sikerül, módosulni fog az ó.-t.-i feltámadásképzetek Babyloniához való viszonyára nézve fennálló és ma még általánosan negatív tendenciákat mutató felfogás is.

Más irányban kell tehát keresnünk azokat a relatiókat, amelyek az ó.-i feltámadás képzetek kialakulását befolyásolhatták. Olyan kört, népet, vagy vallást kell keresnünk, amelynek *eschatológiája* van. Ebből a szempontból az Ó. T.-ra nézve csak a perzsa vallás, a parsismus befolyása jöhet számításba. — A tudósok tényleg nagyon régen észrevették már azokat a feltűnő hasonlatosságokat, amelyek a zsidóság és a parsismus között fennállanak. Már Th. Hyde rámutatott erre „*Historia veterum Persarum*” című 1700-ban megjelent könyvében, de az ő összehasonlításai még nagyon fogyatékos adatokon alapulnak. 1771-ben jelenik meg az Avestának, a parsik szent könyvének első fordítása nyugati nyelven Anquetil du Perron tollából és azóta még fokozottabban megindul a kutatás és

⁴³² Dr. Varga Zs.: Sumir (babyloni) örökség stb. 68. o.

⁴³³ König: i. m. 611. o.

⁴³⁴ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 1903. 34. o.

buzgólkodás a régi perzsa vallás tanításainak a minél alaposabban való megismerésére. Mivel a két vallás közötti hasonlóság szembeötlő és mélyreható, különféle theoriák alakultak ki ennek a befolyásnak a megmagyarázására. Hyde még a zsidó vallásból vezette le a parsismust és Ábrahámot tartja a régi perzsák első törvényadójának. Még Anquetil du Perron avestafordítása után is voltak olyan vélemények, amelyek az Avestát — annak hitelességét tagadva —, az Ó. T. egy kópiájának tekintették és Zoroastert, a perzsa vallásalapítót, álköntösbe bújtatott Mózesnek. Amikor azután sikerült az Avesta hitelességét minden kétséget kizáró módon bebizonyítani, akkor a tudósok véleménye egyszerre a másik végletbe csapott át és mindenféle analogiákkal azt igyekeztek bebizonyítani, hogy zsidóság a parsismusból vett mindent. Renan (*Histoire du peuple d'Israel* IV., 1893, 156. oldal) annyira megy, hogy azt állítja, hogy „a legmélyebb befolyás, amelynek a zsidóság alá volt vetve a perzsa hatás volt”. Hasonlóképp vélekedik Osk. Holtzmann is, továbbá Kohut és Stave is, míg Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II. 1898 350. o.), bár elismeri, mint történelmi tény a parsismusnak a zsidóságra való befolyását, ezt azonban odamódosítja hogy ez a hatás „talán nagyon csekély méretűre redukálható”. Újabbán pedig Söderblom az, aki „La vie future d'après le Mazdésme a la lumière des croyances parallèles dans les autres religions 1901.” c. művében tagadja a perzsa vallás befolyását a zsidóságra, de könyve 320 kk. lapjain mégis kénytelen elismerni, hogy a *feltámadás* gondolatkörére nézve mégis befolyásolta a parsismus a zsidóságot, ill. az Ó. T.-t. Így gondolkoznak még Oort, E. Meyer és Wellhausen is, aki szintén nagyon szűkre szabja azt, amit a zsidóság más vallásokból vett át. Sőt újabbán is akadtak olyanok, akik éppen úgy, mint annak idején Hyde, most is azt állítják, hogy ha szó lehet a két vallás egymásra való hatásáról, akkor a parsismus vett kölcsön a zsidóságból és nem megfordítva. Így gondolkoznak Spiegel, Harlez és némiképp Darmesteter is, a nagy avesta-fordító.⁴³⁵

A kérdés még ma sincs eldöntve, mert amíg pl. Bertholet⁴³⁶ „egészen önmagától kínálkozóan látja” a parsismus befolyását a zsidóságra, addig Dillmann⁴³⁷ tartózkodó álláspontot foglal el és utal arra, hogy mivel az Avestában csak egy helyen van szó röviden a feltámadásról, a perzsák többi vallásos iratai pedig, amelyekben erről szó van, a Krisztus utáni időkben keletkeztek, nem valószínű a parsismus befolyása a zsidóságra. Schwallynak⁴³⁸ nincs kifogása a parsismus befolyásának a lehetősége ellen, de még valószínűbbnek látja azt, hogy belső fejlődés által jött létre a zsidóságban a feltámadás gondolata. König fejtegetései is arra engednek következtetni, hogy a feltámadás gondolatát a zsidóságon belül való fejlődés által létrejöttek képzelel.⁴³⁹ Ugyanerre az álláspontra látszik helyezkedni König szerint Duhm⁴⁴⁰ is és Kautzsch⁴⁴¹ sem találja bebizonyítottnak a parsismus hatását a zsidóságra, míg Gunkel⁴⁴² (*Reden und Aufsätze* 1913, 167. o.) hajlandó a feltámadást idegen eredetűnek tartani, amely a zsidóságba kívülről került bele. Bousset is feltétlenül a perzsa befolyás mellett foglal állást⁴⁴³ és erre az eredményre jut Böklen is miután részletesen összehasonlította a perzsa és a zsidó-keresztyén eschatológiát egymással.

Mi is azt tartjuk valószínűnek, hogy a parsismus hatása alatt jött létre Dánielnél és fejlődött tovább az apokrifusoknál és pseudepigráfusoknál a feltámadás gondolata. Ezt bizonyítandó, utalunk nemcsak azokra a hasonlatosságokra,

⁴³⁵ E bekezdés adatai E. Böklen i. m. 1—4. oldaláról valók. Szükségesnek tartottuk zsidóság és parsismus egymáshoz való viszonyára vonatkozó irodalomnak és felfogásoknak ezt a kis történelmi áttekintését adni.

⁴³⁶ Bertholet : i. m. 54. o.

⁴³⁷ Dillmann : i. m. 403—404. o.

⁴³⁸ Schwally : i. m. 149—150. o.

⁴³⁹ König : i. m. 611. kk. o.

⁴⁴⁰ U. o. : 614. o. 2. jegyzet.

⁴⁴¹ U. o. : 614. o.

²⁴² U. o. : 614. o.

⁴⁴³ Bousset : i. m. 581. kk. o.

amelyeket a két vallásra nézve munkánk előbbi fejezeteiben sikerült megállapítani s amelyek szintén az érintkezés és befolyás lehetősége mellett bizonyítanak, hanem utalunk itt különösen azokra a messzemenő és mélyreható rokonvonásokra, amelyek a zsidóság és parsismus eschatológiája között vannak. Itt csak az Ó. T. és a parsismus közti rokonvonásokra mutathatunk rá, de még szembe-tűnőbb lenne a hasonlatosság, ha a bizonyítási eljárást kiterjesztenénk az ó.-t.-i apokrifusokból és pseudepigráfusokból meríthető anyagra is. Ezekkel azonban nem foglalkozhatunk, mert nem tartozik szorosan véve abba a körbe, amelyet értekezésünk címe megszab számunkra.

Hasonlítsuk össze az Ó. T. és a parsismus idevonatkozó anyagát.

a) Láttuk, hogy a feltámadás gondolata úgy Ézs 26, 19-ben, mint kül. Dán 12-ben a parusiával kapcsolatban jelenik meg. Egyik alkotórésze, kísérelő jelensége a messiási idők történéseinek.

Ugyanezt olvassuk az Avestának a feltámadásra vonatkozó főhelyén:⁴⁴⁴ Yast 19, 89. §-ban, ahol, miután a megelőző pontban az istentől adott hatalmas királyi dicsőségről volt szó, amelyet dicsőít a hívő, ezt olvassuk: „ez (t. i. a királyi dicsőség és pompa) csatlakozni fog a dicsőséges megváltóhoz és ennek többi társához, amikor majd tökéletessé fogja tenni az emberiséget, hogy ezután nem fog megöregedni (t. i. az emberiség), sem meghalni, nem lesz az enyészet martaléka, sem el nem rothad, hanem örökké fog élni és virulni és szabad lesz; akkor feltámadnak a halottak és a még élő emberiség bemegy a halhatatlanságra és minden az ő akarata szerint fog történni“.⁴⁴⁵

Világosan látszik az Avesta eme helyéből — amely nem „egészen rövid és néhány szavas“, amint azt Dillmann állítja,⁴⁴⁶ hogy a mazdaizmus is a messiásus, akit ők Soshyansnak hívnak, eljövételével kapcsolatban várja a feltámadás bekövetkezését. Dánielnél nincsen szó ugyan a messiás személyéről, de az idők leírása megfelel ott annak, ahogy a messiás eljövételét megelőző időket az utolsó napokat képzelte a zsidóság.

Látjuk az Avesta ebből a helyéből, hogy az emberiség „tökéletessé tevését“ és a feltámasztást a megváltó fogja eszközölni. Erre nincs parallel az Ó. T.-ban, de már arra, hogy más személyek is résztvesznek ebben a munkában: van, mert Dán 12, 1-ben azt olvassuk, hogy Michael, a *šar haggádól* — „a nagy fejedelem“ fel fog állni, hogy segítségére legyen a szorongatott zsidóságnak.

b) Láttuk azt, hogy az utolsó napok egyik jellegzetes eseménye lesz az, hogy a halál uralmának végét veti az Isten (Ézs 25, 8). — Ugyanezt a vonást megtaláljuk az Avesta következő helyein: Yasna 48, 1; Yasna 19, 89 k; Bundeshesh 30, 25.⁴⁴⁷

c) Dán 7, 10 szerint tűzfolyam fog hömpölyögni az utolsó napon Isten színe elől, amely azután szerteárad. — Bundeshesh 30, 17 kk., 31 szintén ilyen tűzfolyamról tud az idők végén, amelyen minden embernek át kell kellnie, jónak és gonosznak egyaránt, de ez az átkelés a jóknak nem fog fájdalmat okozni. Már a Gathak, az Avesta legrégebbi helyei tartalmazznak erre nézve világos célzásokat (Yasna 51, 9; 31, 3 és 19; 32, 7; 34, 7; 47, 6).⁴⁴⁸

d) Ézs. 24, 21 kk és Zs 82, 7 szerint Jahve az utolsó napon még az égi hatalmasságokat is meglátogatja ítéleteivel — Bundeshesh 30, 29 kk-ben Ahura Mazda küzd Angra Mainyuval a gonosz incorporatiójával s az Amhaspandok, az igaz beszéd: a hazugsággal, az Aëshma-val. A parsismusban is egy részlete ez az eschatologikus fejleményeknek.

⁴⁴⁴ Ezenkívül még a Bundeshesh könyv 30. fejezetében van szó nagyon részletesen az eschatológia eseményeiről és a feltámadásról, továbbá: *Vendidad*: 18, 51.; *Yasna* 9, 2; 13, 3; *Yast* 11, 17, 22; 13, 57, 74.

⁴⁴⁵ *Böcklen*: i. m. 74. o.

⁴⁴⁶ *Dillmann*: i. m. 403. o.

⁴⁴⁷ *Böcklen*: i. m. 113. o.

⁴⁴⁸ *U. o.*: 119. o.

e) Dán 7, 11 és Ézs 27, 1 szerint az utolsó ítéletkor Jahve meg sától, az antikrisztust, a leviathan-kigyót és a szörnyeket. A parsismus ugyanilyen kapcsolatban Angra Mainyu, ill. a Druj, a sátán és a kigyó megsemmisítéséről beszél. Az erre vonatkozó jhelyek Yasna 30, 10; 34, 10; 44, 13; 48, 1; Yast 19, 90, 96; Bahma-Yast II. 54. és 56.⁴⁴⁹

De nemcsak az eschatologiai dráma egyes pontjaira nézve vannak egyezések a zsidóság és a parsismus tanításai között, hanem közelebbről a feltámadottak jutalmára és büntetésére vonatkozólag is.

1. Dán. 12, 2 szerint a feltámadáskor a feltámadottak ítélet alá esnek s a bölcsék fényleni fognak, mint az égboltozat ragyogása s az igazak olyanok lesznek, mint a csillagok, míg a gonoszok örök gyalázatra mennek, vagyis az előbbi képet folytatva: a fényesen ragyogó igazakkal ellentétben mintegy dísztelenek, feketék, csunyák lesznek. A Bundeleshben (30, 107) azt olvassuk, hogy az utolsó ítéletkor a gonosz olyan nyilvánvalóan látható lesz, mint a fehér bárány a feketék közt.⁴⁵⁰ Tehát az ellentétek ugyanolyan módon vannak szembeállítva, mint Dán 12, 2-ben.

2. Ézs 26, 19 szerint a fényharmat *!al 'órót* az, amely feltámasztja a holtakat. Bundelesh 30, 15 is egy szernek, a fehér haomának és a Hodhayaos ökör zsírjának, amelyekből az emberek a feltámadáskor enni fognak, tulajdonítja a halhatatlanságot. Csupán a haomának: Yasna 9—11.⁴⁵¹

Már ezekből és az ezeket megelőzően az imént említett paralelekből is eléggé kitűnik, hogy a két eschatologia hatással volt egymásra. S a hatás nézetünk szerint a parsismus eschatológiájából indult ki és hatott az Ó. T.-ra és nem megfordítva.

Jól tudjuk, hogy erre az állításunkra ellenvetésül felhozható az, hogy maguk a Gathak, az Avesta legrégebbi részei keveset tudnak a feltámadásról és eschatológiáról s hogy azok részletes leírása csak az Avesta későbbi helyein és kül. az ú. n. Bundelesh könyvében található meg. A Bundelesh pedig csak Perzsiának a mohamedánok által történt elfoglalása után (Kr. u. 651) keletkezett.⁴⁵² Ámde, amíg egyrészt nem szenved kétséget az, hogy azok a fogalmak, amelyeket a Bundelesh feltár, eredetükre nézve nagyon régiek, századokkal idősebbek lehetnek, mint maga a könyv, amely azokat tartalmazza, vegyük figyelembe másrészt azt, hogy azt a vonást, amellyel a feltámadás fogalma az Ó. T.-ban elválaszthatatlanul össze van kapcsolva, t. i. a végítélet és egy eljövendő isteni igazságszolgáltatás fogalmát már a Gathak is tanítják, ahol ez a fogalom a „*vidaiti*” szóval van kifejezve (Yasna 46).⁴⁵³ Ez a *vidaiti* az ú. n. extremum iudicium universale, amelynek a keretébe van úgy Ézs 26-ban, mint Dán 12-ben beleépítve a feltámadás gondolata. De ismerik a Gathak az extremum iudicium particulare-t is, amely az általános ítéletet követi és ezt „*aka*”-nak nevezik.⁴⁵⁴ Ugyanaz a gondolat, mint Dán 12, 2-ben, ahol a feltámadást az egyének szerint való ítélet követi. Sőt meg van a Gathakban a „*frasho kereti*” kifejezés is (Yasna 30, 9 és 34, 15), amely a későbbi parsismusban a feltámadás term. tech.-a lett.⁴⁵⁵ És nem lehetett volna azzá, ha maga a fogalom és a Gathak szelleme ellenkezett volna azzal, hogy a „*frasho kereti*” erre használják fel.

Azoknak, akik kétségbe akarják vonni azt, hogy a régi perzsa vallás nem ismerte a halottak feltámadásának gondolatát figyelembe kell venniök azt is, hogy Diogenes Laertius a Krisztus előtti 3. században élt Theopomposra hivatkozva azt mondja, hogy utóbbi már ismerte a mágusok tanítását a feltámadásról.

⁴⁴⁹ Böklen: i. m. 129. o.

⁴⁵⁰ Böklen: i. m. 69. o.

⁴⁵¹ U. o.: i. m. 113. o.

⁴⁵² U. o.: i. m. 69. o.

⁴⁵³ Böklen: i. m. 78. o.

⁴⁵⁴ Böklen: i. m. 79. o.

⁴⁵⁵ Böklen: i. m. 77. o.

Diogenes Laertius u. i. ezi írja: ὅς καὶ ἀναβρώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διακρίνειν. (Prooem. 9.)⁴⁵⁶ És hogy Diogenes Laertius értesülése nem volt légből kapott bizonyítja, hogy Gazai Áeneas (Kr. u. 5. sz.) ezt írja: Dialog. de animi immortalitate 77. o. ugyan- csak Theopomposra hivatkozva: ἔ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος.⁴⁵⁷

Ezek szerint a Krisztus előtti 3. században élő Theopompos már tud arról, hogy a mágusoknak már voltak a feltámadásra vonatkozó képzeteik. Ezeknek pedig a mazdaizmus gyökereiben, a Zoroaszter tanítások lényegében adva kellett lenniök, mert az ilyesmi magától nem jön létre. S hogy így áll a dolog, bizonyítja Böcklen is, aki azt mondja, hogy bármily általánosságban beszél is a Gathak nyelve az utolsó ítélet dolgairól, a Gathak „feltételezik az egyén túlvilági létezését, sőt feltételezik kétségkívül magát a feltámadás hitét is”.⁴⁵⁸ Az a tény, hogy a régi Gathak is a tűzzel, tűzpróbával kapcsolatban képzelték el az utolsó ítéletet⁴⁵⁹ és hogy Dán 7, 11 átvette ezt a Bousset szerint specifikus parsi vonást⁴⁶⁰ mutatja, hogy ezen a ponton érintkezésnek kellett lennie a zsidóság és a régi parsismus eschatologikus képzetei között. Tehát a Gathakban is, ha másképp nem, de implicite benne van a feltámadás gondolata s ezek a Gathak a parsismus vallásos iratának, az Avestának, nemcsak a legrégebb, hanem általánosan elfogadottan magától Zoroastertől származó részletei. Ha tehát már ezek is involválják a feltámadás gondolatát, akkor az Avesta későbbi keletkezésű iratai csak az ősi tradíciót folytatják, amikor a feltámadás gondolatát még jobban kiépítik. Ezzel azután elesik az az ellenvetés is, amely azért nem fogadja el a parsismus befolyását a zsidóságra, mivel az Avesta keletkezési ideje nincsen még pontosan megállapítva. A Gathak egyszemélyes vagy nem sokkal későbbiek Zoroasternél.⁴⁶¹ Zoroaster élete és működési ideje pontosan már nem állapítható meg, de Sargon assyr király egy 713-ból Kr. e. származó feliratán már találkozunk a Mazdaka szóval, amely Ahura Mazdának a zoroaster vallás istenének a neve és Zoroastertől származó jellegzetes szó. Ebből Geldner azt következteti, hogy 713-ban Kr. e. a mazda vallás már el volt terjedve Mediában.⁴⁶² Semmi akadályja nem volt tehát annak, hogy a parsismus ne befolyásolhassa a maga kifejtett eschatológiájával, amely régi elemekből táplálkozik, a zsidóságot.

Annyi bizonyos, hogy nincs pozitív adatunk arra, hogy a két nép, zsidó és perzsa között tényleges közeledés létezett volna,⁴⁶³ de Bousset rámutat arra, hogy a parsismus és zsidóság Babylonban és a babyloni síkságon érintkeztek egymással, mert Babylon az exilium óta egyik centruma lett a zsidóságnak, másrészről pedig adatok vannak arra nézve, hogy a parsismus keresztültörte azokat a határokat, amelyek közt régen létezett és előre nyomult nyugat felé és a régi Babyloniában mindenestre uralkodó helyet foglalt el.⁴⁶⁴ Itt érintkezett egymással a két vallás. És mivel a zsidóságban az érintkezés kezdetén — az exiliumban — semmiesetre sem voltak képzeteik a feltámadásra vonatkozólag, az eset csak az lehet, hogy ők vettek fel és nem ők adtak hatásokat. Annyival is inkább így kellett ennek lennie, mivel a parsismus apokalyptikája régebbi, mint a zsidóságé.⁴⁶⁵ Ha a feltámadás gondolata önállóan fejlődött volna ki belülről, a zsidóságból, akkor sohasem lehetne ennek a dogmának annyi megcáfolhatatlanul parsi jellemvonása, mint amennyi tényleg van. Azt nem vonjuk kétségbe, hogy nem voltak meg Izraelben a feltámadás létrejöveteléhez szükséges lelki dispoziciók,

⁴⁵⁶ Böcklen : i. m. 102. o. és Bousset i. m. 582. o. 1. jegyzet.

⁴⁵⁷ Böcklen : i. m. 102. o. és Bousset i. m. 582. o. 1. jegyzet.

⁴⁵⁸ Böcklen : i. m. 78. o.

⁴⁵⁹ Böcklen : i. m. 79. o.

⁴⁶⁰ Bousset : i. m. 583. o.

⁴⁶¹ Religion in Geschichte und Gegenwart I. 839. hasáb.

⁴⁶² U. o. : IV. 1364. hasáb.

⁴⁶³ Böcklen : i. m. 148. o.

⁴⁶⁴ Bousset : i. m. 548. o.

⁴⁶⁵ Bousset : i. m. 577. o.

hiszen erre a fejezetben belül rá is mutattunk. Azt sem állítjuk, hogy a feltámadás ó.-t.-i dogmája elejétől végig mind idegen elemeket tartalmaz, de azt merjük állítani, hogy idegenből jött hatás volt az, amely a feltámadás gondolatának az Ó. T.-ban található halvány csiráit életre költötte és megtöltötte az üres formákat jórészt a maga koncepcióival.

A feltámadás-tanítása Danieltől kezdve nem tűnik el többé a zsidó irodalomból, hanem egyre fejlődik és fundamentális jelleget ölt. Az Ú. T. idejében már az érdeklődés központjában áll a vitába, amelyben a farizeusok a feltámadás mellett, a sadduceusok pedig ez ellen foglaltak állást, utóbbiak még Jézust is belevonják, aki természetesen szintén védelmébe veszi a feltámadást (Márk 12, 18 kk). Jellemző a zsidóságra, hogy amikor a feltámadás hite náluk dogmává válik, akkor megindulnak a kísérletek arra nézve, hogy a dogma gyökereit a zsidóságon, ill. az Ó. T.-on belül alapozzák meg. Így olvassuk pl. II. Gamálielről, hogy: „a hitelenekkel való vitájában a halottak feltámadását az Ó. T.-ból vett helyek egy sorozatával és pedig: Deut 31, 16; Ézs 26, 19; Én én 7, 10 és Deut 4, 4 bebizonyította”.⁴⁶⁶ E helyek közül igazában csak Ézsaiás 26, 19 vonatkozik, amint láttuk, a feltámadásra. Hogy a többi helyből különösen Én én 7, 10-ból hogyan sikerült neki ezt levezetnie, azt nem tudjuk, de a rabbinisztikus spekulációk nagyon leleményesek voltak bizonyító érvek kitalálásában. Hogy ezek azután minden tekintetben helyt is állanak-e, az már más lapra tartozik. Mi nem megyünk bele ezek fejtegetésébe, mert ez már nem tartozik kitérített feladatunk körébe, hanem azért ezekkel a későbbi rabbinisztikus magyarázatokkal szemben is tartjuk azt az álláspontunkat, hogy bár a zsidóságon, sőt már a Jahvizmusban is voltak a feltámadás hitére vonatkozó dispositiók, ezek legfeljebb az egyes ember adott körülmények között és kivételesen való feltámadására vonatkoztak, de a végítélet és az általános feltámadás hite *kívülről* és pedig: a parsismusból került a zsidósághoz és a parsismus eschatológiájának hatása alatt jött létre. Az Ó. T. azonban még nem tud az általános feltámadásról, csak a partiálisról és partikulárisról. Az általános feltámadás magaslatára csak az Ó. T. utáni zsidóság emelkedik az Ó. T. utáni apokrif és pseudepigraf irodalom apokalyptikus természetű irataiban. Ideálisan tisztává és széppé pedig csak a keresztyénség teszi.

Ezzel elérkeztünk feladatunk végéhez. Logikus egészbe igyekeztük összefoglalni a halál utáni életre vonatkozó összes ó.-t.-i képzeteket, kezdve a földi élet keletkezésére vonatkozó felfogástól a halálon a Seolbeli életen keresztül egészen a feltámadás gondolatáig. Az Ó. T. és a keresztyénség felfogása és hite között ezekben a problémákban sok az érintkezési pont, de az Ó. T. — ami természetes is — messze mögötte marad az Ú. T.-nak. S ha valamilyen, úgy a szó legteljesebb értelmében a halál utáni élet problémáira lehet alkalmazni azt a régi mondást, hogy: „Vetus testamentum in Novo patet”.

Amellett, hogy a problémák tudományos megvilágítását akartuk szolgálni a szerény értekezéssel, őszinte vágyakozásunk az, hogy azok lelkében, akik ezt olvasni fogják, az Ó. T.-nak a halál utáni életre vonatkozólag elfoglalt sivar és kevés reménységet nyújtó képeivel kapcsolatban ragyogjon fel még jobban annak a dicsőségnek a gazdagsága, amellyel Isten bennünket a Krisztusban megajándékozott. Legyen szívünket mélységes hálával eltöltő érzéssé az, hogy amit Hózeás még rémitésül mondott: az Krisztus által diadalkiáltása lett az ő glóriás vitézeinek: „Halál! hol a te fulánkod? Pokol! hol a te diadalmad? Elnyeletett a halál diadalra!... hála az Istennek, aki a diadalmat adja nekünk a mi Urunk Jézus Krisztus által!” (1. Kor 15, 55, 54, 57.)

Dr. Kállay Kálmán.

⁴⁶⁶ Bousset: i. m. 183. o.

10.925-1867

