

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM

PAP FERENC

TEMLOM MINT TEOLÓGIA

Exegetikai és kultusztörténeti kulcsok az Ez 40-48 értelmezéséhez

Doktori (PhD) értekezés ószövetségi bibliai teológia és vallástörténet tárgykörében

Témavezetők:

Dr. habil. Hodossy-Takács Előd egyetemi docens

Dr. habil. Kustár Zoltán egyetemi docens

Debrecen, 2008



1. ábra: Ezékiel könyvének kezdete a Souvigny Bibliából (12. század vége)

TARTALOMJEGYZÉK

Köszönetnyilvánítás.....	3
Technikai megjegyzések.....	3
I. 1. Bevezetés.....	4
2. Célkitűzés.....	10
II. Ezékiel könyve az újabb kutatások fényében.....	12
1. Ezékiel személye.....	12
2. A könyv előállása.....	13
3. A könyv kronológiai váza és az Ez 40-48 keletkezése.....	17
4. Az exílium mint történelmi környezet.....	22
III. A Toposz teológiája.....	30
1. Az Ez 40-48 megközelítési módjai.....	30
2. A Templom építészeti-technikai leírása és funkciója.....	33
3. Az Ez 40-48 teológiai centruma.....	46
4. Templom, templomkörzet.....	52
5. A Templom mint a világ középpontja.....	69
6. A templomi kultusz és funkciója.....	79
IV. A megkülönböztetés teológiája.....	84
1. Szent és profán.....	84
2. Tiszta és tisztátalan.....	94
3. Ünnepek.....	101
4. Hierokrácia, avagy a szentség fokozatai szerint tagolt papi testület.....	105
V. Az elválasztás teológiája.....	124
1. Templom és palota.....	124
2. Templom és város.....	126
3. A fejedelem, avagy az ÚR vazallusa.....	131
VI. A kiegyenlítés teológiája: a Föld felosztása.....	148
VII. Összegzés.....	153
1. Magyar nyelvű összefoglalás.....	153
2. Zusammenfassung.....	156
3. Summary.....	157
VIII. Melléklet.....	160
1. Ábrák.....	160
2. Gyakran használt rövidítések.....	161
3. Felhasznált irodalom.....	162
4. Internetes hivatkozások.....	171
5. Ábrák jegyzéke.....	171

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Köszönöm a *Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Tanácsának* a megtisztelő készséget, hogy a doktori fokozatszerzési eljárás lefolytatását vállalta, valamint ugyanígy hálásan köszönöm témavezetőimnek: *Dr. Hodossy-Takács Előd* és *Dr. Kustár Zoltán* habilitált egyetemi docenseknek mindazt a kollegiális segítséget, hasznos útmutatást és nyitottságot, amit a dolgozat elkészítése közben mindvégig irányomban tanúsítottak.

Köszönöm a *Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara*, oktatói és munkatársai minden támogatását. Külön mondok köszönetet *Dr. Balla Péter* tanszékvezető egyetemi tanárnak, aki mind a tanításban, mind a dolgozat elkészülésében nagyvonalúan támogatott, továbbá a bibliai szövegek (nyelvi) értelmezése közben megfogalmazott kérdéseim és a Biblián kívüli szövegek, források és szakirodalmuk felkutatásában és beszerzésében mindig rendkívüli készséget mutatott. Hálásan köszönöm *Dr. Postma Ferenc* (Vrije Universiteit, Amszterdam), a KRE HTK vendégprofesszora áldozatos segítségét, hogy a legújabb, egyúttal költséges szakkönyvek beszerzését magára vállalta.

Megtisztelőnek tartottam, hogy e dolgozat előkészítéseként a Vesztfáliai Egyház ösztöndíjával két szemeszteren keresztül *Rainer Albertz* professzor hallgatója lehettem a Münsteri Egyetemen, akitől nagyon sokat tanultam.

Köszönöm *minden tanítómnak*, hogy felébresztették bennem a gondolkodás és alkotás legnemesebb hivatása iránti olthatatlan vágyat, és így Isten és emberek szolgálatába állhattam az apostoli kitétel szerint: „*Istennek kell inkább engedni, hogy nem az embereknek*” (ApCsel 5,29b; Károli). Köszönöm a *család* türelmét, valamint a *barátok* legjavának megtisztelő gyümölcsöző közösségét és közelségét.

Végül, de nem utolsó sorban a legnagyobb köszönettel *Dr. Herczeg Pál* professzor úrnak tartozom azért, hogy mindösszesen immár 12-13 éve töretlenül tanítványa lehetek. Úgy érzem, egész teológus-létem alapvonásainak erővonalait és önállósodását neki köszönhetem azáltal, hogy mindig vállalta a közös útkeresést, és az Úristen és egyháza szolgálatára nevelt. Legyen e mű közelgő 70. születésnapja és hivatalos tanári-lelkipásztori pályafutása befejezése alkalmából a hála és a köszönet megnyilvánulása! Isten éltesse *ad multos annos*!

TECHNIKAI MEGJEGYZÉSEK

A doktori dolgozat elkészítése közben mindvégig igyekeztem a kiterjedt jegyzetapparátus áttekinthetőségére és egyértelműségére ügyelni, ezért választottam – ahol ez az adott forma szerint lehetséges volt – főleg az irodalmárok által használt vezetéknevből és évszámból álló rövidítést, amit az oldalszám követ.¹ Természetesen ennek a rendszernek is megvannak a maga hátrányai, de ezek ellenére mégis ennek alkalmazása látszott célravezetőnek, ahogyan hasonló BOLYKI 2001 jegyzetapparátusának rendszere. A teljes bibliográfiai leírást csak a dolgozat végén, az irodalomjegyzékben találja meg az olvasó. KISKAPITÁLISSAL a szakirodalmi hivatkozásban szereplő, idézett és/vagy hivatkozott szerzők neveit jelölöm (pl. ALBERTZ), más személyneveket (Luther, Kálvin, Plátón), valamint a bibliai személyneveket nem.

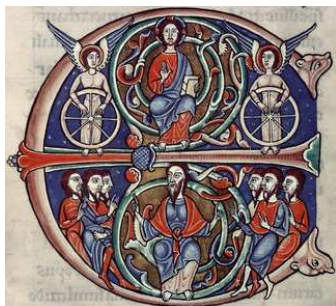
A bibliai szövegeket magyarul a protestáns revideált újfordítású Bibliából idézem,² minden más esetben jelzem az eltérést; a „Károli-fordítás” mindig a közkezen forgó 1908-as „revideált Károlit” jelenti. A bibliai rövidítéseket egységesen az újfordítású protestáns bibliakiadás és a deuterokanonikus könyvek kiadásának függelékében megadott rendszer és ezek számozása szerint alkalmazom. Az egyes kijelentések alátámasztása érdekében szótárak alkalmazása is szükségessé vált, ezért tüntettem fel a szótári hivatkozásokat konzekvensen a jegyzetapparátusban. Munkánkban a mai helyesírási gyakorlat szerint az *Izráel* forma a bibliai, ókori népet és országot, az *Izrael* írásmód pedig a modern zsidó államot jelöli.³ Az egy mondatnál vagy két sornál hosszabb idézeteket idézőjel nélkül, a főszövegtől elkülönítve és bentebb tolva, kisebb betűmérettel szedem, a lábjegyzetekben az idézés hagyományos módját követem.

¹ Ez a módszer nem azonos *Az irodalomtörténeti közlemények címleírásai és jegyzetelési alapelvei* (ItK 1997, 1-2. melléklet; internetes elérhetősége: <http://www.itk.iti.mta.hu/szabvany.htm>) című ajánlással.

² Az *ÚR* (יהוה) istennevet a prot. újfordítás nyomán kiskapitálissal (ÚR) jelölöm.

³ KOMORÓCZY 1998, 33. A szakirodalmi idézetekben a szerző által használt írásmódot betűhíven követem.

I. 1. BEVEZETÉS



2. ábra: Ezékiel víziója, Troyes Biblia (1150-1200)

zékiel templomvíziójának (Ez 40-48) összefüggő, bizonyos szempontok szerint koherens és önálló korpuszának mindösszesen 260 verse fontos szerepet játszott Izráel népe vallási újjászületésében, megkerülhetetlen állomás az ószövetségi Szentírás és a *Tóra* mint a fogság után önmagát újból definiáló Izráel „koalíciós irata” végső lezárásának folyamatrendszerében.⁴

Az Ez 40-48 részletes exegézisével az elmúlt időszakban két kiváló német nyelvű szerző doktori disszertáció formájában foglalkozott. Mindkét mű címe beszédes: „*Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*”,⁵ valamint „*Architechtonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*”.⁶ Az első, alapos exegetikai mű az Ez 40-48 (második templomvízió; az első az Ez 8-11-ben) a szent és profán kategóriái alapján értékeli a bibliai szakaszt, a második pedig a *Szent* vagy a *szent*⁷ kihatásai és viszonyrendszerei alapján. Az Ezékiel-kutatás újból – úgy tűnik – az érdeklődés előterébe kerül.

Ezékiel nagy, a prófétai könyvet záró templomvíziója (40-48) több, mint „egyszerű” templomvízió. A vízió beszél a *Hegyről*, a *Házról*,⁸ a *Városról* (40,2.5), erről a helyreállítandó hármas egységről abszolutizált értelemben, míg Jeruzsálem és Sion neve elő sem fordul a vízióban. Isten Dicsősége visszatér a felújított Templomba (43,4), így Izráel újjá lehet, vagyis pontosabban: isteni döntés alapján újjá kell lennie. A vízió teológiai (!) koncepciója szerint a Templom és a templomi istentisztelet megújulása magával hozza és természetsszerűleg magában foglalja az egész társadalom megújulását, vagyis a fogság előtti kor(ok) bűneivel és mulasztásaival való radikális szembenézést és leszámolást, valamint Isten feltétlen uralmának helyreállítását egész Izráel felett – ennek minden konzekvenciájával együtt. Ezékiel működésének fő hangsúlya – KARASSZON István szerint – a fogság előtti vallási állapotok konzerválása, látomásával pedig ébren tartotta a hazatérés utáni időig a reménységeket.⁹ Ez a „konzerválási szándék” a próféta és a prófétai tanítványi kör teológiai maximuma alapján kell hogy végbemenjen: a fogság utáni Izráelnek a pusztai vándorlás és az államalapítás ideje között az ígért földjére térő és ott letelepedő Izráelhez kell hasonlítania.¹⁰

Az Ez 40-48 koncepciójának hátterében egy vallástörténeti ősiség húzódik meg: a világteremtő, egyeduralkodó istenség meghatározza, elrendeli földi territóriumát, a mennyei világ leképeződéseként értelmezett ember által belátható világ rendjét. A sumér hagyományok szerint az ember teremtménye után az öt város tiszta helyen történő isteni megalapítása és megépítése ment végbe, majd később az istenek a szentélyek és városok terveit az

⁴ Az oda vezető folyamatok vonatkozásában lásd: ALBERTZ 2001, 97-112.; ALBERTZ 2001/I

⁵ RUDNIG 2000

⁶ KONKEL 2001

⁷ Rudolf OTTO-i értelemben, akinek iskolaalapító (vö. PETHŐ 1997, 221-224.) műve a „*Das Heilige*” (A szent) címet viseli (OTTO 1997; vö. VOIGT 2004, 46-49.).

⁸ Érdekes vallástörténeti párhuzam, hogy a görög vallásban a templomépítmény jóslatkérő, zárt helyiségét olykor *háznak* (οἶκος) nevezik (HEGYI 2003, 118.). „Az *oikost* ugyanis, amelyben a jóslatkérők foglalnak helyet, időnként – nem gyakran és nem szabályos időközönként – átjárja egy kellemes illat (*euódia*) és egy fuvallat (*pneuma*). A legfinomabb és legkellemesebb illatszerek bocsátanak ki magukból ilyet. Mintha ennek a forrása az *adytonban* lenne” (Plutarchosz: *De defectu oraculum*; idézi: HEGYI 2003, 122.).

⁹ KARASSZON 2006, 79.

¹⁰ Ezt az időt Ezékiel nem „idealizálja” (vö. Ez 20), mint pl. Hóseás (Hós 9; 11 – a bűnök később kezdődtek igazából).

uralkodóval¹¹ közlik. A *templom* és *város* tervei transzcendens modellek, adottságok; a babilóniai városok ősképei a csillagképekben rejtettek.¹² A II. Nebukadneccar (Kr.e. 605-562), a Jeruzsálemet a déli országrésszel együtt meghódító bibliai Nebukadneccar (Nabukodonozor),¹³ Ezékiel próféta kortársa a *szentély* és a *város* megépítéséről szóló krónikájában ekként olvassuk:

Amidőn a nagy úr, Marduk¹⁴ engem jogszerűen elhívott, hogy az országot igazán vezessem, az embereket védelmezsem, a kultuszhelyekről gondoskodjam és a szentélyeket megújítsam, engem nagyságosan utasított,¹⁵ akkor az én uramnak, Marduknak engedelmeskedtem. Az ő magasztos¹⁶ kultuszhelyét és dicső városát, Babilont¹⁷ és nagy falaikat, Imgur-Enlilt és Nimitti-Enlilt én fejeztem be. Városkapuik belső részére vad bikákat állítottam és félelmet keltő sárkányokat. Amit semelyik korábbi király nem tett: az én atyai nemzöm¹⁸ aszfaltból és égetett téglából készült fallal és árokkal kétszeresen körbevette a várost. Én azonban egy hatalmas falat építettem, egy harmadikat, a másik kettő mentében, aszfaltból és égetett téglából, és összekötöttem azt azokkal a falakkal, melyeket az én atyám készített el. Annak alapját erősen megalapítottam a mélységben,¹⁹ hegyét pedig hegyhez hasonló magasságúvá tettem. Égetett téglából készített fallal nyugati irányban körülvettem a várost.²⁰

A társadalmi újrarendezés princípiuma és indoklása *egyedülálló módon* nem más, mint Isten szent helyen megtapasztalható *szentsége* lesz: a „szentség fokozatai, ill. lépcsőfokai” különböztetnek meg egymástól embereket (papok – lévíták – a föld népe), törzseket (Jákób-Izráel 12 fia közül az „igazi” feleségektől, tehát a nem szolgálóktól született „törzsek” gyűrűt alkotva öröknek a középső „szent terület” fölött), épületeket, intézményeket.²¹ Habár Isten örökké ott lakozik, *azaz* sátorozik Izráel fiai között (Ez 43,7), Vele kapcsolatba kerülni, Őt

¹¹ „Az ókor keleti királyai a város építésében az isteni mű helyett saját tetteiket (*erga*) mint istenkirály, önjelölt *koszmokratór* tetteit szándékozták felépíteni, s a *hübrisz* akkor is szedi áldozatait, ha a városban kertet kíván plántálni. A város alapítása a hatalomvágy és versengés következményeképpen testvérgyilkossággal kötődik egybe, akár a Bábel tornyának építéséig elmenő (1Móz 11,1-9) kainták Hanákh nevű városára (1Móz 4,17), akár Romulus Rómájának eredetére gondolunk” (BÉKÉSI 2003, 179.).

¹² ELIADE 2006, 67. Az égi modellek kapcsán ELIADE egyenesen „*transzcendentális*” előképekről beszél. Ezékiel templomvíziójának kontextusában, lásd: RUDNIG 2000, 41-42.

¹³ Működésének részletes ismertetését lásd: ALBERTZ 2001, 51-58.

¹⁴ A feliratok és krónikák tanúsága szerint Nebukadneccar hadjáratai egyedül azt a célt szolgálták, hogy a meghódított és ezáltal Marduk uralma alá vetett országok gazdagságát és javait Babilonba vigye, hogy Marduk templomát/templomait, valamint városát/városait az istenek dicsőségére pompásan felújítsa és ragyogóan kialakítsa. A hatalmi koncentrációt, az uralkodása elején darabjaira hullott birodalom egyben- és összetartását vallási-teológiai motiváció is segítette: a városi, városállami istenség, Marduk a birodalom, ezáltal a (korabeli mértékegységgel mért) „világmindenség” istene lett (vö. polemikus értelemben az újjáépülő Jeruzsálem fölötti próféta szót: Ézs 52,7). Másrészt a karizmatikus uralkodó jólétet, gazdagságot, kulturális egyeduralmat alakított ki, amely a politikai egység fenntartásának eszköze is lett (vö. ALBERTZ 2001, 56-57.).

¹⁵ A kifejezés értelmezhető úgy is, hogy *nagyságosan megtanított* (mintegy a mennyei modell megmutatása és az aszerint való építkezés képe egyesül a mondanivalóban).

¹⁶ A kifejezés érthető úgy is, hogy *kiemelkedő, magasságos*. A magasságos és magasztos mindenképpen két összefüggő fogalom, az emberiség történelmében a szentélyt, templomot az utóbbi évszázadokig mindenképpen magaslatra építették.

¹⁷ Babilon Nabukadneccar kedvenc városa volt, amit *minden ország és lakóhely csúcsára, elé* akart állítani (vö. ALBERTZ 2001, 57.).

¹⁸ Nabopolassar/Nabú-apla-uszur (Kr.e. 626-605). Működésének részletes ismertetését lásd: ALBERTZ 2001, 49-51.

¹⁹ *Alvilágként, alsó világként* is értelmezhető kifejezés.

²⁰ Saját fordítás németből a TUAT, 13. szövegközlése alapján.

²¹ Vö. KARASSZON D. 1995, 148.; KONKEL 2001, 283-285.

megkeresni közvetett, áttételes módon és hierarchikus rendben lehet. Amennyire közel és nyilvánvaló módon Izráel fiai között és az ország közepén lakik, ugyanannyira megőrzi rejtőzködő (*Deus absconditus*), megközelíthetetlen, érinthetetlen mivoltát.

A fogságban, a megmaradás vagy beolvadás végletes valóságának világában Izráel újjászületésének koncepcióját képviselik „egymástól merőben eltérő próféták”,²² mint pl. Ezékiel és Deutero-Ézsaiás. „Ezékiel – vagy társainak köre – az Ez 40-48-ban vázolta fel a megújult Palesztina idillikus életét.”²³ Deutero-Ézsaiás bálványpolémiai, az (elméleti) monoteizmus, az „Ige-teológia” felvázolója (*új Exodusz*) mellett az erőteljesen papi gondolkodású Ezékiel prófétai tevékenysége határozta meg ezt a kort, valamint vezette be és indította el a jövőt.²⁴

Ezékiel korában (is) abszolút értelemben értették az országot, annak népét és vallását (mivel a teremtés, azaz a theogónia, anthropogónia és kozmogónia egymásból következő összefüggései tulajdonképpen az országra, a népre, ezáltal a vallás tárgyát képező istenségre vonatkoznak). Ezért az országok és népek saját, az általuk ismert teremtett világ határain belül megvalósuló kultusszal és istenképzettel éltek. Ezt mi – mai fogalmaink és elképzeléseink szerint – minimum helyzetként képzeljük el. A népek és vallások összeütközése komoly következményekkel járt:²⁵ a leigázott, elhurcolt, vesztes nép nem csupán teremtett világát, *koszmoszát*, hanem teremtő, létre hívó istenségét is veszítette, hiszen egy másik (teremtett) territórium határain belül kellett életterületet berendezni, és az ott „releváns” isteneknek szolgálniuk.²⁶

Az izráeli történelemszemlélet, egyúttal teológiai gondolkodás egyik jelentős választóvonalát Ezékiel pap-próféta²⁷ működése. Egy idegen népekkel és kultúrákkal,

²² MILLER-HAYES 2003, 415.

²³ *Uo.*

²⁴ ZIMMERLI 1958, 87. Ezékiel a jeruzsálemi cádókita papi tradíciót képviseli, de tulajdonképpen konkrét papi működésének dokumentumaira nem bukkanunk.

²⁵ A tíz csapást (2Móz 7-12) tulajdonképpen *epifániaként* lehet értelmezni, ugyanis Mózes és Áron által maga az ÚR mutatja meg erejét és hatalmát az „Egyiptom bölcsei, varázslói és mágusai” (2Móz 7,11.22; 8,3.14) által képviselt isteni erők és hatalmak fölött. Az egyiptomi vallási specialisták (papok?) az első három csapásban szerepelnek, a hatodiknál pedig a „mágusok már oda sem tudtak állni Mózes elé a fekélyek miatt, mert fekélyek keletkeztek a mágusokon is és minden egyiptomin” (2Móz 9,11; vö. KUSTÁR 2004, 71-72.).

Az egyiptomi fáraó legfontosabb kötelessége az ellenség megsemmisítése volt, aminek eléréséhez nem egyszer „varázspraktikákat” is alkalmaztak (vö. KÁKOSY 2005, 233.). A varázslás Egyiptomban az isten(ek) kényszerítésére szolgált, ami az istenek sebezhetőségének, támadhatóságának gondolatából következett; ennek egyik radikális esete az *istenek fenyegetése*, a varázsló vagy vallási specialista nem csupán kér az isten(ek)től, hanem mindezt fenyegetéssel keretezve teszi (az ég leszakadása, Ozirisz fejének leharapása stb.). Ezt csak különleges tudás birtokosai helyezhették kilátásba, nem az átlagember (vö. KÁKOSY 2005, 347.).

²⁶ Vö. HAUSMANN 2004, 149.

²⁷ A *próféta* szó görög eredeti értelme szerint *jóspapot* (προφήτης) jelent (ÓMSZ 1993, 927.; HEGYI 2003, 107., 121-125.); az izráeli prófétizmus szentélyhez kötöttségével foglalkozik: BALOGH 2004, 7-17.; KARASSZON 1994, 95-106.; az izráeli prófétizmus fenomenológiájához, papsághoz való viszonyához lásd: HODOSSY-TAKÁCS 2006, 103-112.

istenképzetekkel vívott „apokaliptikusnak és végzetszerűnek” tűnő harc után, az ország, a Templom, a remények pusztulása, azaz az értékvesztés pillanataiban és egy hosszú történelmi út végén a „dicsőség-dráma” utolsó akkordjaként hangzik a mondat (Ez 11,22-23):

[...] a kerúbok fölemelték szárnyaikat a kerekékkel²⁸ együtt, Izráel Istenének a dicsősége pedig ott volt fölöttük. Fölszállt az ÚR dicsősége a városból, és megállt a hegyen, amely a várostól keletre van.²⁹

Ez a látvány nyilvánvalóvá teszi, hogy az ÚR nem kíván többé jelen lenni népe történetében és történelmében, a *Gloria Dei* eltávozásával a Templom és az intézmény által kiabrázolt szövetséges kapcsolat létjogosultsága és legitimációja vesz el. A bukás oka nem a másik, babiloni székértábor erejében és istenei erejében keresendő *sui generis*, hanem abban, hogy Isten népe Ura szentségét és dicsőséget sértette meg; ennek félre nem érthető „bűnlajstroma” az Ez 8. Azonban minden racionális érven, teológiai tapasztaláson és tudáson túli lesz éppen az újrakezdés, amely a *Gloria Dei* visszatérésével valósul meg, ennek következménye: (1) a helyreállított és megtisztított Templom; (2) a helyreállított, „újrarendelt” és megtisztított templomi istentisztelet;³⁰ (3) s így a helyreállított és megtisztított, új alapokra helyezett Izráel.³¹

Nem számolok azzal, és nem tartom valószínűnek, hogy az Ez 40-48 – mint második templomvízió – teljességgel fikció lenne, azaz egy jóval későbbi kor Templomának legitimálására vagy a fogság kora utáni másfél-két évszázaddal későbbi állapotok kritikai értékelésére szolgálna.³² A templomvízió tulajdonképpen három csomópont köré rendeződik: *új Templom – új kultusz – új ország*.³³

²⁸ Az 1Kir 7,27-39 beszámol tíz domborművel díszített, kerekéken mozgatható állványról (mosdóállványok). A 2Kron 4,6 szerint ezeket az égőáldozat megmosására használták. Vö. KÖSZEGHY 2005, 76.

²⁹ Rendkívül érdekes és izgalmas összecsengés, hogy Jézus is kelet felé hagyja el a Templomot a Jn 10,40-42-ben, vö. BOLYKI 2001, 288.

³⁰ Haggeus és Zakariás prófétai ígihirdetésükben a babiloni fogságból hazatérő nemzedéket a Templom helyreállítására szólítja fel, ami összekapcsolódik, vagy amiből következik Izráel népe (vallási) megújulása. A Templom megépítése mintegy új korszak kezdetének bekövetkeztét jelenti: az *üdvösség idejének* eljövételét, ami a pogány hatalmak megsemmisítését, Jahve dicsőségének visszatérését a Sionra, a messiási remények megvalósulását (Zerubbábel) jelentette. Mindennek teljes kibontakozása ezután kezdődik, de a Templom alapkövének letétele a biztató kezdet jelképe (Zak 8,9; vö. RÓZSA 1986, 506.; KUSTÁR 2008).

³¹ „És íme, Izráel Istenének a dicsősége közeledett kelet felől [...]. A látvány, amelyet láttam, olyan volt, mint az, amelyet akkor láttam, amikor a város pusztulása bekövetkezett. [...] Akkor arcra borultam. Az ÚR dicsősége pedig bement a templomba a kelet felé néző kapun át” (Ez 43,2-4).

³² KARASSZON nyitva hagyja a kérdést, hogy mi az Ez 40-48 és az 1Kir 7 templomleírása közötti eltérések magyarázata, ha Ezékiel pap lévén azt többször is láthatta. Teológiai nézetei vagy fantáziája miatt ír mást, mint amit korábban láthatott? Vö. KARASSZON 2006, 81.

ALBERTZ 2001, 262-263. szerint Pohlmann a Jeremiás könyve magyarázatakor kifejlesztett módszert importálja Ezékiel kommentárjába (itt a legszembetűnőbb és magyarázat nélkül maradt kérdés az, hogy a fogság után 150-200 évvel miért fontos és izgató kérdés még mindig a fogságban lévők és a Júdában maradottak szembenállása).

³³ RUDNIG 2000, 6.

Az *ezékieli tórával* való alapos foglalkozás megerősíti azt a mindenkori meglátást is, hogy egy adott szöveget, prófeciát nem beteljesülése vagy részleges beteljesülése, ill. hatástörténete alapján kell és lehet értékelni³⁴ (hiszen mi számít egyáltalán beteljesülésnek?), műfaját meghatározni, hanem a tudományos kutatás *elsődleges* célja a szöveg és teológiája önmagában való elemzése és értelmezése. Az *ezékieli* gondolkodás eredői az izráeli papság és – általános megnevezéssel élve – a papi teológia történelemformáló szerepében rejlenek.³⁵

Az *ezékieli* templomvízió mint egész alapmotivációja tekintetében a *teológiai-történeti kiegyenlítés elvét* követi töretlenül, eközben minden más „realitás” figyelmen kívül kerül. A prófétai csoport Izráel intézményeit, tisztségviselőit, csoportosulásait kívánja *újradefiniálni*, eközben az *elmaradt átmenet kiegyenlítésére* törekszik, amely a prófétai csoport értékítélete és teológiai látása szerint a fogságot megelőző kor helytelen és egészségtelen *hatalmi koncentrációját* hívta elő. A vízió intenciója az, hogy az „új honfoglalás”, vagyis a hazatérés következményei tekintetében ne legyen ugyanaz, ill. ugyanolyan, mint az első. A csoport teológiai értékrendjének és érdeklődésének középpontjában a tribális, önrendelkező, teokratikus és teocentrikus „pusztai egzisztencia” (*Wüstenexistenz*³⁶) helyezkedik el, amit a prófétai csoport a vízióban az állam kormányzati-szervezeti, szükségszerű intézményrendszerével sajátosan kompilál és kombinál.³⁷ Izráel átalakulásáért, az ősi, ideális törzsi szervezet átalakulásáért, gyengüléséért, ehelyett a társadalmi osztályok és csoportok képződéséért az államalapítással természetszerűleg együtt járó intézmények (irányító testületek, királyság intézménye, Templom, főváros) nagy mértékben felelősek voltak. Az így fokozatosan keletkezett hatalmi rend és koncentráció kiegyenlítésére szolgált a le-, ill. elválasztás, valamint a megkülönböztetés teológiája.³⁸ Az intézmények (Templom és főváros; Templom és város leválasztása a királyságról; királyság és kultusz) elválasztásának alapját a megkülönböztetés és differenciálódás teológiai alapelve hatja át (szent és profán; tiszta és tisztátalan; papi csoportok).

A prófécia, avagy látomás vizsgálata közben észre kell vennünk, hogy szükségszerűen *Izráel újradefiniálása* történik a sorok mögött. A tribális, ősiség elvén nyugvó új ország új népe elsősorban *kultuszi közösség* Ezékiel számára (kultuszképes vagy kultuszképtelen – ez a fő kategória a jövőben; az idegenek is lehetnek kultuszképesek);³⁹ a fogság utáni Izráel – az Ezsdrás-Nehémiás könyvek koncepciója szerint – azoknak a gyülekezete, gyülekezése, akik a

³⁴ Vö. ALBERTZ 2001, 282-283.

³⁵ Vö. KARASSZON 1994, 47.

³⁶ Vö. *Theophanie und Wüstenexistenz* ALBERTZ 1996, 85kk.

³⁷ ESZENYEINÉ 2002, 192.

³⁸ Vö. ALBERTZ 2001, 281.

³⁹ RUDNIG 2000, 211.

jeruzsálemi oltár köré gyülekeznek, és az állandó kultusz fennmaradását, működtetését garantálják.⁴⁰ Izráelben valóban az *ÚR uralkodjék* – ahogyan Jákób-Izráel ősatya és a nép neve mögött ezt az értelmet sejtjük.⁴¹ Ez a folyamat egészen addig ér, hogy az *egyházat* – *lényegét tekintve* – *valójában csak kultuszközösségként* lehet definiálni.⁴²

Röviden utalnom kell a fogalmi pontosság kedvéért arra, hogy a különféle államszervezeti, politikai, szellemtörténeti fogalmak (alkotmány, terv, állam, reform, program stb.), amelyeket rendszerint és laza természetességgel „ráhúznak” a vízióra, avagy alkalmazunk a prófétai koncepció értelmezésekor, természetesen csupán segédeszközök, nem a konkrét szövegállomány szókészletéből valók, ezért számos alkalommal szemantikailag és teológiaiilag csak korlátozottan és kitételesén érvényesek, és semmiképpen nem 21. századi, jelentősen megterhelt értelemben veendő. Talán a legmegterheltebb szó maga a *reform*, amely e dolgozatban is – legszigorúbb értelemben véve – a *visszaalakítást* fejezi ki, azaz egy adottság, egy meglévő kultúra, intézményrendszer stb. *újrarendezését* jelenti, és semmi más. Kultuszi-liturgikus, teológiai értelemben semmilyen más (értelmű) *reform* nem lehetséges.⁴³ Mint látni fogjuk, minden más, transzcendens élménnyel nem rendelkező, ezért nem legitim újítási kísérlet eleve önmagában hordozza a bukás, a sikertelenség kilátását és jövőjét.⁴⁴ Az ezékieli „reformprófécia” nem „bukott meg” akkor sem, ha az ún. beteljesedés, megvalósulás – történelmi adataink szerint – nem emberi mértékegység szerint, forgatókönyvszerűen történt, ill. ha történelmi ismereteink azt mutatják, hogy alig valósult meg belőle valami. A történelmi realitások nem adnak arra választ, hogy az ezékieli templomvízió ennek ellenére

⁴⁰ Vö. részletesebben *Der Tempelplatz als Ort der Vollversammlung Israels* (BÖHLER 2002, 222-227.).

⁴¹ Az ősatya és a nép neve és léte összefügg egyszer s mindenkorra, Izráel „alapkoncepciója”, létének alapja fejeződik ki az ősatya nevében: Izráel (יִשְׂרָאֵל), azaz *Isten (Él) uralkodik* vagy *Isten uralkodóként mutassa meg (jelentse ki) magát* (שָׁרָה/יְרָה – Vö. ALBERTZ 1996, 117kk.; 122.). A népnév és az ősatya nevének magyarázatát fentebb a „népies etimológia” kérdéskörénél már egyszer megemlítettem. „Jahwe war direkt und unmittelbar König bzw. Herrscher über Israel, er bedurfte der Vermittlung durch das Königtum nicht” (ALBERTZ 1996, 187.).

⁴² Az *egyház* (ἐκκλησία) előképeinek *Izráel gyülekezetét* (קִהָל) tekintjük; kontinuitás áll fenn a zsidó kultuszi gyülekezettel, a קִהָל-lal (HERCZEG 2006, 47.); az ApCsel 1-12 fejezetének koncepciójában „a közösség [vö. ApCsel 2,42kk.] bizonyosan nem csupán a fizikai együttlétet jelenti, hanem a קִהָל módján mind az Istennel való koinóniát, mind pedig az egymással való összetartozást” (HERCZEG 2006, 77.).

Ott van egyház, ahol a kultuszközösség megvalósul (Kálvin szerint az egyháznak valamilyen formája ott bizonyosan megvan, ahol az Igét hirdetik és a sákramentumokat helyesen szolgáltatják ki); ezért kell ma is arra törekedni, hogy egyházi közösségeinket elsősorban kultuszközösségként és ne formai megjelenésük szekunderjelenségeiből értsük és értelmezzük.

⁴³ A keresztyén liturgiátörténet évszázadainak és újításának kontextusában a szóval szintén ekként „vívódik”, lásd: DOBSZAY 2003, 9-24.

⁴⁴ „A transzcendens irányába nyitni képtelen liturgia, liturgus és/vagy szent szolgálatot végző gyülekezet elsüllyed az immanens világába, és ott oszlásnak indul. Az ilyen istentisztelet jövőtlen, jövőkép nélküli (a földi jövőre és az Örökkévalóságra nézve is), mert nem látja a megnyílt eget (Ez 1,1kk.), a nyitott ajtót (Jel 4,1kk.); nem pillanthatja meg az onnan átszűrődő mennyei világosságot, s nem hallhatja a kiszűrődő mennyei liturgia fenséges hangjait” (PAP 2006/I, 323.).

(vagy ezzel együtt?) miért lett mégis a fogság korának, a fogság kora után, majd ezután számos történeti periódusban egészen a mai napig a teológiai eszmény- és igényrendszer, gondolkodás egyik kiindulópontja.

2. CÉLKITŰZÉS

Jelen dolgozat az Ez 40-48 koncepciójának és rendezőelvének alapmotívumait kívánja részletesen ismertetni, de nem akar a konkrét szövegegység részletes magyarázata (kommentár) lenni, ami az exegézis feladata. A bibliai tudományok és segédtudományaik gazdag felismeréseire építve az Ez 40-48 teológiai koncepcióját és világát egy nagyobb összefüggésbe helyeztem, és ezáltal kívántam kulcsokat adni az Ez 40-48 értelmezéséhez, amit a filológiai pontosságra törekvés szándéka mindvégig áthatott.⁴⁵ Mindebből szükségszerűen következik, hogy a jelen értekezés alapvetően a bibliai teológia, a vallástörténet, a vallástudomány, a liturgiátörténet határmezsgyéin mozog, amit összefoglalólag és együttesen *kultusztörténetnek* nevezek. A *Templom mint teológia* című teológiai doktori értekezés az ezékieli templomvízió olyan kultusztörténeti, kultuszközpontú értelmezését kívánja felnyitni, elindítani, amelynek egészen a mai életig, az egyház és istentisztelete mai ügyéig és állapotáig vannak mondanivalói, elsősorban kritikái. A bibliai teológia – amennyiben a biblikus tudományok összességéből ezt az inkább magyar kontextusban önálló teológiai tudományágat megnevezzük⁴⁶ – a legújabb kutatásban igényt formál arra, hogy nem elsősorban kérügmátikus, gyakorlati teológiai értelemben vett applikációt, üzenetet fogalmazzon meg tanulságként a mai korról szemben, a mai korban;⁴⁷ ez a szándék több, mint az adott szakasz(ok) vagy korszak hagyománytörténeti továbbélésének vizsgálata.

Álláspontom szerint – ahogyan ebből a dolgozathoz is kiviláglik – *a liturgiátörténet és a liturgiatudomány* (amely református tradícióinkban és akadémiai képzésünkben, életünkben rendkívül marginalizált helyzetben van folyamatosan az egyház kárára) *éppen annyira biblikus, bibliai teológiai tudományág*, mint amennyire hagyományosan a gyakorlati teológiai diszciplínák közé sorolják be.

⁴⁵ „A pontos és szakszerűen értelmezett nyelvtörténeti adatok és etimológiák aranyat érnek a vallástudomány számára is” (VOIGT 2006, 117.).

⁴⁶ A *bibliai/biblikus teológia* és *vallástörténet* viszonyának, kapcsolatrendszerének „örök” kérdéséhez lásd: ALBERTZ 1998; továbbá: KARASSZON 1994, 107-112. A vallástörténet és a vallástudomány kutatási eredményeinek alkalmazását „a vallás” megjelenési formáinak ősisége és hagyománya szempontjából tartom elengedhetetlennek, azonban az alkalmazás csak a jelenségek és megnyilvánulások egyediségének vizsgálata szempontjából, közvetetten lehetséges.

⁴⁷ Lásd pl.: *Theologischer Ertrag* című fejezet (ALBERTZ 2001, 324-332.); továbbá: *Nachwirkungen und Auseinandersetzungen; GOTT in unserer Zeit* (GERSTENBERGER 2001, 224-255.).

A tudományos kutatás, így egy doktori értekezés sem függetlenítheti magát attól a konkrét kortól, helyzettől, amelyben születik – ahogyan e semlegességre nem is törekedtem –, és nem lehet kisebb a célkitűzése, mint a gyökerekig való visszavezetés, az eredők és eredmények bemutatása, valamint a kor akut problémáinak feltárása, ekként lehet a nyilvánvaló kérdésekre feleletet adni, vagy mindenesetre a felelet megfogalmazását elkezdeni.

Ma (is) az a kérdés, hogy a *theológia* tudománya képes-e e kihívásnak eleget tenni, képes-e mint az egyház tudománya újból és újra definiálni önmagát, és azt a közeget, amelyben és amelytől nem függetlenül él és létezik. Dolgozatunk szerteágazó és sokrétű tudományos eredményekre építve ugyanannyira akar összegző, mint továbbgondolkodásra serkentő mű lenni.

II. EZÉKIEL KÖNYVE AZ ÚJABB KUTATÁSOK FÉNYÉBEN

1. EZÉKIEL SZEMÉLYE

KARASSZON István summázata szerint a tudományos kutatás a mai napig nem tudta eldönteni, hogy Ezékiel próféta könyvében egy prófétai működés dokumentumával szembesülünk-e, vagy mindenféle történelmi háttér hiányában „egyszerűen irodalmi eszköz a prófétai stílus”.⁴⁸ Álláspontja szerint a meg-, ill. feloldás e két véglet között van.

Ezékiel nyilvánvalóan a cádókita papi család leszármazottja (neve csak két helyen fordul elő a könyvben: Ez 1,3; 24,24⁴⁹), nem állítja azonban magáról, hogy a jeruzsálemi Templomban szolgálatot végzett volna. Ezékiel és „papi reformcsoportja” feltételezett származása és szellemi háttere éppen ezért meglepő, hiszen a cádókiták egészen Kr.e. 587-586-ig a jeruzsálemi (állami) kultusz monopóliumát birtokolták, egész létük (mint királyi hivatalnokok) attól a királyságtól függött, amit most hevesen kritizálnak és „reformtervezetükben” előjogaitól megfosztanak. Vagy: éppenséggel jövőbeli megélhetésük múlik nagyban azon, hogy a királyi („világi”) hatalomtól a történelmi realitások kínálta lehetőségek között, a megtervezett jövő fényében függetlenítik-e magukat.⁵⁰

A látomások azt mutatják, hogy a pap-próféta és/vagy tanítványi köre részletesen ismeri nem csupán a szent helyet, hanem annak berendezési tárgyait, szolgálati rendjét. Nem bizonyítható, hogy Jeremiás és Ezékiel ismerte volna egymást.⁵¹ Ezékiel a Babilóniába vitt zsidók közösségének tagja volt, a júdai vezető réteg részeként a legalább háromszori deportálási hullám során a templomi személyzetet is elvitték.⁵²

Mind Ezékiel próféta, mind az egész prófétai könyv erőteljesen teokratikus szemléletű. Ezékiel pap-prófétaként és teológusként⁵³ teljesen az izráeli istentapasztalás és a kibontakozni kezdődő magas szintű teológia hagyományfolyamában áll: átvesz, szintetizál, átörökít, áthagyományoz, erőteljes hatást gyakorol az ún. Papi irat vagy papi érdeklődésű/beállítottságú szöveghagyományok keletkezésére és véglegesítésére, és általában a következő korok

⁴⁸ Ebben az esetben a történelmi háttér KARASSZON szerint csak fikció lehet. KARASSZON 2006, 78.

⁴⁹ JSirá 49,8: „Ezékiel, akinek dicsőséges látomás jelent meg, amelyet Isten mutatott neki a kerúbok szekerén, mert megemlékezett ellenségeiről a viharban, hogy jót tegyen azokkal, akik egyenes úton járnak.” A hagyomány szerint mártírhálált halt (vö. ESZENYEINÉ 2002, 168.; valamint részletesen *lentebb*).

⁵⁰ Vö. ALBERTZ 1997, 447-448. A kérdést *lentebb* részletesebben tárgyalom.

⁵¹ ESZENYEINÉ 2002, 168. ellenében, aki szerint „[...] a két papi sarj ismerhette egymást, mivel egy ideig mindketten a fővárosban szolgáltak, és Hilkiás fiának éles hangú, a templom előcsarnokában elhangzott beszéde megérinthette az ott tevékenykedő papot, Ezékielt is.” Jeremiás Jeruzsálemben csak prófétaként tevékenykedett, hiszen ő – a kutatásban vitatott feltételezés szerint – az Anátóthba száműzött egykori főpapi család leszármazottja volt (Jer 1,1; vö. 1Kir 2,26-27; az 1Krón 29,22 szerint Cádókot Salamon trónra lépésekor *pappá* kenték, Ebjátárról nincs szó).

⁵² XERAVITS 2004, 55.

⁵³ VON RAD gondolkodásában jelentkezik erősen, hogy Ezékiel nem csupán pap és próféta volt, hanem első az izráeli teológusok közül. „Hesekiel ist nicht nur Prophet, sondern auch Theologe” (RAD 1969, 232.).

gondolkodására és irodalmára.⁵⁴ Elég csupán a Jelenések könyvét (direkt utalások és kapcsolódások), valamint a két szövetség között virágzó apokaliptikus irodalmat, Qumrán könyvtárát és a közvetett-közvetlen intertestamentális irodalmi kapcsolatokat megemlíteni.

2. A KÖNYV ELŐÁLLÁSA

Az Ezékiel-kutatás korábbi fázisaiban rendszerint két nagyobb egységre osztották a prófétai könyvet: (1) 1-39; (2) 40-48, a két egységet szinte izoláltan kezelték. Az *ezékieli tóra*⁵⁵ vagy *alkotmánytervezet* (*Verfassungsentwurf*) könyvön belüli zárt egysége természetesen lehetőséget kínál a könyv lezárásának és kompozíciós lekerekítésének önálló elemzésére és értelmezésére, de az Ez 40-48 mégis szorosan kötődik és kapcsolódik nem csupán a próféta és/vagy prófétai kör teológiai princípiumaihoz, hanem az egész könyvhöz, amely vázát tulajdonképpen a sajátosan komponált víziókra felfűzött látomássorozat jelenti. Az Ez 40-48 stílusában, tartalmában, terminológiájában és teológiájában kapcsolódik az egész könyvhöz, az önmagában való lezártág vagy könyvön belüli viszonylagos önállóság miatt kecsesgömbön könnyű a templomvíziót a prófétai könyv egészétől izolálni, amit a kutatástörténet egyértelműen mutat.⁵⁶

Az ezékieli működés két szakasza nem a prófétai igehirdetés vagy könyv ellentmondó vagy egymással szembeállítható kettősségét jelenti. Az élet által diktált prófétai kettősség nem a próféta személyének vagy személyiségének *megosztottságát* jelenti, a kemény ítélet és a magasztos vigasztalás korszakait inkább tanulási és tanítási segédeszköznek kell tekintenünk és általánosításként kell kezelnünk. Az egyre turbulensebb és hektikusabb, a még saját földjén élő megmaradtakat egyre inkább veszélyeztető történelmi események – amelyekre a prófétai könyv számos ponton utal – egyre keményebb és élesebb prófétai kritikát váltanak ki, amelyben megszólalnak azért a vigasztalás és reménység hangjai is. Az ún. vigasztaló szakaszok pedig mégis csak hordoznak ítéletet és kritikát. Az egész templomvízió (Ez 40-48) tulajdonképpen Izráel népe történelmi tetteinek, elpártolásának személyekben és intézményekben megnyilvánuló, megtestesülő bűneinek és hibáinak kritikájára épül fel.

Jeruzsálem (város és Templom) bukása és pusztulása, idegen hatalmak fennhatósága alá kerülése valóban cezúra a könyvben és a prófétai működésben (vö. Ezékiel *némasága* és

⁵⁴ ESZENYEINÉ 2002, 175-176. Nem tudom megítélni, hogy Ezékiel próféta és iskolája milyen hatással volt az izráeli bölcsességirodalomra, annak kialakulására, ahogyan ezt a nevezett helyen ESZENYEINÉ Széles Mária állítja.

⁵⁵ A deuteronomiumi törvényt kétségtelenül a legfiatalabb szöveghagyományok, -rétegek illetik a *Tóra* névvel. Az exiliumból hozott ideák tekintetében is lásd: CRÜSEMAN 1997, 247-248.

⁵⁶ Kutatástörténeti áttekintés: KONKEL 2001, 8-22.; RUDNIG 2000, 1-4.

szája megnyitása: Ez 24,27; 33,21-22⁵⁷). Az Ez 40-48 eltérései – ezeket az ún. ezékieli iskola korrekciójaként⁵⁸ szoktuk felfogni – a könyv megelőző fejezeteihez képest mégsem kényszerítenek bennünket arra, hogy a könyvet szigorúan kétfelé vágjuk. Josephus Ezékiel könyvére vonatkozó állítását (Kr.u. 1. század, *lásd lentebb*) nem lehet alkalmazni az Ez 1-39 és 40-48 feltételezett önálló létezésének bizonyítására.⁵⁹ Működése: a könyv szerkesztettsége, összeállítása a fogság korára, annak végére vagy esetlegesen befejezésére teendő. A könyv szerzőségét részben vagy egészen nagyon különbözően ítélte meg a tudományos kutatás.⁶⁰

A könyv mint egész végső datálása vitatott. A tudományos kutatásban javarészt két egymással eléggé ellentmondó, ill. szembenálló nézet uralkodik⁶¹ (és ezek variációi). A prófétai könyv egészének vizsgálata arra enged következtetni, hogy annak keletkezése alapvetően más, mint pl. Jeremiás könyvéé. A stílusjegyek alapján elmondható, hogy a könyv meghatározó keletkezési szituációja már az írásbeliség,⁶² amely a pap-prófétai hagyományra építve állt össze. A kutatás a prófétai könyvet a 20. század elejéig általában véve egységesnek tartotta, majd az '50-60-as években a ZIMMERLI által bevezetett *továbbírás* (*Fortschreibung*) modellje uralta a teológiai gondolkodást.⁶³ Manapság tehát két alapvető, egymással szembenálló teológiai iskola határozza meg az Ezékiel-kutatást: (1) a könyv teljes egységét és az egy prófétai személyt (Ezékiel) hangsúlyozó megközelítés (Greenberg); (2) az irodalmi rétegeket megkülönböztető, a könyv koncepcióját feloldó irányzat (Garscha, Pohlmann). ALBERTZ szerint a mai napig nem született egyetlen meggyőző irodalomkritikai megoldás. Az egyesek által (pl. Becker: a könyv a Kr.e. 5. századból származik) képviselt *pszeudepigráfia* elméletével a legnagyobb gond az, hogy a pszeudepigráfia – főleg a prófétai-apokaliptikus jellegű művek esetében – alapvetően és általában a régmúlt jól ismert nagy alakjai közül választ szerzőt vagy névadót; Ezékiel sem a régmúlthoz nem kötődik, sem – úgy tűnik a hagyományanyagból – általánosan nem ismert személyiség volt.⁶⁴

ESZENYEINÉ Széles Mária szerint Ezékiel próféta könyve szigorúan követi a *hármasszkatológiai sémát*:⁶⁵ (1) ítélethirdetés Júda és Jeruzsálem ellen (1-24); (2) ítélethirdetés a pogányok ellen (25-32); (3) üdvígéret (33-48).⁶⁶ A tudományos kutatásban jellemző a

⁵⁷ Részletesebben lásd: WILSON 1972; KUSTÁR 2004/I, 310-311.

⁵⁸ Vö. még ZIMMERLI 1972

⁵⁹ RUDNIG 2000, 52. is ezt az álláspontot képviseli.

⁶⁰ *A konzervatív, a kritikai, a pszeudepigráfia, a holisztikus modell* részletes kutatástörténeti ismertetése: RUDNIG 2000, 5-35.

⁶¹ Lásd: SOGGIN 1999, 322-323.

⁶² Vö. SEIDEL 1995; Malakiás próféta könyvének keletkezésével kapcsolatban: KUSTÁR 2006

⁶³ Vö. ZIMMERLI 1958; ZIMMERLI 1968; ZIMMERLI 1969; ZIMMERLI 1972

⁶⁴ Kutatástörténeti adatok vonatkozásában lásd: ALBERTZ 2001, 261-263.

⁶⁵ Vö. ALBERTZ 2001, 260.: „der grobe dreiteilige Aufbau” hasonló fejezetbeosztás mellett található meg.

⁶⁶ ESZENYEINÉ 2002, 170.; prófétai hármasszkatológiai tagolás: SOGGIN 1999, 322.; RUDNIG 2000, 5.

prófétai könyv két részre tagolása, amely különböző fejezethatárok mellett egy *ítéletes* és egy *vigasztaló, üdvösség hirdető* részre bontja a művet.⁶⁷ SOGGIN szerint Ezékiel igehirdetésében a papi stílus, akár a *Pentateuchos* papi forrásában, könnyen felismerhető.⁶⁸

A mű szerkesztői és koncepcionális közepét nyilvánvalóan a Jeruzsálem bukásáról és a próféta feleségének haláláról szóló híradás (Ez 24,15-27) képezi.⁶⁹ A fogság Biblián belüli értelmezései között⁷⁰ a teljes pusztítás képe Ezékielnél nem csupán *vég*, hanem *új kezdet* is. Az egész könyvet az *ÚR és népe drámájának* alapgondolata járja át. A profétai könyv felépítése és szerkezete rendkívül összetett, a leírt, ill. reflektált történelmi események nem lineárisan következnek egymásra és/vagy egymásból. Szoros belső, oda-vissza kiható kapcsok tartják egyben, fűzik össze az egész könyvet és mondanivalóját. A „történelmi dráma” körül húzódik egy „exiliumi mennyei dráma”, amely miatt az olvasóban a koncentrikus szerkesztettség érzete fogalmazódik meg, az idői síkok „logikus rendje” szándékoltnak tűnik meg. Létezik a valós történelmi események teológiai olvasata is: a bukás, a romlás legvégső

⁶⁷ Vö. RACS 2007, 286.; A könyv felépítését, ill. strukturálását e módszerekkel, ill. felosztási sémákkal is meg lehet közelíteni, azonban ezek nem oldják meg egyértelműen a könyv egészére vonatkozó redakciós kérdéseket, hiszen ezek túlságosan sematikusak. Álláspontom szerint a 33-48. fejezeteket sem lehet egyetlen, egységes üdvhirdető teológiai gondolatfolyamként felfogni (vö. KUSTÁR 2004/I, 304-305.). A sémák nem adnak magyarázatot a víziók belső, könyvön belüli kapcsolódásának kérdésére sem.

⁶⁸ „[...] viszonylag állandó szókincse, dagályosságra hajlamos ünnepélyes stílusa, valamint a kultusszal kapcsolatos elemek (liturgia, szertartás, intézmények) és a nemzetségtáblázatok iránt érzett vonzalma miatt” (SOGGIN 1999, 151.; lásd még KUSTÁR 2004/I, 303-304.).

⁶⁹ KUSTÁR 2004/I, 310.

⁷⁰ Rendkívül érdekes és tanulságos ALBERTZ elemzése, amikor végső soron kimondja, hogy a Bibliában a fogság elsősorban nem történeti tény (*Das Exil als Geschichtslücke*), hanem markánsan az egyes iratcsoportok felfogása szerinti teológiai-hitéleti interpretáció, mintegy „feldolgozás” (*Exilskonzeptionen*). A fogság korából és körülményeiről viszonylag kevés információnk van, míg a deportálások és a hazatérési hullámok elbeszélése ettől jóval bővebb. Az egyes írók és csoportok minden bizonnyal történelmi helyzetükből és kilátásaiktól függően más-más képet rajzolnak a fogság koráról. A fogság korához kell számítanunk azokat is, akik otthon maradtak, hiszen a babilóniaiak elsősorban a korabeli „értelmiség”, valamint a szakértelemmel rendelkező, saját érdekeik megvalósításához felhasználható szakemberek csoportjait vitték magukkal (az asszírok elsősorban katonai erejük megmutatására és teljes leigázásra törekedtek). Mindezekkel összefüggésben a fogság (1) a Jer 39-43 szerint *eljátszott üdvlehetőség*, egyúttal az országban maradóknak felemelkedési lehetőség (pl. földosztás a nincsteléneknek), és nem az *esztakológia kezdete* (vö. BECKING 2002); (2) a 2Kí koncepciójában a Templom, a város és az ország bukása és leigázása miatt *a történelem (időleges) vége*; (3) az egyre bővülő és egyre totálisabb, Jeremiásra visszavezetett (Jer 25,11; valamint 3Móz 26,33-34) hetven évnyi fogság képe a 2Kí-ban *az elmulasztott szombatévek pótlása, azaz bűnhődés, de megtisztulás* is. „A hetven év gyakori szám volt a Közel-Kelet irodalmában, ha arról volt szó, hogy egyes városok mennyi ideig hevernek romokban” (MILLER-HAYES 2003, 386.).

E teológiai-történeti interpretációkhoz járul a fogság idejének irodalmi-elbeszélői kitöltése (*Erzählerische Auffüllungen der Exilslücke*: Dán 1-6; Zsuzsanna és a vének; Bél és a sárkány; 3Ezsd 3,1-5,6; Tóbit; Judit). Vö. részletesen ALBERTZ 2001, 13-45.

A *fogság idejének irodalmi kitöltése* mellett rendkívül fontos a *fogság irodalmi műfajainak* (panasz, individuális és kollektív zsoltárok, üdvhirdetés, népekkel kapcsolatos szavak, prédikációk; a magam részéről ide számítom a *víziót* is) és *irodalmának*, ill. *irodalmi tevékenységének* (Hós, Ám, Mik, Zof, Hab, az exiliumi pátriarka-történet, deuteronomiumi történeti mű, Jer, Ez, Deut-Ezs) vizsgálata (vö. részletesen ALBERTZ 2001, 117-323.).

A történeti tények és körülmények alapvetően külső források segítségével rekonstruálhatók: ALBERTZ 2001, 46-97. Vö. még EHRLICH 1996; a Kr.e. 6. század áttekintése: HODOSSY-TAKÁCS 2002; az Egyiptomból való szabadulás mint a megszentelődés modellje: CRÜSEMAN 1997, 350-355.

oka a Templom megszenteltetésére és a mögötte húzódozó emberi magatartás, viselkedés (Ez 8-11; vö. Jer 7-8); a szoros szemantikai kapcsolódás és azonosítás szerint a kezdő és a záró vízió (Ez 1: a *Dicsőség megjelenik a fogságban*; 43: a *Dicsőség visszatér a Templomba*) a középső látomás (Ez 8-11: a *Dicsőség elhagyja a Templomot, ezért azt az idegenek szabadon lerombolhatják*) következménye és magyarázata.⁷¹ E „dicsőség-konceptióhoz” járul még két kisebb, a nagyobb vizionális koncepcióhoz is kapcsolódó „völgylátomás” („menj ki a völgybe” חֲצִיבְּתָן: Ez 3,22-27;⁷² „letett egy völgyben” חֲצִיבְּתָן: Ez 37,1-11⁷³). Megállapíthatónak látszik, hogy a prófétai könyv előttünk lévő egészét a próféta és a prófétai kör szándéka szerint mindvégig az új kezdet, az újrakezdés szempontja alatt kell olvasnunk és értelmeznünk.⁷⁴

Josephus Flavius állítása szerint Ezékiel próféta két könyvet írt és hagyott hátra (ANTJUD X 5,1).⁷⁵

οὐ μόνον δὲ οὗτος [Ἰερεμίας] προεθέσπισε ταῦτα τοῖς ὄχλοις, ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Ἰεζεκιήλος, ὅς πρῶτος περὶ τούτων δύο βίβλους⁷⁶ γράψας κατέλιπεν· ἦσαν δὲ οἱ δύο τῷ γένει ἱερεῖς, ἀλλ’ ὁ μὲν Ἰερεμίας ἐν Ἱεροσολύμοις διῆγεν ἀπὸ τρισκαίδεκάτου ἔτους τῆς Ἰωσίου βασιλείας ἕως οὗ κατεσκάφη ἡ πόλις καὶ ὁ ναός· τὰ μέντοι γε συμβάντα περὶ τοῦτον τὸν προφήτην κατὰ χώραν δηλώσομεν·

Azonban nem csak ő [Jeremiás] egyedül jövendölte meg ezeket a sokaságnak, hanem Ezékiel próféta is, aki ezekről a dolgokról elsőként írt, és két könyvet hagyott hátra. Származásukra (nemzetségükre) nézve mindketten papok voltak, de míg az egyik, Jeremiás Jeruzsálemben maradt Jósias uralkodásának tizenharmadik esztendejétől mindaddig, amíg a várost és a Templomot teljesen le nem rombolták.⁷⁷ De hogy mik történtek ezzel a prófétával, a maga helyén mondjuk el. (Saját fordítás)

Josephus Ezékiel két írott könyvére történő talányos utalása számos kérdést vet fel a tudományos kutatás számára. Az egyik nézet szerint talán a fontos kompozíciós szerepet betöltő, mintegy a könyv mértani és gondolati közepét adó 24. fejezet (Jeruzsálem eleste, Ezékiel feleségének halála) mentén keletkező szétválasztásra gondolnak (két részből

⁷¹ A papi gondolkodás és a deuteronomista iskola különböző terminológia segítségével beszél a templomi isteni jelenlétről. A papi gondolkodás mintegy testi értelemben fogja fel az isteni jelenlétet a כבוד fogalmának segítségével, a deuteronomista teológia pedig inkább absztrakt módon, a חַיִּי használatával (mintegy körülírás) beszél e jelenlétről. A *dicsőség* Ez 1-3 megjelenésének vonatkozásában lásd: PETRÓ 2006, 123-128.

⁷² A rész az 1. fejezet lezáró keretét is képezi, hiszen a próféta a völgyben az Úr *dicsőségét* is látja (Ez 3,23), előremutató teológiai-nyelvi elem a prófétába *áradó Lélek*, a próféta *lábra állása* (3,24). Ugyanilyen fontos az Ez 8,4 („De megjelent ott Izráel Istenének a dicsősége. Ugyanolyan volt, mint amilyent a völgyben láttam”) teológiai és nyelvi visszautalása és beágyazottsága.

⁷³ Felfedezhetjük az Ez 3,22-23 és 37,1-2 felvezető versek nyelvi párhuzamát; vö. továbbá: BARTELMUS 1985

⁷⁴ ALBERTZ 2001, 266-270. megállapításainak felhasználásával.

⁷⁵ Vagy más számozás szerint: ANTJUD X 79-80; kritikai szövegközlés, angol fordítás és megjegyzések: ANTJUD, 200-201.

⁷⁶ Egyes kéziratokban βιβλία (ANTJUD, 200.).

⁷⁷ Jer 1,1-3-mal megegyező adatok: „Jósias [...] uralkodása tizenharmadik évében [...] Jeruzsálem fogságba viteléig.”

összeállított könyv?), amit a rabbinikus megfigyelés és általános teológiai vélemény is erősít, miszerint Ezékiel működésének két markáns fázisa van: (1) a kemény ítélethirdetés és (2) a mindeneket meglelevenítő reménység szinte atyai vigasztalásként történő meghirdetése. A rabbik véleménye szerint Ezékiel pusztulással kezd, de vigasztalással végez.⁷⁸ Az általam használt szövegkiadás (Loeb Classical Library) fordító-szerkesztője szerint kevésbé valószínű, hogy Josephus Flavius egy ismeretlen, elveszett pszeudepigráf műre⁷⁹ gondolt volna.

3. A KÖNYV KRONOLÓGIAI VÁZA ÉS AZ EZ 40-48 KELETKEZÉSE

	év	hónap	nap	
1,1-2	30. ⁸⁰	4.	5.	Jójákin fogságba vitelének 5. évében; Kr.e. 594
3,16	hat nap múlva			
8,1 ⁸¹	6.	6.	5.	„amikor a házamban ültem, Júda vénei pedig előttem ültek”
20,1	7.	5.	10.	
24,1	9.	10.	10.	Jeruzsálem ostroma, a város eleste, Ezékiel feleségének halála, a könyv közepe; Kr.e. 589
26,1	11.	„a hónap elsején”		25-32: jövendölések idegen népek ellen
29,1	10.	10.	12.	
29,17	27.	1.	1.	
30,20	11.	1.	7.	
31,1	11.	3.	1.	
32,1	12.	12.	1.	
32,17 ⁸²	12.	1.	15.	
33,21	12.	10.	5.	„fogságunk 12. évében” Ezékiel hallgatása véget ér; Kr.e. 586
40,1	25.	év elején	10.	„fogságunk 25. évében”: ⁸³ 14 évvel a város bevétele után; Kr.e. 574-573 ⁸⁴

⁷⁸ A késői zsidóság irodalmának forrásait idézi és elemzi: RACS 2007, 286-287.

⁷⁹ A kötet 1937-es, majd átdolgozott 1951-es kiadását követően Qumránban ezékieli töredékeket is találtak: (1) az *Ezékiel-apokrifon* (4Q385) Ezékiel könyvét egészíti ki, látomáselemek fölhasználásával (Ez 1; 10; 37) a történeti könyvhöz képest későbbi korokkal kapcsolatban tartalmaz jövendöléseket, a könyvből vett idézeteket kombinálja és viszi tovább; (2) *Pseudo-Ezékiel* (4Q391; 4QpapPseudo-Ezekiel) 78 apró töredékből álló kézirat, de rendkívül töredékes (FRÖHLICH 2000, 225-233.). Mindezek ellenére nyitott kérdés marad, hogy konkrétan mire gondolt Josephus a *két könyv* megemlétekor.

⁸⁰ A „talányos »harminc« valószínűleg a próféta életkorát jelöli elhívásának pillanatában; s aligha lehet véletlen, hogy a léviták szolgálati beiktatásakor ez az évszám az egyik rögzített életkorhatárt jelöli” (SOGGIN 1999, 319.). A valóban nehezen feloldható datálást – álláspontom szerint – a fenti magyarázat nem rendezi.

⁸¹ ESZENYEINÉ 2002, 178.: 591. augusztus-szeptember hava

⁸² Az Ez 32,17-32-vel kapcsolatban megállapítható, hogy az mindenképpen Jeruzsálem eleste után datálандó, és megelőzi a 4Móz 31,8 tradícióját. A 4Móz 31-et fogalmazó, szerkesztő, véglegesítő papi kör „ismerte és felhasználta az Ézs 14-ben és az Ez 32-ben megjelenő gondolatokat” (ZSENGELLÉR 2006, 33-34.). Ez az adat is hasznos segítség lehet Ezékiel könyve keletkezési kérdéseinek megítélésére.

⁸³ A 25 különleges szerepet játszik Ezékielnél. Lehetséges, hogy az e helyen említett 25-ös szám (2x25) a jóbél-év szimbolizmusára utal, amelynek alapjául a szombatévek ritmusa (7x7+1) szolgál (KONKEL 2002, 158.).

A prófétai könyv vázát tulajdonképpen a különböző idői síkokhoz köthető exiliumi víziók alkotják. Az Ez 40,1 szerinti időmeghatározás esetében KARASSZON Dezső szerint Ezékiel a régi izráeli naptár szerint gondolkodik (7. hónap 10. nap; 3Móz 25,9), amit a LXX a babiloni időszámítás átvétele miatt félreért: ἐν τῷ πρώτῳ μηνὶ (*az első hónapban*). A látomás időpontja tehát Kr.e. 573. október 22.,⁸⁵ vagy a kutatásban viszonylag kevésbé vitatottan Kr.e. 573. A בִּרְאֵשׁ הַשָּׁנָה (*az év kezdetekor, újévkor*) kifejezés esetében kérdés, hogy a kifejezést a későbbi zsidó őszi újév (רֵאשִׁית הַשָּׁנָה) ünnepével és intézményével⁸⁶ lehet-e azonosítani. A kutatás másik iránya inkább az asszír-babiloni tavaszi újév (*akitu*; Niszán hó 10. = április 28.) ünnepéhez való kritikus kapcsolódást feltételezi. Úgy tűnik, hogy az újév mind itt, mind az ünnepi kalendáriumban (45,18-20⁸⁷) inkább a tavaszi időpontra teendő (KONKEL szerint *bizonyos*⁸⁸). Más források tudnak arról, hogy Babilónia (Mezopotámia) egyes területein ismerték a hetedik (*Tisri*) hónapban tartott újévet is, ráadásul a LXX a 45,20-ban nem a *hónap hetedik napján*, hanem a *hetedik hónap első [napján]* (ἐν τῷ ἑβδόμῳ μηνὶ μιᾷ) szövegváltozat található.⁸⁹

A több napig tartó babiloni (fő)ünnep szertartási elemeit, vallási és politikai jelentőségét (a kultusz- és államalapítás eredetelbeszélése és kiábrázolása), scenárióját viszonylag jól ismerjük. Az istenek Niszán hó 10-én⁹⁰ a városon kívüli *akitu-házban* gyülekeztek, Marduk templomából a pusztaságba vonultak, ahol a főisten előtt hódoltak (Deutero-Ézsaiás bálványpolémiái is a babiloni istenképzet és vallási gyakorlat hátterével érthető igazán; Ézs 44,9kk.; 46⁹¹). Amennyiben a dátumegyezés (babiloni újév és a vízió

⁸⁴ Vö. a datálásokkal kapcsolatban: ALBERTZ 1997, 447.; ALBERTZ 2001, 261.; ESZENYEINÉ 2002, 195. szerint a látomás a próféta szolgálatának utolsó előtti évére, 572. Niszán 10-re esik, közvetlenül a páskaünnepet megelőző időre (2Móz 12,2).

⁸⁵ KARASSZON D. 1995, 123-124.

⁸⁶ A *Tisri* hónap első napját a *Misna* hagyománya említi először a zsidó naptár szerinti négy újévnap között. *Niszán* elseje a királyok újéve, *Tisri* elseje az év újéve, *Elul* elseje az állatdézsmá újéve, *Svát* tizenötödike a fák újéve (vö. DONIN 2003, 223.; XERAVITS 2004, 21-22.).

⁸⁷ Vö. GANE 2005, 32-33.

⁸⁸ „Daß in Ez 40,1 ebenso wie im Festkalender der zweiten Tempelvision (vgl. Ez 45,18-20) ein Jahresbeginn im Frühjahr vorausgesetzt wird, daß dies in Bezug zum babylonischen *akitu*-Fest zu setzen ist, dürfte heute sicher sein” (KONKEL 2001, 245.). XERAVITS 2004, 21. is ezt támogatja: „Az egyik nézet az esztendő fordulóját tavaszra teszi, ezt tükrözi pl. az Ex 12,1-2 és az Ez 45,18-19. [...] Hasonlóképpen Ezékiel is, a peszah hónapját az »első hónapnak« nevezi, és kezdetére meghatározott rítusokat szab meg.”

⁸⁹ GANE 2005, 370.

⁹⁰ A babiloni újév ünnepi időszaka egybeesik a zsidó *Húsvét* idejével, amely *Niszán* hó 14-én kezdődik (vö. DONIN 2003, 202-216.). „Ez a hónap lesz az első hónapok. Ez lesz az első az év hónapjai között. [...] Ennek a hónapnak tizedikén vegyen magának mindenki egy bárányt, családonként és házanként egy bárányt. [...] Ennek a hónapnak a tizennegyedik napjáig tartsátok magatoknál, azután estefelé vágja le Izráel egész gyülekezeti közössége” (2Móz 12,2.3b.6).

⁹¹ „Összerogyott Bél [jelentése: *úr*, általában Marduk megszólításaként], leroskadt Nebó [Nabu Marduk fia; vö. még Jer 48,1], állatokra és barmokra rakták szobraikat, amelyeket nektek kellett hordoznotok; most fáradt

datálása) fennáll, akkor az ezékieli víziót erőteljes polemikus hangvételű vallási ellenpozícióként értelmezhetjük,⁹² ami akkor is nyilvánvaló, ha a vízió datálását nem kötjük a legnagyobb babiloni ünnephez.⁹³

Az Ez 40-48 alaprétegének (*Grundschrift*) datálásához két sarokpont kínálkozik: (1) a *terminus post quem* a Kr.e. 574/573. év; (2) a *terminus ad quem* pedig Círus bevonulása Babilonba, valamint az exílium vége.⁹⁴ A könyvben található utolsó datálás (Ez 40,1) olyan értelemben *terminus a quo*, hogy az az egész könyv vizionális koncepciójának összeállítását jelent(het)i;⁹⁵ egészen nyilvánvaló, hogy a prófétai könyv végső formájának váza a víziók rendkívül szoros összefonódása, amely egyúttal a könyv rendezőelve is. A rendkívül pontos, részletezett jövőterv egy olyan történelmi-lelki szituációban válik valóban fontossá, a mélyen őrzött váradalmak akkor elevenednek meg igazán, amikor az új kezdet szinte megfogható, elérhető közelségbe kerül. Ez az Újbabiloni Birodalom Kr.e. 539-es bukása, Kambüszész Kr.e. 525-ös egyiptomi inváziója környékén realizálódhatott, de ALBERTZ elképzelhetetlennek tartja, hogy a templomvízió és a víziók lezárása a templomépítés befejezése, azaz Kr.e. 515 után történt volna.⁹⁶ Az Ez 38-39 egységétől eltekintve semmi nem szól amellett, hogy a *terminus ad quem* meghatározását Kr.e. 515 utánra helyezzük.

A könyv egészére nézve elmondható – a Kr.e. 594-572 közötti történelmi események ismerete miatt (vö. Ez 17,13-14; 21,25-26; 28,17-21 stb.) –, hogy számos érv szól a Kr.e. 6. századi datálás mellett, így egy kb. 30 éves intervallum (Kr.e. 545-515) az, amelyben a könyv keletkezett javarészt Babilon földjén, esetlegesen számolni lehet egy palesztinai záró fázissal. Mindez nem jelenti föltétlenül azt – ismerve az irodalmi keletkezés és keletkeztetés ismérveit –, hogy a könyv egésze szükségszerűen magából az Ez 1,3-ban bemutatkozó próféta kezéből származik. A próféta utáni első, második nemzedékbeli prófétai tanítványi, szellemi kör

állatokra kerülnek teherként. [...] Vállra veszik, úgy hordozzák [a bálványszobrokat]: ha helyére teszik, ott áll, el nem mozdul helyéről. Ha kiáltanak hozzá, nem válaszol, a nyomorúságból nem szabadít meg” (Ézs 46,1.7).

⁹² „Wenn nun die zweite Tempelvision auf den 10. Nisan (= 28. April) des Jahres 573 datiert wird, so läßt sie sich als bewußte Gegenveranstaltung zur religiösen und politischen Ideologie des babylonischen Neujahrfestes verstehen. An diesem Tag, an dem Babylon den Mittelpunkt des Weltgeschehens darstellt, und alle Götter des Reiches in der Hauptstadt Marduk als oberstem Gott ihre Huldigung darbringen, wird der Prophet Ezechiel nach Jerusalem versetzt, um dort den neu errichteten Tempel zu sehen. Er erlebt den Einzug des Kabod in diesen Tempel, der dort »für immer« Wohnung nimmt. Das gleichzeitig stattfindende Spektakel in Babylon wird mit keinem Wort erwähnt. Für den Leser der damaligen Zeit dürfte jedoch die Anspielung durch das Datum eindeutig gewesen sein” (KONKEL 2001, 246.).

⁹³ A babiloni *akitu* és az izráeli (zsidó, nem posztbiblikus) újév különbségeit mutatja ki: GANE 2005, 370-371.

⁹⁴ Vö. részletesen KONKEL 2001, 244-246.; ALBERTZ 2001, 264. pl. az Ez 13,9; 34; 36-37 kapcsán támogatja, hogy bizonyos mondanivalók Círus Kr.e. 547/546-os győzelmei előtt nem képzelhetők el.

⁹⁵ ALBERTZ 2001, 264. Az évre, hónapra és napra történő pontos datálás jelentkezik pl. Haggeus könyvében, amelyet gyakorlatilag ezékieli örökségnek és utóhatásnak tarthatunk, hiszen Ezékiel könyvében találkozunk először az ilyen jellegű pontos datálással (KUSTÁR 2008, 111.).

⁹⁶ ALBERTZ 1997, 447. az Ez 40-48-at egy zárt csoport vagy iskola művének tartja, amely az újjáépítés és újjászervezés koncepcióját egy-két nemzedéken keresztül (Kr.e. 573-520) fejlesztette ki.

munkájával kell számolnunk, hiszen a könyv lezárásának fentebb ismertetett idői intervallumát a próféta feltehetőleg nem érte meg. A hagyomány szerint Ezékiel nem tért haza, hanem Babilóniában halt meg, sírja a mai Irak középső részén van;⁹⁷ ha a nehezen értelmezhető Ez 1,1-2 datálásának azt a megoldását fogadnánk el, hogy a próféta Kr.e. 594-ben 30 esztendő volt,⁹⁸ akkor a könyv lezárásának korában jóval több, mint 100 esztendőnek kellett volna lennie. ALBERTZ szerint – a könyv bizonyos történelmi információjának hiányából következtetve – Ezékiel kb. Kr.e. 570 táján már meghalt. A víziók és a könyv alapélményének, gerincének mondanivalója magához a prófétához kötődik (amit többek között a könyv *én-stílusa* mutat), a könyv *továbbírása*, lezárása – amely nem mentes apróbb korrektúráktól, főleg az Ez 40-48-ban és a könyv megelőző részeinek egyes szakaszaihoz képest – a próféta tanítváni kör munkája. Az apróbb, de jelentőséggel bíró tanítváni korrektúrák, azaz a könyvön belüli differenciák főleg a jövővárakodalmak tekintetében foghatók meg: az Ez 34-37 és 40-48 vonatkozásában. A könyv további különleges jellemvonása – az alapvető írásbeli keletkezés mellett –, hogy annak jó része mintegy visszatekintésként született, ami a *fogság* tényének és „élményének” teológiai, lelki-szellemi feldolgozásának kényszerével és akaratával függ össze.⁹⁹ Mindazonáltal lehetséges, hogy a könyvet *irodalmi egységként* olvassuk és értelmezzük.¹⁰⁰

RUDNIG összefoglalása szerint a templomvízió (mint *Verfassungsentwurf*) lényegi részei legkorábban a fogság korának második felében álltak össze, de a vízió ezen legkorábbi részei és a „történeti Ezékiel” között is igen nagy már az idői távolság. Az újjáépítés terve

⁹⁷ A hagyomány szerint „20 évvel azután, hogy mindannyiukat megölték Babilonban, a Szentlélek Ezekielre szállt, és kivitte őt Dura völgyébe, azután odahívta hozzá az idegen kiszáradt csontokat [...]”. A látvány kapcsán Ezékiel azt válaszolta, hogy *URam, Te tudod* (Ez 37,3), mivel nem tudta ezt válaszolni: „Minden világ Ura! Van hatalmad ennél nagyobb dolgokat művelni, mint itt (ez).” Ezékiel felelete – e szerint a hagyomány szerint – hitelenségének kifejeződése volt, így saját csontjait nem tiszta földön, azaz Izráelben temették el az Ám 7,17 értelmében. A hagyomány szerint Ezékiel Babilóniában halt meg, és ott is temették el, sírja Dhū al Kifli (vagy Kefile) faluban található, Irak középső részén, Hilla-tól kb. 32 kilométerre délre; ma a sír fölötti épület mecset, és tulajdonképpen egy másik ember nyughelye, de a hagyomány számon tartja, hogy itt volt Ezékiel sírja. Szövegidézetek és további adatok: RACS 2007, 307-308.; KOMORÓCZY 1995, 222.

Dura völgye megjelenik a Dán 3-ban is (Ezékiel és Dániel kapcsolódási pontjai vonatkozásában lásd: RACS 2007, 297-302.; KOMORÓCZY 1995, 227-228.), a feltámadás napja *Jóm Kippurkor* lesz, ez lesz Izráel teljes és valódi megtisztulása (RACS 2007, 302-306.).

⁹⁸ A problémát a következő két kifejezés egyeztetése jelenti: a „*harmincadik évben*” és „*Jójákin király fogságba vitelének ötödik évében*” (vö. ALBERTZ 2001, 264.).

⁹⁹ Vö. KUSTÁR 2004/I, 305.; RÓZSA 1986, 445-449.; SOGIN 1999, 322-323.

¹⁰⁰ ALBERTZ 2001, 264-265.; a könyv irodalmi egységével kapcsolatban lásd továbbá a következő megjegyzéseket, *uo.*: „[Ezékiel könyve] a szó eredeti értelme szerint exiliumi könyv. Ez azt jelenti, hogy a próféta íghirdetéseit, különösképpen az 587 előttiakat csak feltételesen ismerjük, hiszen azok a visszatekintés miatt a könyv egész koncepciójába beolvadtak, és habár részlegesen rekonstruálni lehet őket, szövegileg nem állnak össze. Pontosan akkor, ha lemondunk a próféta eredeti íghirdetésének prófétai könyvből való kivonásáról, lesz lehetővé az, hogy az egész Ezékiel könyvét messzemenően irodalmi egységként olvassuk. Nyilvánvaló hozzátoldás a Góg-Magóg fejezet (Ez 38-39) és még néhány üdvígéretet tartalmazó függelék. Ezzel szemben az idegen népek elleni jövődölések (Ez 25-32) már a késői fogság-korabeli könyvhöz tartoztak” (*saját fordítás németből*). Az idegen népek elleni részekkel kapcsolatban vö. HODOSSY-TAKÁCS 2002/I; KUSTÁR 2003.

annyira konkrét, hogy ebből kettős következtetést lehet levonni: (1) időben távolabb vagyunk a katasztrófától; (2) már fennáll a lehetősége annak, hogy a reménységek megvalósuljanak (Kr.e. 562 után). A *fogságorientált templomleírás* (*Die golaorientierte Tempelbeschreibung*) mint a templomvízió alaprétege a fogság korának második fele (*terminus a quo*) és a templomépítés kezdete (Kr.e. 520; *terminus ad quem*) között keletkezhetett. E réteg későbbi átdolgozásával találkozunk ott, ahol a vezető férfi alakja jelenik meg (מַנְיָן; *Mann-Bearbeitung*: 40,3k*; 42,15-20*; 43,6b; 47,3-7), melynek célja az, hogy az ÚR mint vezető helyett egy közvetítő, köztes lény jelenjen meg, ezáltal Isten léte és lényege is mintegy érinthetetlenné válik (mint יהיה-hiposztázis).¹⁰¹ Ezt a réteget bontják meg a következő szakaszok: 43,7b-9*; 44,6kk.; 45,8b-9; 46,16-18;¹⁰² fogságellenes tendenciákról tanúskodik a 47,1-48,35*.¹⁰³ A többi, maradék részt a papi átdolgozás tanújának tarthatjuk (*Sakralschicht*), amelyet két redakcionális kapcsolóelem (43,10-12; 44,1-3*.4*) tart össze.¹⁰⁴ Az Ez 40-48-at a könyvön belüli prófétai ígélet beteljesüléseként (Ez 20,39kk. és 37,24kk.) is felfoghatjuk.¹⁰⁵

KONKEL szerint a vízió alaprétege (*Grundschicht*): 40,1.3-4.5-37.44-46a.47-49; 41,1-15a; 42,15.20aβ.b; 43,1-2.3b-10.¹⁰⁶ Ezt követi az első továbbírás, amely az üdvidő (végső idő) Dávidja alatti restauráció programja: 40,1.3aα; 43,3a; 44,1-3; 46,1-3.8-10.12; 47,1-21; 48,1-10.13-21a.23-29.¹⁰⁷ A második továbbírást a xenofóbia és a cádókita halákha motiválja: 40,38-43.46b; 42,1-14; 43,11-27; 44,4-30a.(31); 45,1-25; 46,4-7.(11.)16-24; 47,22-23; 48,11-12.¹⁰⁸ Álláspontom szerint az Ez 40-48 végső koncepciója a próféta igehirdetésének és működésének tanítványi kör általi továbbírása, amely a próféta korábbi álláspontját néhány ponton módosítja (pl. dávidi monarchia kérdése), ill. továbbfejleszti, de végső lezárása nem történhetett a második Templom megépítése és felszentelése után.

Ezékiel könyve a kanonizálás szempontjából a vitatott iratok között szerepelt a Kr. u. 1-2. század fordulóján, mivel az Ez 40-48 néhány (jelentős ponton) eltérést mutat a Tórához képest.¹⁰⁹ A mózesi öt könyvvel való egyezőség vagy az attól való eltérés „kánoni kérdésnek” minősült a korabeli zsidóság számára.¹¹⁰

¹⁰¹ RUDNIG 2000, 105., 107., 133-136.

¹⁰² RUDNIG 2000, 201-228.

¹⁰³ RUDNIG 2000, 228-232.

¹⁰⁴ RUDNIG 2000, 244kk.

¹⁰⁵ RUDNIG 2000, 50., 58-64.

¹⁰⁶ KONKEL 2001, 245kk.

¹⁰⁷ KONKEL 2001, 270kk.

¹⁰⁸ KONKEL 2002, 286kk.

¹⁰⁹ A Tórával való kapcsolata vitatott: előkép, reflexió vagy mindkettő.

¹¹⁰ Vö. a palesztinai kánon lezárása, SOGIN 1999, 40-41.; a könyvet a rabbik rendkívül ambivalens módon értékelték (vö. RACS 2007, 286-287.).

Nem látok elegendő érvet arra, hogy az Ez 40-48 koncepcióját a saját maga által sugallt datálás és idői elhelyezés (*fogságunk*) helyett inkább visszatekintésként értelmezzük, tehát a fogságból való hazatérés után megépített, felújított második Templom gyakorlatának, kultuszának és kultúrájának kritikájaként fogjuk fel. Annyira parázslík Ezékiel könyvében és a templomvízióban a fogság körüli Izráel önértelmezésének, megjobbulásának és megjobbításának vágya, hogy a megfogalmazott és képviselt ideális újrakezdés nem visszatekintő keserűségként, hanem előretekintő vágyakozásként veendő. Természetesen nem zárható és zárandó ki az, hogy az ezékieli vízió minden/bármely kor vallási újjászületésének „programja”, motívuma lehet, minden kor saját gyakorlata kritikáját olvashatja ki, ill. értheti meg belőle.¹¹¹

A bibliai szöveg és a szakirodalom alapján számomra nem teljesen követhető, hogy a hazatérés és elmaradt/meghiúsult restauráció *után* egészen pontosan mely személy, intézmény gyakorlatának kritikáját foglalná magában az Ez 40-48. Júdának nem lett – a többször fellobbanó reménység ellenére – sem királya, sem fejedelme, a vallási élet nehézkesen indul, a vallásos-kultuszi reflexiók folyamatosan halványodnak (vö. Haggeus, majd Malakiás¹¹²). Ha egy késői vagy későbbi kor visszatekintő reflexiója lenne a prófétai könyv és a templomvízió, akkor nem indulna olyan korán a próféta és a prófétai iskola hatalmas, koronként másként ható és egyre táguló recepciójának és hatástörténetének zavarba ejtő sodrása (Haggeus; Ezsdrás-Nehémiás; Qumrán; a jánosi kör allúziói; Jelenések könyve; zsidó misztika; a középkor számos keresztyén allúziója, teológiai recepciók sorozata; Comenius¹¹³).

Az ezékieli újradefiniálás lényege az, hogy a templomvízió minden intézmény (király, kultikus személyzet, ország és az ország népe, törzsek és föld) létezésének alapját és legitimitását a Templomból vezeti le. A hivatalokat, tisztségeket, feladatokat a Templommal való kapcsolatból lehet eredeztetni. Izráel egységét nem a király személye, hanem a törzsek egysége alkotja és garantálja¹¹⁴ – a királyság kora „ellenzéki csoportjainak” gondolatai, de ugyanígy az ezékieli reformprogram szerint is.

4. AZ EXÍLIUM MINT TÖRTÉNELMI KÖRNYEZET

Ezékiel könyvében háromszor fordul elő a „fogság” (תִּלְגָּם Ez 1,2; 33,21; 40,1) kifejezés. A babiloniak hódító háborúi győzelmével és a déli országrész többszöri deportálásával teológiai értelemben az abszolút történelmi nullpont érkezett el. Az Ez 37,1-11 víziója (*a csontok*

¹¹¹ Pl. KUSTÁR 2004/I, 312kk.

¹¹² Vö. részletesen KUSTÁR 2006

¹¹³ Vö. NEVAL 2000; NAGY 2000

¹¹⁴ ALBERTZ 1996, 187.

megelevenedése) irodalmilag és teológiaiilag azt hangsúlyozza, hogy a régi Izráel és a jövőbeni Izráel állapota között nem töretlen a kontinuitás. A jövő Izráele Isten új teremtmése. A kontinuitás maga Isten, az ÚR, nem Izráel vagy Izráel története.¹¹⁵

A fogság történelmi kontextusáról vannak ismereteink, a fogságot a bibliai írók és iratok szempontjából elsősorban *lelkiállapotként* (vö. Zsolt 137) kell felfognunk. A kolóniákban és nem szétszórva letelepített deportált népek viszonylagos önállóságra, autonómiára tettek szert elnyomóik országában, miközben nem csupán új uraiknak dolgoztak, hanem ezáltal azok isteneit is szolgálták. Babilon jóléte saját jólétük kérdése, ill. feltétele volt.¹¹⁶

Házuk lehetett (Ez 12,1), gondolataikat, saját közösségi formájukat feltehetőleg szabadon gyakorolhatták, ápolhatták. Ezékiel próféta a foglyokkal Babilónia déli részére került, az Eufrátesz egyik mellékága és Nippur városa mellett, a Kebár folyó (csatorna: Ez 1,1; 3,11.15; 10,15.20; 11,24) mentén élt társaival együtt. A jeruzsálemi elragadtatások a vízió-szerű kijelentés kontextusa által az abszolút isteni kinyilatkoztatást emelik ki, hangsúlyozzák, és elsősorban nem a próféta tényleges jeruzsálemi működésének bizonyítékai, vagy egy jeruzsálemi tevékenység látomásba öltöztetett legitimációja. Ezékiel feltehetőleg a legelső deportálás (Kr.e. 598-597) alkalmával került Babilóniába. Az elhívást Kr.e. 594-ben kapta, visszavonultan élt a házában, sorstársai, a vének hozzá mentek, ha Isten szavát akarták megtudni; szimbolikus cselekedeteit is háza környékén hajtotta végre (vö. Ez 3,15-16; 8,1; 12,1kk.; 14,1; 20,1).¹¹⁷

Babilónia szándéka a deportálásokkal alapmotívumában más volt, mint Asszíriának. Szakértelmet akartak országukba vinni (Jer 24: mesteremberek, várépítők, ácsok és kovácsok), ezért a deportálások főleg a vezető réteget és a szakképzett munkásokat érintették.¹¹⁸ Babilóniában többféleképpen bántak a foglyokkal. A felkelésben vezető szerepet játszókat láncba verve elhurcolták és börtönbe zárták. Jójákin¹¹⁹ (2Kir 24,15; 25,27), majd fiai megölése – mint utolsó „vizuális élmény” – és megvakíttatása után Cidkijjá (2Kir 25,7) a királyi családdal együtt ugyanez lett. Voltak olyanok, akiket a lázadó nép meggyengítése érdekében hurcoltak el, hogy szolgáltatásokat nyújtsanak a hódítók számára.¹²⁰ A babiloni

¹¹⁵ ALBERTZ 2001, 272., 276.; BARTELMUS 1985; SCHWEIZER 2000

¹¹⁶ Vö. HAUSMANN 2004, 148-149. a Jer 29 (Jeremiás levele) értelmezése kapcsán

¹¹⁷ ALBERTZ 1997, 446-447.; ALBERTZ 2001, 265; ESZENYEINÉ 2002, 168-169.; KUSTÁR 2004/I, 303-305.

¹¹⁸ Vö. KUSTÁR 2008, 111.

¹¹⁹ Az Ez 17 szerint Jójákin elsiratása összekapcsolódik rehabilitációjának várásával (KARASSZON 2006, 80.).

¹²⁰ MILLER-HAYES 2003, 412.

szövegek is megemlítik, hogy Jójákin királyt és öt fiát¹²¹ juttatásként élelmiszerrel látták el. Fogsága 37. esztendejében Evil-Meróda felemelte fogságából (házi őrizet?), előbbre ültette a vazallus, fogságban tartott királyok között (2Kir 25,27-30), és valamilyen koronabirtokot is megtarthatott, hiszen Eljákim, Jaukin (Jójákin) intézőjéről is szó esik.¹²² A *babiloni krónikás stílust* – az asszír hadi hőstettek felsorolásával ellentétben – az építkezések leírása jellemzi.¹²³

A hódítás és deportálások korszakát alapvetően az *üdvkövetítő intézmények* (papok, vezetők, királyok, próféták) *totális krízise* jellemzi (Jer 7; 23; Ez 7; Ézs 3,1-5; 5,17kk.; Ézs 28,7kk.¹²⁴; Mik 3; Hós 4; 6; 10; 13).¹²⁵ inognak, tántorognak a papok, ingadozik a szó, az ítélet, amely az isteni rend fenntartásának és fennmaradásának garanciája (a bor miatt¹²⁶); a megvesztegetett bíraskodás mellett a papok pénzért tanítanak, a próféták is ellendíjazásért jósolnak. Ehhez társul e zűrzavaros kor végső összeomlásának legmélyebb jeleként a hamis és elferdült kultusz- és templomértelmezés, az általános szinkretista vallásgyakorlat (pl. Jer 7-8; Ez 8-11).

Az izráeli kultusz fogság előtti, helyhez kötött formáinak végzése Babilon tisztátalan földjén teológiai-vallástörténeti okok miatt lehetetlen volt, de az emlékezés és emlékeztetés (spirituális) formája – mint minden liturgia öseleme és forrása (*lásd lentebb*) – mégis élt, ami az istentisztelet új megközelítésének és értelmezésének útjait nyitotta meg. A fogság korában kiemelkedik a *böjt* (Zak 7; 8,19: a negyedik, ötödik, hetedik, tizedik hónapban). A rituális *síratás*, a *panasz* legnyilvánvalóbb formája a JSir, amely az ún. öt tekercs gyűjteményében kap helyet a héber kánonban, felolvasására a zsinagógai évben Áv hó 9-én, a közösségi gyászliturgia keretében kerül sor. A Siralmak írásba foglalása kezdettől fogva azt a célt szolgálhatta, hogy a közösségi istentiszteleti gyakorlat (Jeruzsálem és a Templom elestének emléknapja;¹²⁷ vö. Zak 7¹²⁸) mintegy kanonikus megtöltője és kerete legyen.¹²⁹ A rituális-

¹²¹ Az ún. Weidner-táblákon Jójákin öt fiát említik (vö. ALBERTZ 2001, 93.) Ha Asszírt valóban Jójákin fiaként számoljuk, akkor az 1Krn 3,17-18 szerint a júdai királynak 8 fia volt (nélküle 7), bár az újfordítású Biblia magyar szövege szerint tulajdonképpen Asszírnak volt 7 fia, ebből következik, hogy a később színre lépő júdai kormányzót, Zerubbábelt Jójákin dédunokájának kellene hogy tartsuk, pedig inkább unoka volt. A katolikus fordítás (BIBLIA SZIT) szerint Jójákinnak egyetlen fia született, Sealtiel, Sealtielnek pedig 6 fia; ezek szerint Zerubbábel Sealtiel unokája és Jójákin dédunokája volt, ami ellentmond annak, hogy a Hag 1,1; Ezsd 5,2; Neh 12,1 és más helyek tanúsága szerint Zerubbábel Sealtiel fia, tehát ezek szerint Jójákin unokája volt.

¹²² MILLER-HAYES 2003, 412-415.

¹²³ Vö. TUAT, 11.

¹²⁴ Az Ézs 28 *Efraim* és *Manassé* többszörösen átértelmezett és aktualizált hagyományfolyamatban elfoglalt helyével kapcsolatban lásd: FRÖHLICH 2002.

¹²⁵ A témához lásd – Jeremiás próféta példáján keresztül –: ZAMFIR 2004.

¹²⁶ Hettita szabályozás szerint azok a papok, „felkentek”, „istenanyák” és templomi szolgálók, akik a templom belsejében vagy más megszentelt helyen lerészegednek, és a templomban garázdálkodnak, az ünnepet megzavarják, verésben kell hogy részesüljenek (TUAT, 78. CTH 264, *Instruktion für Tempelbedienstete*).

¹²⁷ A gyásznapi zsinagógai rendtartás szerint egyaránt emlékezés az első és a második Templom lerombolására, hiszen úgy tartják, a lerombolás mindkét esetben ugyanazon a napon történt. Ez a nap a történelem folyamán a zsidóság számára többször tragikus sorsfordulót jelentett. A böjtnap ma a legújabb kori tragédiákra emlékező és

kultikus siratás¹³⁰ napja utáni „Vigasztalás szombatján” Deutero-Ézsaiást (Ézs 40,1: *Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet*) olvassák a zsinagógában. A görög kánon nem a liturgiai alkalmazás nézőpontja, hanem a feltételezett szerzőség¹³¹ alapján helyezte el a könyvet a Szentírásban.¹³² Az ezékieli gondolkodás hatalmas teológiai felismerése az, hogy Isten, Izráel Ura nincs helyhez kötve, hanem univerzális, aki még a tisztátalan földön is megjelenhet,¹³³ aki maga lesz ott is szentélyükké. Az istentisztelet tisztátalan földön való

emlékeztető liturgikus gyászünnepek kerete és ideje is. A frigyszekrény (mintegy a jeruzsálemi szentély jelképe) díszes függönyét eltávolítják (vö. oltárfosztás a keresztyén liturgiában), mintegy jelképesen megcsupaszítják a zsinagógát, a szokásos liturgikus öltözetet nem viselik. Különleges öltözködési, étkezési és magatartási szokások kapcsolódnak a naphoz és előestéjéhez. A Tórát azért nem lehet tanulmányozni ezen a napon, mivel az a Zsolt 19,9 szerint örömet szerez. A hívő ember olvasmányai ebben az időben: JSir, Jóh, Jer részletei, valamint a *Talmud* Templom lerombolásáról és a gyász törvényeivel foglalkozó részei (vö. DONIN 2003, 240-242.).

¹²⁸ Nem valószínű, hogy a Zak 7-ből föltétlenül a JSir meglétére és konkrét használatára kell következtetni, csak arra, hogy a böjt és a siratás intézményesített formában már létezett ekkor (vö. GÖRGEY 2007, 30.). Vö. 4Q179 (4QapocrLam A; 4QLam^a *Jeruzsálem siratása*), valamint 4Q501 (*Siralmak*), vö. FRÖHLICH 2000, 479-481.

Érdekes azonban, hogy a Jer 36,4-7 szerint Bárúk a *böjt napján* Jeremiás tekercsre írt szavait az ÚR házában olvasta fel. Ezekben a versekben kimondottan *könyvtekercsről* van szó (כְּתוּבֵי מִגִּילָה – az öt tekercs/*m^egillá* bibliatudományi és liturgiai szakkifejezéssé lett), a Jer 36,8-ban már az általánosabb *könyv* (סֵפֶר) szerepel.

A Zak 7 hátterében mégis feltételezhetően az exilium kihatását, azaz a böjt és a panasz intézményesülését érezhetjük. A *böjt* (בּוֹיֵט) szó a fogság előtti korban a *nyilvános gyász*-, *panaszistentisztelet* megnevezésére is szolgál. Ez mintegy kazuális istentiszteletként fogható fel, amit alkalmasszerűen akkor tartottak, amikor nemzeti katasztrófák (háború, szárazság) érték az országot vagy a népet. ALBERTZ véleménye szerint a Zak 7,2kk.; 8,18-19 alapján kimondhatjuk, hogy az exilium idején négy nyilvános, böjtöléssel kísért „gyászistentisztelet” formájában emlékeztek Jeruzsálem elestéről a 10., 4., 5. és 7. hónapban (vö. részletesen mint exiliumi irodalmi műfaj: *Klage des Volkes und Stadtuntergangsklage* ALBERTZ 2001, 117-130.). Ezek a böjtnapok a mai zsinagógai gyakorlatban is megvannak (1) Jeruzsálem eleste (*lásd fentebb*); (2) *Tévét* hó 10.: a babilóniaiak megkezdik Jeruzsálem ostromát; (3) *Támuz* hó 17.: a babilóniaiak először ütnek rést Jeruzsálem falain; (4) *Tisri* hó 3.: *Gedaltja böjtje* a kormányzó megölésének emlékeztetere (DONIN 2003, 243.).

¹²⁹ Habár a mű javarésze individuális rituális siratásként fogható fel, ez semmiképpen sem zárja ki közösségi használatát (a JSir részletes megközelítését lásd: ALBERTZ 2001, 124-130.).

A JSir 5 (vö. KILPP 1985) – amit a keresztyén liturgiátörténetben *Oratio Jeremiae Prophetae* címmel illetünk – a Nagyhét végén a lamentációs-passiók istentiszteletén énekelték/recitálták mind a római katolikus, mind a protestáns istentiszteletén. A JSir és az *Oratio* népi, zenei, irodalmi stb. hatástörténete rendkívül gazdag. A régi liturgikus alkalmazás tágabb értelemben vett tanúja énekeskönyvünkben a RÉ 385, 386. A JSir alkalmas volt a keresztyén gyülekezet nagyheti, ill. nagypénteki érzelmeit, valamint kazuális értelemben a nemzeti tragédiák fájdalmát (pl. *jeremiádok*) kifejezni.

¹³⁰ XERAVITS 2004, 56. rámutat, hogy a lerombolt jeruzsálemi Templom helyén, romjain nem szűnt meg teljesen a kultuszi élet a fogság alatt (erre valóban vannak utalásaink, de azt a „fogság gyülekezete” nem tudta kontinuitásként értelmezni), s hozzáteszi: „a *Siralmak* egy részét nyilván ezen a háttérrel kell értelmeznünk”. A *rituális siratást* esetlegesen el tudom képzelni, de kérdéses és kétséges, hogy ez valójában milyen kapcsolatban lehet a *Siralmak* könyvével.

¹³¹ Érdekeselek Josephus megjegyzései, amelyek kiértékelése nem képezik e dolgozat tárgyát: (1) Jeremiás a Jósias király tragikus halála (2Kir 23,29-30ab) miatt bánkódó, síró és gyászoló nép számára írt egy gyászdalt, gyászoló költeményt (ἐπικήδειον), sirató dalt (μέλος θρηνητικόν), „amely egészen mostanáig megmaradt” (ὅ καὶ μέχρι νῦν διαμένει), tehát Josephus Flavius Kr.u. 1. századi működéséig (ANTJUD, 200-201.) Az Ezékiel által isteni parancsra megévett tekercs mindkét oldala tele volt írva siratóénekekkel, sóhajjal és jajszóval (Ez 2,8-3,3).

¹³² GÖRGEY 2007, 17., 30.

¹³³ PETRÓ 2006, 127-128. a dicsőség megjelenését inkább Ezékiel elhívása részeként értelmezi és hangsúlyozza, mellel megjegyz: „[...] a látomásnak lehet egy olyan megközelítési módja [...] n]evezetesen a legyőzötnnek hitt Jahve, akiről azt gondolta mindenki, hogy csak a templomban tud Úr lenni, csakis Jeruzsálemben lehet a nép istene [sic!], most ismét megmutatja magát Izrael népének.”

kérdésének háttere feszíti a könyvet és a fogság gyülekezetét,¹³⁴ Isten maga jelenik meg a Kebár-csatorna mentén úgy, mint a jeruzsálemi látomás idején, és szól népéhez – ami addig elképzelhetetlen volt: a nép is és istene is földrajzi territóriumhoz volt kötve.

Érdekes kor- és szellemtörténeti összefüggés a korszak makrovilágának vizsgálatakor egy kortárs egyiptomi jelenség. A XXVI. dinasztia a váltakozó idegen uralmak után a múltban kereste saját eszményeit, létalapját. Az általánosan *szaizsi kornak* (*szaizsi reneszánsz*) nevezett időszak (Kr.e. 664-525)¹³⁵ számára a mintegy kétezer évvel azelőtti Óbirodalom (Kr.e. 2635-2155) volt az első számú ideál. A közéletben és a kultúrában előtérbe kerültek az archaizáló irányzatok,¹³⁶ újjáéledtek ősi hivatali címek, régies, elfeledett írásmódokat elevenítettek fel, a királyi dekrétumok az Óbirodalom nyelvét és helyesírását utánozzák. A XXVI. dinasztia eszményeit a megelőző XXV. dinasztia hajdani Egyiptom iránti csodálata is előkészítette. A fent megnevezett jelenségek különösen alkalmasak voltak arra, hogy kifejezzék, érzékeltessék az ideállal való szoros kapcsolatot, valamint azt a benyomást is keltették, hogy a múlt visszatért.

KÁKOSY meglátása szerint a Kr.e. 7-6. századi egyiptomi kulturális jelenség nem korlátozódott egyedül Egyiptomra. Az Asszurbanipál (Aššurbanipal) újasszír uralkodó idejében a ninivei könyvtárba gyűjtötték be a mezopotámiai irodalmi múlt kincseit. Még „szenvedélyesebben” folyt a múlt kutatása az Újbabiloni Birodalom korában, elsősorban *Nabonid* (Nabunaid) király alatt. Ez a kor, szellemi milió nem csupán a múlt iránt érdeklődött, nem „szobatudósok” álmvilága volt, hanem a tradíciók felelevenítése az új iránti, a világ újbóli megértésének vágyával párosult.¹³⁷

Meg kell említenünk, hogy feltehetőleg a vázolt történelmi időszakban, Jeruzsálem elfoglalása után tömegesen menekülő júdaiak (zsidók) megjelenésével, az egyiptomi kormányzat támogatásával Kr.e. 525 előtt épült meg a Kr.e. 410-ig fennálló יהוא (~*Jahó*, *Jahu*) templomáról elhíresült *elephantinéi kolónia*,¹³⁸ amely az egyiptomi „választott fogságban” (*chosen exile*) élő zsidóság (Jer 43,7-44,30; 2Kir 25,26) egyik szellemi központja

¹³⁴ XERAVITS 2004, 56.

¹³⁵ KÁKOSY 2005, 212-213. Az egyiptomi események és korszakok datálása a szakirodalomban rendkívül eltérő (akár évtizednyi különbségekkel is találkozhatunk; a XXVI. dinasztia kora ALBERTZ 2001, 85. szerint Kr.e. 672-525). Az esetleges datálási eltérések dolgozatom szempontjából nem okoznak nehézségeket, mivel azokat informatív módon, egyes korszakok általános behatárolásaként használom, a datáláskor a kiváló magyar tudós, KÁKOSY László adatait veszem át.

¹³⁶ Vö. Ezékiel nyelvhasználatának sajátosságaival kapcsolatban: ZIMMERLI 1969, 31*-62*.

¹³⁷ KÁKOSY 2005, 217-218.

¹³⁸ KÁKOSY 2005, 223-224.

lett.¹³⁹ A javarészt zsoldosként és kereskedőként Egyiptomban biztos megélhetést találó zsidóság lelki-fizikai helyzete teljesen más alapot és hátteret jelentett, mint a pusztulás, elhurcolás, kényszermunkaként felfogott egzisztenciális nyomorúság között élő babiloni fogság létrejötte és lefolyása.

Más a két szociológiailag jól körülhatárolható és megkülönböztethető csoport jövőképe: az *egyik* letelepedik, alkalmazkodik, a jósiási reformok ellenére templomot épít magának, ott áldozatot mutat be URának, az Egek Istenének, és szinkretista vallásgyakorlatot folytat,¹⁴⁰ a *másik* vezető rétegei pedig a hazatérés Istenük, a világmindenség Ura által adott reménysugarait vélik a világpolitikai változásokban felfedezni, és megtisztított maradékként, igaz Izráelként¹⁴¹ már a fogságban a jeruzsálemi Templom újjáépítését tervezik, Jeruzsálemről pedig soha, semmiképpen meg nem feledkeznének (pl. böjtnapok, gyászistentiszteletek; Zsolt 137); templomépítés helyett inkább a jövőbeni Templom lett jövőképük.¹⁴² A Templom valószínű felépítése a végső idők beköszöntét jelentik, ami egyszerűen annyi lesz, hogy Isten uralma teljesen és feltétel nélkül kiterjed a világmindenség általuk érzékelt és átlátott szejetére.

Az Ez 40-48 értelmezésekor kikerülhetetlen a „vallási reform” kifejezés alkalmazása, e fogalom említésekor a következő, előrebecsített tartalmi összetevőkre, ill. ellenpéldákra gondolunk. Az ország egységét a régi kultúrákban elsősorban az ország vallása biztosította, amely fontos szerepet játszott a gazdaság, a kultúra és a politika szervezésében és működtetésében/működésében,¹⁴³ így a „nemzeti vallás” keretein belül politikai önállósodásra csak akkor lehetett bizonyosan számítani, ha azt vallási önállósodás is kísérte.¹⁴⁴ Az eltérő szimbólumok, az új vagy újból értelmezett kultuszhelyek lehetnek az eltérés útjelzőivé. Elhíresült, egyúttal a papság miatt elbukott vallástörténeti reformkísérletként tartjuk számon a néphagyomány szerint „örült”¹⁴⁵ Nabonid (*Nabû-na'id – Dicsértessék Nabû!*)¹⁴⁶ a korabeli,

¹³⁹ A Kr.e. 2. század közepén létesült és Kr.u. 73-ig működött egy másik יהודה-szentély az alsó-egyiptomi Leontopoliszban, amely szintén egy zsidó katonai kolónia telepe volt. A 2Makk 4,30kk. elbeszéli az utolsó jeruzsálemi cádókita főpap, III. Óniász meggyilkolását. Josephus szerint a főpap fia, IV. Óniász ekkor Egyiptomba menekült, ahol az uralkodó megengedte neki, hogy templomot építsen, amely – a nem teljesen egyértelmű elbeszélés ellenére – feltehetőleg a jeruzsálemi szentély mintáját követte. Óniász szentélyépítése és – alapítása legitimációját az Ézs 19,19a-ban látta. Vö. részletesebben XERAVITS 2004, 61-64.

¹⁴⁰ ALBERTZ 2001, 85-86.; XERAVITS 2004, 59-61.

¹⁴¹ Vö. KARASSZON 2002, 50.

¹⁴² XERAVITS 2004, 65.

¹⁴³ A vallások társadalomtörténeti formái és „osztályozása” között a *voltaképpen* vallások foglalják el a szervezés és szervezettség szempontjából a legmagasabb helyet. VOIGT 2004, 46-49.; VOIGT 2006, 120.

¹⁴⁴ ALBERTZ 1996, 214.

¹⁴⁵ Pl. több mint tíz esztendő Arab-sivatagbeli tartózkodása miatt (MILLER-HAYES 2003, 409.), ez idő alatt fiára, Bélaccarra bízta a hatalomgyakorlást (társuralkodó volt?; vö. Dán 5; 7,1; 8,1). FRÖHLICH inkább a *különc*

birodalmi és vallási rendet alapjaiban meghatározó Marduk-tisztelet helyett *Sîn* (Szín) holdisten kultuszát előtérbe helyező,¹⁴⁷ egyúttal a királyságot és a politikai hatalmat átértelmező próbálkozását,¹⁴⁸ amely többek között a hagyományos és nagytekintélyű, megsértett és egzisztenciájában megrendített babiloni Marduk-papság ellenállása és nyilvános fellépése (gúnypamflet¹⁴⁹) miatt hiúsult meg.¹⁵⁰ A birodalom nyugati felében élő holdkultusz előtérbe helyezésével Nabonid [**ábrázolását lásd: 3. ábra**] politikai szándéka talán az lehetett, hogy uralkodását és annak apparátusát mentesítse a perzsákat és uralkodójukat, Küroszt (Círust)¹⁵¹ támogató Marduk-papság befolyása és politikai irányultsága alól.¹⁵²

kifejezést alkalmazza (FRÖHLICH 2000, 234.). Az „őrültség” fogalma egyébként számos esetben az elbeszélés és/vagy elbeszélő esetében a „többségi állásponthoz” viszonyított magatartást, attól való eltérést fejez ki. Nabonid őrültsége a véleményformáló Marduk-papság szemében abban állt, hogy az uralkodó nem félt Mardukot, azaz – szerintük – a legfőbb istent, az istenek akarata ellen lázadt. Nabonid őrültségének képe feltehetőleg a Marduk-papság gyűlöletének köszönhetően állt elő (vö. ALBERTZ 2001, 65.). A gyenge, gyengeelméjű, bolond, gonosz és istentelen királytól maga Marduk is elfordult, ezért bukása szükségszerűen be kellett hogy következzen. Deutero-Ézsaiás a jövő reménységét Nabonid utódjában, Círusban látja (vö. FRÖHLICH 2000, 234.).

¹⁴⁶ A Kr.e. 556/555-539/538 között uralkodó király nevét a magyar szakirodalomban több változatban is megtaláljuk: *Nabunaid*, *Nabonaid*. KBL I, 169. fia, Bélsaccar kapcsán említi Nabonid és Nabonaid névváltozatokkal.

¹⁴⁷ Anyja, Adad-guppi *Sîn* holdisten főpapnője volt Háránban; e szentély (Éhulhul) helyreállítását Nabonid különleges vallási kötelezettségének tekintette – főpapnő édesanyja 104 éves koráig itt élt. MILLER-HAYES 2003, 409.; TUAT, 16; RUDNIG 2000, 38.

Az 1Móz 11,31 szerint Ábrahám atyjával együtt Úr-Kaszdimból Háránba ment, majd a 12,4 szerint innen indult el Kánaán földjére.

¹⁴⁸ Nabonid önmagát már nem csupán *Babilon királyának* nevezte és tartotta, hanem átvette az asszír királyok titulását is: a *világ királya* és a *négy világszél (~égtáj) királya* (vö. Ez 37,9). Vö. ALBERTZ 2001, 64.

¹⁴⁹ KOMORÓCZY 1998, 175-176.; FRÖHLICH 2000, 234.

¹⁵⁰ ALBERTZ 2001, 60-65.; MILLER-HAYES 2003, 409-410. A megmentő, szabadító Círust (Kürosz) „a Marduk-papság tárt karokkal várta” (KBL I, 147.), aki győzedelmes bevonulásával és Babilon súlyos iga (= Nabonid) alóli felszabadításával a papság szemében és segítségével (KBL II, 240.) Marduk isten megbízását teljesítette (ALBERTZ 2001, 65., 98.; KOMORÓCZY 1998, 176.). Círust (az Úr szolgáját/szolgálóját – Ézs 42,1; ALBERTZ 2001, 303.) a zsidóság pásztorként (Ézs 44,28) és messiásként ünnepelte (vö. Ézs 45,1; FRÖHLICH 2000, 234.), aki természetesen az Úr városát, Jeruzsálemet és az Úr Templomát is meg fogja építeni. A fiatal perzsa megengedő („liberális”) és szinkretista valláspolitikai koncepciójába (ALBERTZ 2001/I, 5.; CRÜSEMANN 1997, 400-407.) jól beleillik Círus állítása, miszerint „[...] A föld minden országát nekem adta az Úr, a menny Istene. Ő bízott meg engem azzal, hogy felépítessem templomát a Júdában levő Jeruzsálemben” (Ezsd 1,2bc); a Templom megépítése, helyreállítása – a későbbi, politikai és természetesen teológiai motivációjú perzsa templomrombolások fényében – ekkor szintén politikai és teológiai meghatározottságú kérdés volt; a júdeai közösség újjáalapítása a Birodalom hatalmának megszüntetését célozta (ALBERTZ általam ekként módosított véleményét vállalom; ALBERTZ 2001/I, 6-7.).

Úgy tűnt, történelmi tettei alapján [„hazatérési ediktum” (történetiségének kérdése kapcsán lásd: ALBERTZ 2001, 103-104., 308.): Ezsd 1; 2Krón 36,22-23 stb.] valóban kijár Círusnak mindez, azonban a dicsőséges kezdet (Kr.e. 539) után a várakozások csak részben teljesültek, a hazatérés, az építkezés, az új kezdet lendülete hiányzott, Kr.e. 539 és 520 között eléggé „nyögvenyelősen” mentek a dolgok, a politikai helyzet pedig rendkívül instabil volt, talán a Perzsa Birodalom legnagyobb krízisét élte ekkor (vö. ALBERTZ 2001/I, 6.). ALBERTZ – jól alátámasztott érvelésében – Deutero-Ézsaiás (Ézs 40-55) könyve első és második redakciójában látja a történelmi-teológiai átdolgozást és átértelmezést (mint kordokumentumot), valamint a prófétai csoport lokalizálására (a fogságban és Jeruzsálemben) is ez a kettős szerkesztettség ad magyarázatot. A könyv (Ézs 40-55) dikciója – elhagyva Círus korát és haladva Dárius uralma felé – egyértelműen és nyilvánvalóan az, hogy a prófécia és prófétai mondanivaló a politikai küzdőtérrel egyre inkább pusztán vallási-teológiai síkra terelődik (ALBERTZ 2001, 283-323.).

¹⁵¹ Círus (Kürosz) – mint újonnan trónra került uralkodó – a meghódított népek hűségét és lojalitását azzal akarta elérni és garantálni, hogy még nagyobb önállóságot biztosított számukra. Ez magában foglalta a *hazatérés*

Világpolitikai szempontból Nabonid király és a Marduk-papság közötti dúló és elhúzódozó viszály azt jelentette, hogy Babilónia ellenálló és védekező képessége a belpolitikai csatározásoknak köszönhetően meggyengült, és így Kr.e. 539-ben az ország gyakorlatilag harc és minden nehézség nélkül került Kürosz kezébe.¹⁵³ A Marduk-papság győztesen és megdicsőülve, „királycsinálóként” és megerősödve került ki a vallási és belpolitikai konfliktusból. Általános vallástörténeti fejlődésként tartja számon a kutatás, hogy egyrésről a Kr.e. 7. század Palesztinájában az *éjszakai égitestek*, különösen a háráni¹⁵⁴ holdisten kultusza az asszír megszállás alatt rendkívül népszerű volt (vö. 2Kir 21,3kk.; 23,5).¹⁵⁵ A Kr.e. 9-7. században az egész ókori kelet vonatkozásában ikonográfiai bizonyítékok alapján a vallások általános *szolarizációjának*¹⁵⁶ folyamatával is számolunk (vö. napimádók Ez 8,16¹⁵⁷).¹⁵⁸ 2) Ehnaton (Ekhnaton) „henoteista” reformja¹⁵⁹ egy jóval korábbi történelmi időbe (Kr.e. 1353-1336) vezet vissza, ami szintén az egzisztenciájában támadott papság ellenállása miatt bukott meg.¹⁶⁰

lehetőségét is, a birodalom részeként felfogott „otthon” földjén saját törvényeik szerint saját isteneiket tisztelheték (vö. Ezsd 1), mindez azonban nem jelentett teljes függetlenséget (Vö. KUSTÁR 2008, 111.).

¹⁵² KOMORÓCZY 1998, 175.

¹⁵³ KÁKOSY 2005, 216.

¹⁵⁴ A bibliai helyesírást követjük. A szakirodalomban általánosabb a *Harran* (és változatai) forma.

¹⁵⁵ „Ne rettegjete az égi jelektől” (Jer 10; az ÚR szabályt adott az égitesteknek: 31,35; 35; ellentételezés: Jel 21). Vö. az égitestek mint teremtmények: WESTERMANN 1978, 78-79. Ebben a kontextusban értelmezendő pl. az 5Móz 4,19: „Ha szemedet az égre emeled, és látod a napot, a holdat és a csillagokat, az ég egész seregét, ne tántorodj meg, ne borulj le azok előtt, és ne tiszteld azokat; mert azokat az ég alatt levő többi népnek hagyta meg Istened, az ÚR.”

A teremtetéstörténetben a különféle égitestek „demitologizálása” megtörténik – amennyiben e kifejezés használata egyáltalán lehetséges. SOGGIN figyelmeztet, hogy a BULTMANN és iskolája által képviselt és a teológia más területein is használatos „demitologizálás”, ami „egyet jelentene a vallásos gondolkodás és nyelvezet létezéséhez való jogának a megszűnésével” (SOGGIN 1999, 67.) Helyesebb lenne talán úgy fogalmazni, hogy Izráel *a saját (eredet)mítoszáat saját nyelvén és saját vallási képzetei alapján fogalmazta meg* (vö. a mítoszról előadottakat a görög templomok eredet-elbeszéléseinél).

¹⁵⁶ „So gerieten die religiösen Vorstellungen zwischen dem 9. und 7. Jh. vC nach Ausweis ikonographischer Zeugnisse aus Palästina/Israel nacheinander in den Sog gewaltiger Solarisierungs-, Astralisierungs- und Lunarisierungswellen des ganzen Alten Orient” (KEEL-SCHROER 2002, 76.).

¹⁵⁷ Ez 8: a lombsátrak ünnepének későbbi gyakorlatához tartozott, hogy a papok az ünnep minden egyes napjának hajnalán kivonultak a templomkörzet keleti kapujához, ahol hátat fordítottak a Templomnak. A Nap első sugarainak megjelenésekor visszafordultak a Templom felé, és az Ez 8,16 gyakorlata ellenében ünnepélyesen ezt proklamálták: „A mi atyáink, amikor ezen a helyen voltak, hátat fordítottak az ÚR templomának, arcukat pedig keletre fordították, és a keleti napot imádták. De a mi szemeink az ÚR felé fordulnak” (idézi: BOLYKI 2001, 211.).

¹⁵⁸ KEEL-SCHROER 2002, 77-84.

¹⁵⁹ A *henoteizmus*ról részletesen Egyiptom vonatkozásában lásd: KÁKOSY 2005, 346-349.; vö. KÖSZEGHY 2005, 83.

¹⁶⁰ Vö. ELIADE 2006, 88., 97-98., 148.; KEEL-SCHROER 2002, 16., 159-161.

III. A TOPOSZ TEOLÓGIÁJA

1. Az Ez 40-48 megközelítési módjai

A babiloni fogság ismeretlen, feldolgozandó történelmi nullpont az Isten népe számára,¹⁶¹ amely végső soron és többek között az öneszmélődés és újjászületés történelmi lehetőségét hozta el a *maradék* számára.¹⁶² Ez a maradék az igaz Izráel. A papi gondolkodás érvényesülésének köszönhető, hogy a rituális törvények összekapcsolódnak a Sínai-hegyi teofániákkal,¹⁶³ ami „a történelem csúcspontja.”¹⁶⁴ A „teofánia-konceptió” határozza meg a 2Móz mintegy felét, a 3Móz egészét, a 4Móz harmadát.¹⁶⁵ A papi gondolkodás számára rendkívül fontos Isten *transzcendenciája* (Mózes csak hátulról láthatja Istent; 2Móz 24,16kk.; 33,18kk.) és az „Isten-lét” földi tapasztalásban és kategóriákban való kifejezése, a *dicsőség*.¹⁶⁶ Nyilvánvaló összefüggés van az Ez 40-48 és a Sínai-perikópa végső formája között.¹⁶⁷

Ez 40,1-4	bevezetés	2Móz 19,1-2; 24,15-18a	bevezetés
Ez 40,5-42,20	a Templom leírása	2Móz 25-31	megbízatás a szentély építésére
		2Móz 35-39	kivitelezés
Ez 43,1-12	a <i>Dicsőség</i> bevonulása	2Móz 40	a <i>Dicsőség</i> bevonulása
---	---	3Móz 1-7	áldozati <i>Tóra</i>
Ez 43,13-27	az oltár felszentelése	3Móz 8-9	papok és az oltár szentelése
Ez 44,1-3	a keleti kapu zárva	---	---
Ez 44,4-16	egy papi osztály kettő helyett	3Móz 10	két papi osztály négy helyett
Ez 44,17-31	tisztasági előírások	3Móz 11-15	tisztasági előírások
Ez 45,1-8	a szent terület	3Móz 16	<i>Jóm Kippur</i>
Ez 45,9-46,18	előírások ünnepekkel	3Móz 17-25	előírások ünnepekkel
Ez 46,19-24	templomi konyhák	---	---
Ez 47,1-12	áldás: a templomforrás	3Móz 26	áldás és átok
---	---	3Móz 27	fogadalmak és tized
Ez 47,13-48,35	az ország felosztása	4Móz 1-2	Izráel tábori rendje (törzsek)

¹⁶¹ A történelem és a teológiai történelemírás (*theological history writing*) összefüggéseibe és kérdéskörébe ad alapos bevezetést: HODOSSY-TAKÁCS 2007

¹⁶² A kérdéssel részletesen foglalkozik magyar nyelven: KOMORÓCZY 1995, 210-278. *Uő* írja: „Valójában a galut volt, a Templom pusztulása után évszázadokon át, a zsidóság formálódásának színtere, a zsidóság hazája” (241.).

¹⁶³ „Jahve selbst ordnet dessen [des Tempels] Aufriß und dessen Gesetz an: genauso werden die Herausgeber des Priesterkodex handeln, indem sie die Ritualgesetze mit den Theophanien am Sinai in Zusammenhang bringen. Mit dieser Vision hat Ezechiel auf die Zukunft Israels einen gewaltigen Einfluß ausgeübt.” ROBERT-FEUILLET 1963, 542.

¹⁶⁴ SOGGIN 1999, 153.

¹⁶⁵ SOGGIN 1999, 153.

¹⁶⁶ A כִּבֵּי fogalmához lásd részletesen THWAT (IV. kötet), 23-40. A sátor és a Templom összekapcsolásának koncepcióját a jeruzsálemi papság dolgozta ki (*Uo.*, 33.)

¹⁶⁷ A táblázat KONKEL 2002, 287. alapján készült. A magam részéről nem tartom lehetségesnek, hogy az ezékieli templomvíziót mintegy a Sínai-perikópa „kivonatolásaként” értelmezzük. Az ezékieli koncepció minden bizonnyal korábban lett kész, mint a *Tóra* végső lezárása.

A kutatástörténetben az ezékieli templomvíziót több összefoglaló címmel szokták illetni, mint pl. utópia, program, reformterv, alkotmánytervezet. Az bizonyos, hogy nem sznobisztikus és öntörvényű, kontextustalan „álmodozásról” van szó, ami a prófétizmustól teljességgel idegen. KONKEL az Ez 40-48-at egy *legitim kultusz szisztematikus vázlatának* nevezi (*ein systematischer Entwurf eines legitimen Kultus*), amely nem jövőbe tekintő és nem utópia, hanem a második Templom kultuszi gyakorlatának kritikája;¹⁶⁸ ALBERTZ a vízió alapját képező teológiai *posztulátum építészeti konzekvenciáinak szemléltetéséről* beszél.¹⁶⁹ Az Ez 40-48 vonatkozásában kevésbé jellemző az *eszkatológia* kifejezés használata, amely tulajdonképpen a teremtett „világ egész” rendeltetéséhez való visszatalálását fejezi ki (*üdvállapot*), amikor az idők végén visszatér a kezdeti, édeni állapot, amit ítélet, igazságtétel előz meg (mindezen stíuselemeket az ezékieli templomvízióban is megtalálhatjuk).¹⁷⁰ A bibliai eszkatológia nem „időtlen idő”, hanem e földön realizálódó életforma, ahol az Isten akarata kiterjed az egész (ismert) földkerekségre, és Isten akarata feltétel nélkül megvalósul. Eredeti értelmében nem föltétlenül az idő totális megszakadásának élménye után áll be, ill. kezdődik el. Az Ézs 2,2-4 *végidős koncepciója* (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים; ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις) szerint:

Az utolsó napokban szilárdan fog állni az ÚR házának hegye a hegyek tetején. Kimagaslik a halmok közül, és özőnlík hozzá valamennyi nép (2,2).

Az Ez 40-48 templomvíziójával kapcsolatban számos alkalommal elhangzik az *utópia* vagy *teológiai utópia* műfaj-meghatározás,¹⁷¹ valamint a prófétai irat koncepcióját gyakran nevezik *utópisztikusnak*.¹⁷² Az *utópia* szó az európai bölcselet és kultúra görög eredetű újkori latin, tudatosan alkotott műszava (οὐ + τόπος), amely Morus Tamás angol humanista 1516-ban megjelent híres művének címében szerepel.¹⁷³ A szócsalád Európában francia közvetítéssel terjedt el, így került a német (16-17. sz.),¹⁷⁴ majd német közvetítéssel a magyar

¹⁶⁸ KONKEL 2002, 154.

¹⁶⁹ ALBERTZ 1997, 449.

¹⁷⁰ Vö. Jer 31; JSir 5,19 (vö. GÖRGEY 2007, 164.; KILPP 1985); Jóel 4,18kk.; Mik 4,11; Zak 14; Zof 3,9kk.; Mal 3

¹⁷¹ EBACH 1972 a vízió „társadalmi rendjét” (uralkodó és nép viszonya) a kritika és utópia filozófiai, társadalomtudományi (kitekintéssel a marxizmusra) szemszöge alatt tárgyalja.

¹⁷² Pl. RUDNIG 2000, 48-49.

¹⁷³ *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova Insula Utopia auctore clarissimo viro Thoma Moro...* / Valódi aranykönyvecske, nem kevésbé üdvös, mint amilyen mulattató a legjobb államformáról és az újonnan fölfedezett Utópia, azaz Sehol nevezetű szigetről. Írta a híres-neves Morus Tamás...; lásd még Tommaso Campanella *Città del Sole* 1602-ben megjelent művét (VOIGT 2006, 82.).

¹⁷⁴ HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989, 774-775.

nyelv (18-19. sz.) szókészletébe.¹⁷⁵ A kifejezés etimológiája önmagában óvatosságra int, hogy azt akár az Ez 40-48 kontextusában teológiai/szellemtörténeti szakkifejezésként alkalmazzuk.

A *τόπος* (*hely*) szó fosztóképzős összetételét, az eredeti értelemben vett *Utópiát*, amely az újonnan felfedezett republikánus „ideálállam” szigete, tulajdonképpen *Sehol-szigetként*, *Seholseként*, *Senkiföldjeként* kell fordítani, értelmezni. A gondolat, az idill, „*az eszményi*” megvalósulásának és létezésének *helye* a „*nem-hely*”, egy nem ismert, ezért nem valóságos hely, azaz megállapítható, hogy a Morus Tamás-i eszmények és azóta minden *utópisztikus emberi/társadalmi eszmény* egyedül, csak és kizárólag az empirikus létezés határain túl, ill. felül valósulhat(na) meg. Az *utópiák* keletkezése és megfogalmazása az emberiség tökéletesedése utáni vágyát fejezi ki; az emberi létezés formáinak tapasztalati tökéletlensége, kicsorbulása, elferdülése az „abszolút tökéletesség” megfogalmazásának igényével párosul. Az utópia feladata az emberi létezés külső kereteinek és belső tartalmának minél szélesebb, teljesebb bemutatása.¹⁷⁶ Az *utópia* eredetét tekintve nem lehet teológiai program vagy eszkatológiai rendszer, mert bármiféle teológiai „programalkotás” vagy jövőkép isteni perspektívával, a transzcendencia valóságosságával számol, abból kell hogy kiinduljon.¹⁷⁷

Az ezékieli vízió egyes vonásai sem hatalmaznak fel bennünket, hogy részben vagy egészben utópiának vagy utópisztikusnak minősítsük a prófétai mondanivalót. A fennálló vagy a megelőző korok kritikai bírálata a prófétizmus sajátja, Ezékiel nem veti el a „magántulajdont”, de a tulajdonviszonyok (királyi föld, szentélykörzet, köztulajdon, a törzsek földjei) a korabeli világban teljesen más szerepet játszottak, mint manapság. A földhöz, azaz a világhoz való elidegeníthetetlen jog a (szakrális) identitás részét képezte. Az sem az utópia része, hogy sem az országot, sem a várost, sem a Templomot nem építi senki, hanem minden készen van: a víziót a mennyei minta kinyilatkoztatásaként fogjuk fel, ahol a mennyei pontos mása a földi, közöttük különbség nincsen. A vízió pontosan a földi valóság realitására épít.

¹⁷⁵ ESz 2006, 886.

¹⁷⁶ Vö. részletesen PÉTERI 2002, 5-15.

¹⁷⁷ Az inkák vallásából és kultúrájából nagyjából ismert társadalmi berendezkedést (kollektív papság, a tanítók/szertartásvégzők vezetője *pontifex maximus* jellegű személy volt, aki összegyűjtötte és szétosztotta a terményeket) szokás „megvalósított utópiának” nevezni. A papi rendek, a papok a birodalom hivatalnokai, akik egyébként *korporatív hierarchiában* működtek (Vö. részletesen VOIGT 2006, 80kk.). Ide sorolhatjuk a Melanéziában, a Fidzsi-szigeteken, Új-Guineában a primitív vallások világában a 19. századtól a hódítókkal, kultúrájukkal és vallásukkal való találkozás és összeütközés következtében elterjedt úgynevezett „*cargo-kultuszok*” hitképzetét: azt hirdették és várták, hogy az őslakók egykori ősei hamarosan nagy rakománnyal (*cargo*) teli hajókkal térnek vissza, és *visszaállítják a régi bennszülött életet* a jelenkor követelményei és körülményei között (VOIGT 2004, 45.). A kulturális, politikai, gazdasági és vallási hódítás bennszülötteket és életformájukat megkisebbitő hatása, kényszere természetesen efféle „utópisztikus” vallási képzeteket szült. Ahogyan a hódítók hajókkal jöttek, és magukkal hozták addigi romlatlan életüket velejéig megrontó, felforgató találmányait (fegyverek, italok, ételek, ruházat, istenképek), akként fognak az ősök hajókkal visszatérni, és mindent helyreállítani.

Az ezékieli vízió koncepciója a *szent hely realitásának, valóságosságának* tényén és tapasztalásán (a 40-42 leírásában rapszodikusan ismétlődő *láttam, megmérte* kifejezések ezt húzzák alá) nyugszik és alapul, amelyből következnek a vízió kultuszt, országot, társadalmi csoportokat érintő szabályozásai. A *szent hely* valóságos létezésének teológiai hangsúlya megakadályozza azt, hogy – modern kifejezéssel élve – az egész ezékieli újjáépítési program fikció, utópia vagy éppen naiv álmodozás legyen. A vízió a *szent hely*, a Templom létezéséből vezeti le és magyarázza, ill. a *szent épülethez* való viszonyrendszerben ábrázolja ki az egész létezést, az intézmények, cselekmények legitimitását. Az *idegen és tisztátalan föld* tapasztalati realitása lesz a *szent hely* realitásának szellemi bölcsője, ami teológiai-vallástörténeti nóvum, s összefügg a kortárs deuteró-észaiási prófétai csoport által képviselt felismeréssel, miszerint Izráel Istenének mint (Újjá-)Teremtőnek hatalma Izráel országa földrajzi-territoriális behatároltságán kívül és túl is valóság, a mindenkor ismert világmindenség egészére nézve egyetemes, univerzális érvényű. Izráel Istenének létezése nem függ Izráel államának, királyságának, intézményrendszerének létezésétől – ami a korabeli vallásos elképzelések szerint gyakorlatilag képtelenség volt –, hanem Izráel függ teljesen és egészen a mindeneket teremtő, egyetlen és egyedüli Istentől.

2. A TEMPLOM ÉPÍTÉSZETI-TECHNIKAI LEÍRÁSA ÉS FUNKCIÓJA

Ezékiel papi származása magyarázza szakrális érdeklődését, templomközpontú gondolkodását. A könyvben nem találunk adatot arra, hogy ő ténylegesen papi szolgálatot végzett volna, beosztását, rangját sem ismerjük („*Ezékiel pap*” Ez 1,3), de elmélyült leírásai a jeruzsálemi kultusz valóságos és részletes ismeretét feltételezik.

Az ezékieli templomleírás nem egyezik más ószövetségi vonatkozó helyekkel,¹⁷⁸ ez alapján a salamoni templomot építészetiileg rekonstruálni nem lehet. Az Ezékiel által ismert és a templomvízióban visszaköszönő részletek alapján azt lehet állítani, hogy az átépített salamoni szentély tényéből erednek az eltérések,¹⁷⁹ de ezeken a sejthető eltéréseken is túllép a próféta és iskolája.¹⁸⁰ Az ezékieli templomvízió *egy jól átgondolt teológiai program konzekvens* elbeszélése és nem egy tervrajz elbeszélő ismertetése.¹⁸¹ A 40-42 precíz, „száraz”

¹⁷⁸ Vö. még: ESZENYEINÉ 2002, 195.

¹⁷⁹ KÖSZEGHY 2005, 63-64. KÖSZEGHY rámutat, hogy szinte biztosra vehető a Templom Kr.e. 10. század és 6. század eleje közötti többszöri átépítése. A munkák lényegét a jelen tudásunk alapján nem lehet pontosan felmérni, az esetleges templomhegyi ásatások pedig feltehetőleg azért nem vezetnének eredményre, mivel a Heródes (Kr.e. 37-4) általi át-, ill. újjáépítés, valamint a későbbi építkezések következtében a salamoni Templom maradványai teljesen eltűntek.

¹⁸⁰ XERAVITS 2004, 65.

¹⁸¹ KONKEL 2002, 161.

leírása igenis konstitutív része, programadó magja az egész templomvíziónak,¹⁸² és nem csupán a továbbírás kiindulópontja: az erődítményszerű templomkörzet és építményei képe kifejezi, hogy a jeruzsálemi Templom építészeti és szervezeti, teológiai szempontból *önálló valóság*. A templomvízió koncepciója már a kezdetkor nyilvánvalóvá teszi: az ezékieli jövőkép egyértelműen és gyökeresen szakít a fogság előtti állami kultusz hagyományaival (*Staatskultradtion*).¹⁸³ Másrésről a próféta és próféta iskolája újragondoló, teológiai alapelveken nyugvó jövőrendezése a történeti, szerkezeti, valamint építészeti adottságokat is

¹⁸² Az összes ilyen „száraz”, a mai átlagos bibliaolvasó számára unalmas felsorolás-halmaz (a szent sátor leírása, templomleírások) rendkívül fontos teológiai üzenettel bír: Isten világa úgy és akként valóságos, ahogyan engedi felépíteni valóságos anyagokból és valóságos mértékegységek szerint földi hajlékát, amely nem azonosítható Istennel, hiszen az „csak” a mennyei minta utánzata, lábainak zsámolya. Csupán az emberi gondolkodás elferdülése eredményezte és eredményezi, hogy a templomot sokszor azonosították, azonosítják Istennel. Mindebből azonban nem következik a földi templom létezésének és intézményének tagadása, megvetése vagy becsmérlése, ahogyan ez általában uralja a magyar református teológiai és egyházi gondolkodást. A templom, azaz megkülönböztetett, meghatározott célra elkülönített (= *szent*) épület valóságossága és maradandósága évszázados és történelmi bizonyágtétel a hit és legfőképp Isten valóságosságáról.

Isten nincsen a kövekbe zárva, de ha az ünnepi asztal étkezésének eszközeit nem osztjuk meg háziemberekkel, és a levesestálat nem használjuk párhuzamosan árnyékszéknek és tálalóedénynek, otthonainkban az étkezőasztalra nem tesszük fel lábunkat vagy bármiféle méltatlan tárgyat, akkor különbség kell hogy legyen a garázs, a pártház, a színház, a lakóotthon és a templom között. Az úrasztala nem akármilyen vagy mindenféle, hanem egy meghatározott célból felállított asztal, amely még „terítetlen állapotában” is küldetését hordozza és jeleníti meg. Ezek a megállapítások nem a tárgyak „túlzott szentségének” hangsúlyozására szolgálnak, hanem csak a *szent* fogalma által kifejezett eredeti értelem megvalósítását tartják szem előtt. *Szent*, azaz meghatározott célra és célból elkülönített fizikai valóság – nem jelent sem többet, sem kevesebbet. A Zsolt 27,4-hez fűzött magyarázatában Kálvin így ír: „A templom önmagában véve semmi nem volna, ha nem arra használnánk, amire felszenteltetett” (idézi: NAGY 1937, 126.). A templom sem anyagában, sem méretében, azaz semmiképpen nem *hazudhatja magát másnak, mint ami valódi lényege*.

CSIKESZ Sándor *A református istentiszteleti hely fogalma és megépítésének irányelvei* című tanulmányának talán legfontosabb, legmaradandóbb teológiai, egyúttal építészeti-esztétikai megállapítása a következő elhíresült idézet: „Az istentiszteleti hely építő anyagában, berendezésében ép[p] úgy a léleknek és igazságnak kell uralkodnia, mint azokban, akik oda egybesereglenek. Az égi, boldogabb világot kell lelki értelemben szimbolizálnia, s viszont nem lehet egyetlen egy kődarabja sem, egyetlen egy díszítése sem, ami hazudjék, vagyis ne legyen külsőké[p]len is igaz. Ép[p]len ezért a református istentiszteleti hely minden porcikájával mondjon igazat. A fa ne hazudja magát vasnak, a malter ne akarja a kő és faragott márvány illúzióját kelteni, a gipsz, stukko, rabic s megannyi potemkin építészeti fogás számára tilos legyen az Isten háza. A keményfára érezett és festett puhafa a bútorok farizeusa marad. Fundamentumául kőszikla illik, s falazatául tűzben megpróbált téglák. Butorzatául a keményfa szilárd komolysága. Úrvacsorai szerelvényül az egyszerű fényű nemes érc stb. Vajha a gyülekezetben egybeseregglő tagok lelkiileg szintén ilyen szilárd, erős és hűséges házai lennének a Szentlélek kegyelmének” (CSIKESZ 1935, 15.).

A II. Helvét Hitvallás tanítása szerint: „Azok a helyek pedig, ahol összejönnek a hívők, legyenek tisztességesek és Isten egyházának mindenben megfelelőek. Válasszunk ki tehát erre a célra tágas épületeket vagy templomokat, de tisztítsuk meg őket mindazoktól a dolgoktól, melyek nem illenek az egyházhoz, viszont szereljük fel mindegyiket az illendőséghez, szükséghez és a kegyes tisztességhez képest, hogy semmi se hiányozzék belőlük, ami az egyház szertartásaihoz és szükséges tevékenységeihez nélkülözhetetlen. Amiképpen hiszünk, hogy Isten kézzel csinált templomokban nem lakik [ApCsel 17,24], azonképpen tudjuk azt is, hogy az Isten Igéjére és a szent cselekményekre való tekintetből az Istennek és az Ő tiszteletének szentelt helyek nem közönségesek, hanem szentek, és akik ezeken a helyeken megfordulnak, azoknak áhítatosan és tisztességtudóan kell viselkedniük, mint akik szent helyen Istennek és az Ő szent angyalainak színe előtt vannak. Ezért a keresztyének templomaiból és imaházaiából messze kell űzni minden ruházatbeli fényűzést, minden hivalkodást és mindazt, ami nem illik a keresztyéni alázatossághoz, fegyelemhez és tisztességhez. A templomok igazi ékessége nem elefántcsont, arany és drágakő, hanem azoknak egyszerűsége, jámborsága és erényei, akik a templomban forgolódnak” (II. HH XXII. fejezet, 183-184.).

¹⁸³ ALBERTZ 2001, 276-277.

képes volt felülírni. A templomkörzet és épületei leírásának ezékieli jellemvonásai a következők:

- 1) A *Szentek szentjében* (קִדְשׁ הַקִּדְשִׁים Ez 41,3-4¹⁸⁴) nincsenek kitárt szárnyú kerúbok,¹⁸⁵ amelyek az ÚR trónusának földi talapzatát (vagy: földi trónszéke) fejezték ki a (korábbi) vallási ikonográfia szerint (1Kir 6,23-28; vö. Zsolt 18,11; 99,1).¹⁸⁶
- 2) Az ÚR szövetségládája (1Kir 8,1-9; vö. 1Sám 4,4; 2Sám 6,2) is hiányzik, amit a Jer 3,16 szerint nem fognak újból elkészíteni.¹⁸⁷ Az 1Kir 8,10-11 szerint a Templom „felszentelése” úgy történt meg, vagyis Isten a Templomot akkor vette birtokába (a felhő betöltötte az egész házat, a papokat is kiszorította), miután a frigyládát elhelyezték a Szentek szentjében (vö. láda nélküli változat: 43,5).¹⁸⁸ Méretét a 2Móz 25,10-15-ből tudjuk, igen kicsi és könnyű (vö. 2Sám 15,24.29) tárgy, 1,75 x 0,75 x 0,75 méteres téglatest volt.¹⁸⁹
- 3) A *templomkörzetnek*, azaz a fallal körülvett városhoz hasonló építménynek (Ez 40,2c) *északi* (40,20), *déli* (40,24) kapuja van. A leírás a *keleti* kapu részletes lemerésével (40,10kk.) kezdődik, ezt a kaput azonban mindig zárva kell tartani (44,1-3),¹⁹⁰ hiszen Isten dicsősége itt tért vissza a hajlékba (43,1kk.); ott csak a fejedelem tartózkodhat szakrális étkezése alkalmával (44,3).¹⁹¹ *Nyugati kapu* nincs, mivel ott volt a Szentek szentje, a fal mellett pedig egy „melléképület” (41,12).¹⁹²
- 4) Az *igen magas hegyen* (40,2b) épült „erődtemplom” („hegyen épült város”) összképében és önmagában véve is hegyet formál. Az építményen belül, a kapukon át lépcsőkön lehet felfelé haladni (40,6.22.26.31.34.37.40.49).¹⁹³ A belső udvar a

¹⁸⁴ A látomás szerint a próféta bemehetett a templomba (אֶל־הַהֵיכָל), de a Szentek szentjébe csak a vezető férfi, magyarázó angyal (*angelus interpres*) léphetett be.

¹⁸⁵ A salomoni templom kerúbábrázolások vonatkozásában (ikonográfia is), lásd: KEEL 1977, 15-36.

¹⁸⁶ Vö. KÖSZEGHY 2005, 77-79.

¹⁸⁷ Vö. KARASSZON D. 1995, 123.; RÓNA 2007, 335-339. A 4Ezsd 10,22 késői hagyománya szerint Jeruzsálem elfoglalása azért volt lehetséges, mivel a ládát a győztes sereg megszerezte.

¹⁸⁸ A 2Móz 40,2-3 szerint a hajlék (szent sátor) felszentelése is a bizonyosság ládájának elhelyezésével kezdődött, majd a szent tárgyak elhelyezése, a papok (Áron és fiai) felavatása után a felhő beborította és betöltötte a sátrat.

¹⁸⁹ Vö. KÖSZEGHY 2005, 77.

¹⁹⁰ Tehát nincs szó arról, hogy olyasfajta *porta sancta* legyen, amelyet meghatározott időközönként, a római egyház gyakorlata szerint pl. a *jubileumi szentévben*, huszonöt évente megnyitnának, kibontanának, majd az esztendő végén újból becsuknának, ill. befalaznának (vö. liturgiátörténeti vonatkozásban: LITLEX, 190.). Az ókori világban (pl. a rómaiaknál) a zárt kapu a békesség, a nyitott kapu a háború jele volt.

¹⁹¹ A fejedelem elveszti korábbi előjogait. Nyilvánvalóvá válik, hogy az ezékieli Templom többé nem *királyi szentély* (lásd alább).

¹⁹² KARASSZON D. 1995, 126.

¹⁹³ A kapulétesítmények mint erődítménykapuk *belső díszítésük* (pálmaornamentumok) miatt már önmagukban a szakrális építmény méltóságát kívánják, szinte „mini templomokká” lesznek. Salamon-korabeli archeológiai

külsőhöz képest mintegy 2,5 méterrel magasabban lehetett, a belső udvartól a 20x12 könyök széles¹⁹⁴ templomcsarnokhoz (אולם) 10 lépcső vezetett, a szintkülönbség itt is mintegy 3 méter.¹⁹⁵ A csarnok előtt áll két oszlop, ahogyan azt az első Templom idejéből (1Kir 7,15-22.41-42; 2Krón 3,15-17; 4,12-13) ismerjük.¹⁹⁶

- 5) A négyzet alakú belső udvarban, a „templom előtt (לְפָנֵי הַבַּיִת) volt az oltár (מִזְבֵּחַ)” (40,47). Az ezékieli vízió adata e ponton egyezést mutat más leírásokkal (1Kir 8,64; 2Kir 16,14).¹⁹⁷ Az égőáldozati oltár törvényének (הַקּוֹת הַמִּזְבֵּחַ 43,18¹⁹⁸) részletezését bevezeti az oltár leírása (43,13-17), majd a felavatásra, használatba vételre vonatkozó rendelkezések következnek (43,18-27; vérhintés által vö. 3Móz 1,5.11; 8,19; 9,12). Az oltár anyaga konkrétan nincs megnevezve, az építmény gyakorlatilag három tömbszerű részből tevődik össze. Az oltár méretei nem felelnek meg a régi izráeli hagyományoknak. Az égőáldozati oltár monumentális: (1) *alapja* kb. 8x8, lefolyóval együtt 9x9 méter, (2) *magassága* 5 méter, (3) *tűztere* (אֶרֶץ¹⁹⁹) 6x6 méter, feltehetőleg babilóniai befolyást sejtethünk a leírás mögött. Az oltárért ugyanúgy engesztelést kell végezni (43,26; vö. 2Móz 29,37), mint másutt a papságért (3Móz 8,23-24). A 43,21 szerint a vétekáldozati bikát „a szent területen kívül” kell elégetni (3Móz 4,12.21; 16,27). A 43,22 követi a nagy engesztelő ünnep rendjét (3Móz

vonatkozások tekintetében (*Doppelkammertore*) lásd: RUDNIG 2000, 117-118.; a kapuk a korabeli városkapuk analógiáját követik: ALBERTZ 1997, 450.

Vö. még a Wadi ath-Thamad mentén fekvő Khirbet el-Mudayna feltárásakor (1999) napvilágra került hatkamrás kapu (Kr.e. 8. sz.) leírását: HODOSSY-TAKÁCS 2008, 162-163.

¹⁹⁴ Kb. 10x6 méter

¹⁹⁵ Vö. KARASSZON D. 1995, 126-127.; RUDNIG 2000, 119.

¹⁹⁶ A két oszlop salomoni leírásához lásd: KÖSZEGHY 2005, 68-69. Valószínűleg a korabeli jellemző fémhiány miatt a fából készült oszlopokat fémlapokkal borították, a díszítő gránátalmák feltehetőleg a termékenység szimbólumaként fogandók fel. A görög kultúrában mindenképpen (HEGYI 2003, 62.), de máshonnan is van adat erre.

¹⁹⁷ A salomoni Templom oltáraival kapcsolatban a kutatásban nagy a bizonytalanság, mivel a leírások és az adódó régészeti párhuzamok sehogyan sem egyeztethetők össze e vonatkozásban (KÖSZEGHY 2005, 76-77.).

¹⁹⁸ A הִקְדִּים szót általában rendelkezéseknek szokás fordítani, a 43,18 az égőáldozati oltár használatára vonatkozó rendelkezéseket vezeti be. Az Ez 44,5-ben egyszerre van a Házra vonatkozó előírásokról/rendelkezésekről és törvényekről. A szó etimológiailag a הִקְדִּים igéből (*be-, belevés; beír; előír; meghatároz* autoritativ rendelkezés, a törvényadás szakkifejezése; vö. KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 328.) vezethető le. Az ÓSZ-ben a liturgiai-kultuszi rendelkezések szakkifejezése a szó, kifejezi azt, hogy az istentisztelet előírásai Istentől erednek, azok teljesítése Isten egyértelmű parancsolatainak teljesítéseként értendő. A liturgikus rendelkezések – mint a kultusz megkülönböztető mandátuma (1Móz 1,4) – Isten teremtmői munkájából (határszabás) származtatják érvényességüket, hiszen a Teremtő munkájára hivatkozva, mintegy azt megismételve a teremtményi rend helyreállítását célozzák (Péld 8,27.29; Jóh 26,10; 38,10; Jer 5,22; vö. 1Móz 1,6-7.9-10; JENNI-WESTERMANN 1979, 626-634.).

¹⁹⁹ A szó – ebben az értelemben – csak itt fordul elő az ÓSZ-ben: 43,15.16; Jeruzsálem megnevezéseként/körülírásaként: Ézs 29,1-2; férfinévként: Ezsd 8,16 (vö. DAVIDSON 1982, 45.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 86.).

16,11.15).²⁰⁰ KARASSZON Dezső véleménye szerint a 43,25-27 „későbbi szerzőtől származó összefoglalás”, hiszen itt már hét napig tartó felszentelési szertartásról van szó (2Móz 29,37; a papok felszentelése is hét napon keresztül²⁰¹ tartott: 3Móz 8,33).²⁰² A 43,26c személyként beszél az oltárról: *töltsétek meg a kezét* (וַיִּמְלֵא וְיָדָיו/יָדָיו), a protestáns újfordítás értelmileg adja vissza a masszoréa szöveget: *így avassák föl*.²⁰³ A hangsúlyos leírás és szabályozás pl. az Aház és Manassé királyok idejében tapasztalható vallási „tévelygés” (szinkretizmus) megszüntetését (is) célozza, hiszen a királyi oltárépítkezések és a vazallus királyok által bevezetett birodalmi kultusz elemei hozzájárultak mindahhoz, amiért az országot Templomával együtt elpusztították, és a népet idegen földre deportálták. A bűnbánat-kiengesztelődés gondolata a fogság és a fogság utáni kor központi gondolata volt, amit jól szemléltet az Ezsd 3,1-7, miszerint a templomi alapkö lerakása (Ezsd 3,8-13) és felszentelése (Ezsd 6,13-22) előtt kerül sor az égőáldozati oltár (újbóli) felállítására és használatba vételére; csak az áldozatbemutatás által megtisztított Isten népe képes Izráel helyreállítására.²⁰⁴

- 6) Az *oldalfülkék* (30 darab; 41,5kk.²⁰⁵) kőből épülnek, a salamoni időben ezek még fából készültek. A három egymásra épülő és fokozatosan szélesedő szintet minden bizonnyal lépcsőfeljárón keresztül lehetett elérni.²⁰⁶
- 7) A 41,12-ben szereplő „*melléképület*” (מִלְכָּאֵי²⁰⁷ építmény/épület) feltehetőleg a 2Kir 23,11-ben felszámolt napisten-kultusz miatt berendezett „kocsitároló garázs”

²⁰⁰ KARASSZON D. 1995, 132-134.

²⁰¹ A hét napos koncepció a papi gondolkodás szerint a teremtés isteni aktusával mint mandátummal hozható összefüggésbe. Az ószövetségi papi teológia és világértelmezés számára rendkívül fontos, hogy létalapjuk és cselekvésük alapja (mandátuma) az isteni teremtői cselekvésből fakad, annak földi folytatásaként, megvalósulásaként és megvalósításaként értelmezendő, legitimációját onnan nyeri.

²⁰² KARASSZON D. 1995, 134.

²⁰³ A *kezek megtöltésének parancsa* szintén a papszentelés szertartásából ismerős, az oltár- és papszentelés konkrét verbális összekapcsolódása történik meg: 2Móz 28,41; 29,9.29.33.35; 3Móz 16,32 stb. Vö. KARASSZON D. 1995, 134.; KONKEL 2002, 295.

²⁰⁴ Vö. BÖHLER 2002, 216-219.

²⁰⁵ Az Ez 41,1-12 mérési eredményeinek összegzését a 41,13-15a tartalmazza (ház, Szentek szentje, oldalkamrák, melléképület).

²⁰⁶ Az oldalfülkék is erősítették a Templom *hegyszerű* (~ziqqurat) megjelenését? ALBERTZ 2001, 282. a templomleírás kettős (*Langhaus* és kvadrátos) leírása alapján szintén hangsúlyozza, hogy ez a kompiláció azért is lehetséges, mivel az ezékieli koncepció feltehetőleg a babiloni *ziqquratok*, templomtornyok mentén (is) orientálódik.

²⁰⁷ A szó az ÓSZ-ben csak az Ez 40,5; 41,12.15; 42,1.5.10-ben fordul elő (valamint arám kontextusban: Ezsd 5,4). Az Ez 41,13-ban *hapax*ként מִלְכָּאֵי alakban.

kiváltására szolgál, és az „*elkülönített hely*” (הַיָּדֵי) ²⁰⁸ ²⁰⁹ együtt a Templom hátulról történő, illetéktelen megközelítését fizikailag teszi lehetetlenné. ²¹⁰

- 8) A *szentély* (הַיֵּכָל) belseje (41,15b-26; vö. 1Kir 6,15-22), az udvari csarnokok a padlótól a mennyezetig, a küszöbök és ablakkeretek faburkolattal vannak beburkolva, ahogyan az első Templom és a királyi palota is (1Kir 7,1-12). ²¹¹ A falon és a templomajtó szárnyain kétarcú kerúbokból és pálmafákból álló sordísz látható (vö. 1Kir 6,29-30.33-35 ²¹²). A *Szentek szentje* előtt – mivel feltehetőleg a szent sziklára ²¹³ épült – valószínűleg lépcső volt. ²¹⁴ A szentély előtti *faoltár* (41,21-22) leírása és megmérése után az azonosítás is megtörténik: a *szent kenyerek asztaláról* van szó (וְהָיָה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה; 2Móz 25,23-30; 37,10-16; 3Móz 24,6; ²¹⁵ 1Sám 21,5.7; 1Kir 7,48 ²¹⁶). A *korlát(ok)* (הַעֲבִימִים/עַב) 41,25-26) szó fordítása bizonytalan. ²¹⁷
- 9) A *papok használatára rendelt kamrák* (100x50 könyök, kb. 50x25 m; 42,1-14) egy háromszintes teraszon (42,3) álltak, itt nem három emeletre kell gondolnunk, hanem a talaj fizikai adottságait kihasználó építészeti megoldásra. ²¹⁸ A *לְשִׁכָּה* (*szoba, cella, kamra*) szó a templomépülethez csatolt kisebb építmények speciális kifejezése. ²¹⁹ Kamrák már az első templomépülethez is tartoztak (Jer 35,2.4). ²²⁰ Ezeket a kamrákat csak a külső udvar felől, keleti irányból lehetett megközelíteni (42,9). Az északi

²⁰⁸ Leválasztott, levágott, *elkülönített hely, a Templom oldalkamrája* (DAVIDSON 1982, 135.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 179.). A szó csak az Ez 41,12.14.15; 42,1.10.13-ban fordul elő, valamint a JSir 4,7-ben, ahol értelme bizonytalan (értelmezési, fordítási nehézségeivel kapcsolatban vö. GÖRGEY 2007, 138-139.).

²⁰⁹ Az *elkülönített hely* valójában egy a Templom északi és déli fala között húzódó út párhuzamos megfeleltetése lehet ezen a helyen (KARASSZON D. 1995, 129.).

²¹⁰ KARASSZON D. 1995, 129.

²¹¹ A Hag 1,4-ben megfogalmazott kérdés háttere az, hogy a nép már „faburkolattal díszített házakban” (= luxuskörülmények között) él, az ÚR romokban heverő házának építését pedig halogatják. A sorrendiség visszajára fordult, ezért nem csodálkozhat a nép, hogy a vegetáció is akadozik (Hag 2,15-19). Vö. KUSTÁR 2008, 111.

²¹² Az 1Kir leírása a kerúbokon és pálmadíszeken kívül domborműveket és virágfüzéseket említ. Lehetséges, hogy a kerúbok, pálmadíszek és virágfüzések alkották magukat a domborműveket?

²¹³ „Dávid azonban elfoglalta Sion sziklavárát, és ez lett Dávid városa” (1Krón 11,5); vö. ALBERTZ 1996, 197.

²¹⁴ Az Ez 41,20-21 és 1Kir 6,33 együttes olvasata alapján juthatunk erre a következtetésre. A *négyszögletes* olvasat inkább *négyszeres ajtókeretként* értendő (KARASSZON D. 1995, 129.).

²¹⁵ A „színarannyal bevont asztalra [...]”

²¹⁶ „Elkészítette Salamon a többi fölszerelést is az ÚR házához: az aranyoltárt, az aranyasztalt, amelyen a szent kenyerek voltak.” Vö. KŐSZEGHY 2005, 76.

²¹⁷ Lásd továbbá: KARASSZON D. 1995, 130.

²¹⁸ KARASSZON D. 1995, 130.

²¹⁹ A Neh 3,30; 12,44; 13,7-ben נִשְׁכָּה formában. „[C]hamber, espec. those attached to the sides of the temple” (DAVIDSON 1982, 455.); olyan csarnok vagy terem, amely negyedik oldala udvarra vagy térre nyílik, a további három falon pedig oldalsó padok vannak, ahol az áldozók esznek (KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 487.).

²²⁰ A Jer 36,10 szerint Bárúk Jeremiás által diktált és tekercsre írt szavait böjtnapon Gemarjának, Sáfán kancellár fia *kamrájában* kellett felolvasni, amely a Templom felső udvarában, az újkapu mellett helyezkedett el. A második Templomban nem csupán a papoknak, hanem vezető embereknek is voltak kamrácskái (Ezsd 10,6; Neh 13,4-9; Vö. KARASSZON D. 1995, 125.).

kapunál lévő kamrában (40,38-47) az áldozati állatok áldozatra való előkészítése és levágása történt, a két asztal (40,39a) mellett további 2x2x2, 2x4 (a külső falnál 4, a belső falnál is 4), azaz nyolc asztal (40,40-42) állt. A faragott kőből készült négy asztal (40,42-43²²¹), ezek odaerősített peremén tárolták a feldaraboláshoz, előkészítéshez szükséges eszközöket.²²² A 40,44-46-ban olvasható kamrák elosztása pedig az egész művön végighúzó gondolatot fejezi ki az építészeti elkülönítés és megkülönböztetés konkrét eszköze által, miszerint a két papi szolgálati rend között különbség van: Cádók utódai és a lévita papság feladat- és hatásköre más. Az „igen szent áldozatokat” (42,13b) e kamrákban fogyaszthatták el a papok, ami szintén hivatali kötelességeik közé tartozott (vö. 3Móz 6,7-11.17-23), mivel „szent az a hely” (42,13d). Ezen a helyen kell az asszisztenciának átöltöznie, hiszen szolgálati ruháik is szentek; más ruhában mehetnek a nép számára kijelölt területre (42,14; továbbá: 44,17-19²²³). Kérdés, hogy az 1Kir 6,5-6-ban említett *templom falai körüli emeletek* (עֲמֻלָּה²²⁴) léteztek-e már Salamon korában, vagy ezeket a templomi mellékhelyiségeket későbbi építészeti hozzátoldásként kell felfognunk, amiből következik, hogy a két vers is későbbi betoldás;²²⁵ további kérdés, hogy ezek az ezékieli szakasszal milyen kapcsolatban állnak.

- 10) A 46,19-20 szakasza az *áldozati konyhákról* rendelkezik, ahol szintén az áldozat előkészítéséhez társított dologi szentség fejeződik ki azáltal, hogy a nép nem kerülhet közvetlen kapcsolatba az áldozattal sem, mivel az eleve Isten szférájához tartozik. A 46,21-24 a kerítéssel körülvett belső udvarok melletti *tűzhelyekről* szól, ahol a templomszolgák elkülönítetten az áldozat népre jutó részét főzték²²⁶ a szentség alacsonyabb fokozatának megfelelően.²²⁷

²²¹ A LXX a 40,43b-ben szövegtöbbletet tartalmaz a MT-hez képest: καὶ ἐπὶ ταῖς τραπέζας ἐπάνωθεν στέγας τοῦ καλύπτεσθαι ἀπὸ τοῦ ὕετοῦ καὶ ἀπὸ τῆς ξηρασίας [= és az asztalok fölött felülről tetőket, hogy befedjék azokat (befedtesse nek) az eső és a szárazság (hőség) elől; saját fordítás].

²²² KARASSZON D. 1995, 126.

²²³ A ruha által közvetített, átvitt szentséghez lásd: GANE 2005, 189-190.

²²⁴ *Építmény* (Anbau, outhouse, lower projecting story) értelemmel bír, csak az 1Kir 6-ban fordul elő a szó az ÓSZ-ben (KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 395.).

²²⁵ A kutatás két fő irányvonalát, a szöveg értelmezési nehézségeit ismerteti: KÖSZEGHY 2005, 67-68.

²²⁶ Hettita szövegtanuk szerint a templomi szolgák, akik az istenek táplálásáról gondoskodtak, a helyiségek rendjét és tisztaságát is felügyelték. A konyhákat nekik kell feltakarítani és vízzel meghinteni (*fellocsolni, felmosni* értelemben is). Disznó vagy kutya nem léphetett át a küszöbön (*nem mehetett be*). A személyzetnek is meg kell mosakodnia, tiszta ruházatot kell hordania, a haját (szőrzetét), a körmöket ápolni kell. Ha a templomi edényekhez, szükséges felszerelési tárgyakhoz, amelyek fából vagy agyagból készültek, disznó vagy kutya közeledett (érintkezett), és a felügyelő („az étel ura”) nem dobja el az étkeket és a tárgyakat, hanem a *tisztátalan* edényekből ad enni az isteneknek, annak a felelősnek az istenek „ganajt és húgyot adnak enni és inni”. Az asszonnyal való nemi érintkezés szintén tilos a szolgálatvégzés ideje alatt. Ha a szolgálattelvő elmulasztja a mosakodást, „bűne az annak”. A nemi érintkezés után mindenképp előtte meg kell mosakodnia a templomszolgának.

- 11) A külső várfal (40,5) és kőfal (42,20; a héberben egyaránt: חֹמֶת)²²⁸ látványa nyitja és zárja (*inclusio*²²⁹) a templomkörzet „technikai” leírását és bemutatását. A látomás elején a vezető-magyarázó ember (*angelus interpretes*) a magasságát, a végén – mivel a próféta a templomkörzeten kívülre jutott – a területét méri meg. A fal a templomkörzet határvonalának jelölésére szolgál, valamint a templomkörzetbe való illetéktelen, nem szabályozott belépést hivatott megakadályozni, egyúttal védi a szenthelyet, ahová csak a kapukon keresztül lehet bejutni.²³⁰
- 12) A valójában *téglaalap* alakú templomépület leírása összességében először mozdul el a formai, méretarányát tekintve tökéletes és egyenletes *négyzet* alaprajz irányába, amelyhez a templomkomplexum egészének körkörös elrendezettsége társul. Mindez elméleti, elvi teológiai architektonika, és soha nem valósult meg.²³¹ A templomkörzet egészének leírásakor két teljesen eltérő mértékegység-rendszer van egymás mellett. A templomépület méreteit hagyományos mértékekkel jelöli a szöveg (40x20, 20x20, 11x20 *könyök, sing*), egyébként pedig a többi leírás vonatkozásában egy inkább ideális szám- és mértékrendszer dominál: a 25 és többszörösei (50, 100). Az ezékieli templomlátomás gyakorlatilag két alapvető és alapjában különböző templomépítési alapelvet érvényesít: a *lineáris* elv a templomépületben – mint a templomkörzet magjában –, a három részes *Langraumban* (vagy *Langhaus*) valósul meg,²³² a *koncentrikus* elv alaprajzi megvalósítása a komplexum egészére nézve érvényesül, és a szent szférájának megfelelő (építészeti, teológiai) biztosítását szolgálja. Az ezékieli leírásban felfedezhető konvergáló kettősség az egyiptomi templomépítéseknel figyelhető meg.²³³ E méretarányok által jelzett kettősség kapcsán megállapítható az, hogy az ezékieli leírás (40-42) számára kétféle izráeli szentélykoncepció összedolgozása lehetett releváns: egy inkább szerényebb *szentély*, amely a salamoni

„Ha a mosakodást szándékolta halogatja, és még nem mosakodott meg, és az istenek kenyéréhez és boritalához beszenyezve közeledik, és ha a szolgatársa tudomással bír erről, és rábeszéli, és titokban tartja ezt a dolgot, később azonban kiderül, mindkettőjük főbüne az, és mindkettőt meg kell ölni.” Tartalmi ismertetés és saját szövegfordítás a TUAT, 79. (CTH 264, *Instruktion für Tempelbedienstete*) alapján.

²²⁷ Vö. KARASSZON D. 1995, 143-144.

²²⁸ A kőfal a szent tér, a szent hely nélkülözhetetlen része volt. A középkori keresztyén templomot általában kőfallal vették körül, e kőfal és a templomépület között helyezkedett el a cinterem és a temetőkert is. Ez utóbbi is szorosan összetartozott a templommal, még a temető intézménye és a halál világa is az élet reménységének mikrokozmoszában volt feltalálható (vö. BÉKÉSI 2003, 166-167.). A templom körüli temetők általános megszüntetésére Mária Terézia uralma alatt került sor, majd a 19. század folyamán sok helyen a templomfalakat is elbontották. (Nagykörösön a templomfalból építették 1830-ban a templom melletti iskolaépületet.)

²²⁹ A jelenség bevezetéstani bemutatását lásd: BALLA 2005, 109-110. (= BALLA 2008, 131-133.)

²³⁰ Vö. részletesebben KONKEL 2002, 159-160.

²³¹ XERAVITS 2004, 66.

²³² Vö. RUDNIG 2000, 98.

²³³ RUDNIG 2000, 113-114.

Templom méreteire és tényére támaszkodik, másrészt pedig egy minden részleteiben kidolgozott, a szentség megfelelő elzárását és védelmét szem előtt tartó építészeti koncepció (*Großkomplex*), amely a szentélyt szinte erődítménnyé teszi.²³⁴

A templomkörzet megmérése és technikai leírása *irányultságában* is beszédes: kintről egészen a legeslegszentebb, legmagasabb részig befelé, majd onnan kijutva egészen a fal körbeméréséig. E szempontok alapján a 40-42. fejezeteket *khiasztikus* felépítésűnek is felfoghatjuk;²³⁵ az egész templomleírás és a vizionális koncepció fővonulatát jellemzi – amennyiben egyben nézzük –, hogy *bentről kifelé* halad (mint a szent sátor leírásának esetében is), még akkor is, ha a templomforrás a templomépülettől, azaz bentről indul újból, de állandó a szenthelyhez való visszacsatolás.²³⁶ A szövegállomány gerincét mennyiségileg a kultuszi szabályok és utasítások sora képezi: a kultuszi előírások előzménye, előfeltétele és következménye, kihatása az A, B és B', A' betűvel jelzett részekben található. A Templomba visszatérő dicsőség teológiai következménye és párhuzama az onnan kifolyó templomforrás, az új Templomnak az új ország felel meg.

A	40,1-42,20	az új Templom	bentről ²³⁷
B	43,1-12	a dicsőség visszatér	↓
C	43,13-46,24	kultuszi szabályok és utasítások	
B'	47,1-12	a templomforrás	
A'	47,13-48,35	az új ország	kifelé

Nem csupán a templomi épületegyüttes leírását jellemzi a *koncentrikus* és *lineáris* struktúra szoros összefonódása (lásd *fentebb*), hanem magát az egész templomvíziót is e kettősség uralja: a Templom leírásától az új országig *lineárisan* haladunk, míg az egész koncepció magva és középpontja az új kultuszrend, amely köré az új Templom és az új ország a *bevonuló* dicsőség és *kifolyó* templomforrás mentén *koncentrikusan* rendeződik.²³⁸ A leírásban felfedezhető még egy 6+1-es séma is, amely a teremtés ritmusára utal: 6 kapulétesítmény és a templomépület leírása kapcsolódik össze; a kapulétesítményekben 6 darab őrszoba (kamra) volt, amit a kapu csarnokának leírása követ.²³⁹ Ezt a sémát találjuk a szombati áldozat esetében is (Ez 46,4), amikor 6 bárányt és 1 kost kell áldozni.

²³⁴ RUDNIG 2000, 114.

²³⁵ Lásd: *uo.*

²³⁶ KONKEL 2001, 23.; KONKEL 2002, 154-155.

²³⁷ A *bentről kifelé* sémát az egész vízió meghatározó dikciójaként értem, még ha nyilvánvaló, hogy a 40. fejezetben a Templomba befelé haladunk elsősorban, a 47. fejezetben pedig újból a Templomhoz érünk vissza, ahonnan az egész országba folyik ki az éltető víz.

²³⁸ Vö. KONKEL 2002, 155.

²³⁹ KONKEL 2002, 157-158.; a lévíták helye volt: Ez 40,7kk.; 1Krón 26,1

A fal azért volt, hogy a szent és a profán területet szét-, ill. elválassza egymástól (42,20).²⁴⁰ A $\eta\mu\eta$ kifejezés az ókori szentély- és templomkörzetek, szent ligetek határvonalát jelző falra, ill. (határ)kövekre ($\acute{o}\rho\alpha\iota$ a $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ *masc.*²⁴¹ szóból) emlékeztet. A 42,20-ban a $\eta\mu\eta$ szót a LXX a $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (*kerítés, körfal, városfal; körülkerített terület*²⁴²) kifejezéssel adja vissza, amely mint térelválasztó *határvonal* az egyes cselekvések megkülönböztetésére, ill. szétválasztására is szolgált. A határvonalon vagy határköveken belül nem fordulhatott elő szülés vagy haláleset; bizonyos dolgokat, amelyek a szent, kiemelt terület integritását sértették volna, nem lehetett megtenni (pl. mosás, fürdés a szent forrásban, patakban, ill. ürülékkel vagy mással beszennyezni annak vizét), ezek a cselekmények ugyanis *tisztátalanná* tennék a szentélyt. A megfelelő áldozati részek elfogyasztása csak a határköveken, határvonalon belül lehetséges. A *rhodosziaknak adott jóslat* szerint a Rhodoszról jövők Athéna Lindiának mutattak be áldozatot, egész nap a szentélykörzetben tartózkodtak, ott bőségesen táplálkoztak. A szentélykörzet területére azonban nem volt szokás/nem lehetett székletürítésre alkalmas edényt bevinni, az emberek és a jósa konfliktusa e kérdés megítélésekor kezdődött.²⁴³

Így határozott a bulé [$\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ *tanács(gyűlés)*] és a démos [$\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ (*köz)nép, lakosság, népgyűlés*]. [...] kerítsék körül Kodros, Néleus és Basilé templomát, és a temenost adják bérbe az előírások szerint. A körülkerítésre a pólétések²⁴⁴ adjanak megbízást, a temenost pedig a basileus adja bérbe. Küldjenek ki földmérőket, hogy jelöljék ki a szent területek határait, ahogy az a legjobb és legméltányosabb az istenekkel szemben. A körülkerítésre az ezüstpénz²⁴⁵ a temenostból származzék. (Néleus és Basilé athéni temenosának bérbeadása. Felirat Kr.e. 218)²⁴⁶

Qumrán templom (szentély és oltár) nélküli hely volt, de a közösség gondolkodásában rendkívüli jelentőséggel bírt az ezékieli vízióhoz hasonló *ideális Templom realitása* (a Templom méreteivel együtt *ideális*, annak váradalma *reális*), amit a *Templomtekercs* (11QT) tükröz. Az irat legrégebbi rétegét a kutatók egy része egészen a Kr.e. 4. századig vezeti

²⁴⁰ A templomról szóló vízió (Ez 40-42) zárómondatát célhatározói mellékmondatként értelmezem, amit mind a masszoréta szöveg, mint a LXX támogat. A protestáns ÚF a revideált Károlival és a hivatalos katolikus fordítással szemben nem célhatározói értelemben, hanem egyszerű megállapításként értelmezi a mondatot. Ez a célhatározói mellékmondat fontos teológiai tartalmak hangsúlyozására szolgál, és kevésbé várfal funkcióval – még ha a Templom maga erődítményhez hasonlít –, hanem valóban a szent és profán területek szétválasztását, elkülönítését jelezte (KARASSZON D. 1995, 131.). Részletesebben *lásd lentebb*.

²⁴¹ *Neutrumként* az ÚSZ-ben is gyakran használt *hegy, hegység* értelemben (vö. ÓMSZ 1993, 747.); Krétán a hegycsúcsokon lévő oltárt egy alacsony fal vette körül (HEGYI 2003, 18.).

²⁴² ÓMSZ 1993, 823.

²⁴³ HEYI 2003, 40-41.; HEYI 2003/I, 18-19., 62.

²⁴⁴ $\pi\omega\lambda\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ *masc.*: 1. *eladó*; 2. (*Athénban*) *oi* $\pi\omega\lambda\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ *tíztagú testület, feladatuk volt az állami javak bérbeadása és elkobzott vagyon elárverezése* (ÓMSZ 1993, 937.)

²⁴⁵ A templommal és annak területével (körzetével) kapcsolatba kerülő pénz (fizetőeszköz) külön, szigorú szabályozások alá esik. Izráelben a *szent sekel* („ezüst”) – amely eredeti érteleme szerint súlymértékegység – volt a templomadó (2Móz 30,11-16; 38,24-26; Neh 10,33kk.). A jeruzsálemi Templom területére idegen pénz a képtilalom miatt nem kerülhetett be, ezzel indokolták a Templom külső udvarára (pogányok, népek udvara) engedéllyel telepített pénzváltókat (vö. MEDGYESSY 2007).

²⁴⁶ IG I(3) Attica 84 = LSCG no. 14. Idézi: HEYI 2003/I, 20.

vissza, a templomleírás mindenesetre az ezékieli leíráshoz képest egy lényegesen nagyobb épületet fest le, és az építmény maga sokkal idealizáltabb. A *Templomtekercs* a Templom és az áldozatok rendjét részletezi, olyan ünnepekkel, amelyekkel a *Tórában* és a „normatív júdeizmusban” nem találkozunk. Az Ezékielnél leírt két udvarhoz képest itt három található, az udvarok elrendezése, felosztása számos újítást tartalmaz. A *Templomtekercs* szerinti szentély körül az udvarok három szabályos, ideális alakú *koncentrikus* négyzetben helyezkednek el, rajtuk négy-négy, azaz összesen tizenkét kapu van (a méret alapján a Templom külső udvarának mérete az egész hellenizmus-kori Jeruzsálemet elfedné). Az is újdonság, hogy a belső udvart négy kapun (Lévi törzsének alcsaládjai szerint: ároni papok; Gersón, Kehát, Merári vö. 1Móz 46,11; 2Móz 6,16) keresztül lehet megközelíteni, a többit pedig 12-12 (a tizenkét törzs szerint) kapu segítségével. A 4Móz 3,14-39 szerint a papok és lévíták hasonló rendben helyezkednek el a szent sátor körül, a 4Móz 2 szerint Izráel törzsei égtájak szerint „körbelakják”, „körbesátorozzák” a kijelentés sátorát. A *Templomtekercs* ideális – kőből épült – szentélye az ezékieli kör váradalmaival egyező módon a pusztai vándorlás, a pusztai létforma Izráeljének eszkatológikus leképezése, megvalósulása, ahol az ÚR jelenlétét jelképező szent sátor középült van, és a köröskörül elhelyezkedő népre kiárad a szentség. A *belső* udvar a papok számára van elkülönítve, a *középső* Izráel férfaiinak, a *külső* pedig a nőknek és azoknak a jövevényeknek, akik négy generációnál kevesebb ideje tartózkodnak a nép között. Az építészeti elrendezés teológiai tartalommal bír: a szentség egymást követő fokozatai szerint épül fel a szentély, és rendeződik csoportokra Izráel népe (bevonulási sorrend).²⁴⁷

Ők az én népem lesznek, én pedig velük leszek örökre, és közöttük fogok lakni mindörökre. Megszentelem szentélyemet dicsőségemmel, (a helyet), ahová dicsőségemet helyezem a teremtés művének napjáig, amikor megteremtem majd szentélyemet, hogy megalapítsam azt magamnak örök időkre, a szerint a szövetség szerint, amelyet Jákóbbal kötöttem Bét-Élben (11QT xxix 7-10; vö. 1Móz 28,11-22).²⁴⁸

FRÖHLICH Ida szerint a leírás egy hippodamoszi (*lásd lentebb*) terv/elképzelés szerinti épületegyüttes benyomását kelti, amely a Kr.e. 6. századi második szentély esetében még (abban a formában) nem képzelhető el.²⁴⁹

Mózes látható szentélyt épít, mely Izráel istentiszteletének, kultuszának és istenismeretének kerete, formája. Mielőtt Isten elfogadná és elfoglalná ezt a hajlékot, igen részletes és egyre fokozódó leírást olvasunk: az összeépítés történetét (2Móz 25-31; 35-40). A

²⁴⁷ XERAVITS 2004, 66-68.

²⁴⁸ FRÖHLICH 2000, 114-115.

²⁴⁹ FRÖHLICH 2000, 26-27., 97-98. Érdemesebb lenne inkább Hippodamosz által továbbvitt, pontosított, kifejtett elvről beszélni, az ő nevéhez fűzött kategorizálás egyetemes ösiségen nyugszik (*lásd lentebb*).

világmindenség Urának, a valóságos Istennek épített és szentelt hajlék valóságos építőelemekből áll össze: deszkákból, kárpitokból, takarókból (melyeket megfelelő anyagokból, fonalakból kell elkészíteni), faanyagból, gerendákból, karikákból, leírható és megfogható kultuszi berendezésekből stb. Mintha egy elkészült és összeépítésre váró polc vagy szekrény felállításának „csodája” lenne ez a megkapó beszámoló: láda fedéllel, a szent kenyerek asztala a rá való kenyerekkel, gyertyatartó a meggyújtandó mécsesekkel, függöny ajtó gyanánt (hogyan illetéktelen szemek ne lássanak be a szenthelyre), oltárok a maguk helyére, mosdómedence vízzel, az elrendezett udvar bejáratát ajtóval, valamint a papok öltözete. Minden a helyére kerül, és rendeltetészerűen tölti be szerepét. A szent sátor nem egy megfoghatatlan, elképzelhetetlen, „virtuális”, egy másik dimenzióban és létformában létező vagy nem létező valami, mint ahogy Isten népe számára *itt és most* cselekszik valóságosan.

Az építés és építészet eredeti értelme szerint a tér és a felület teremtménye strukturálásával a mindenkoros kozmosz-felfogást tükrözi vissza épületeiben, ahol a kozmikus rend nyilvánul meg. Az építészeti tevékenység – mint jelenség – önmagán túlmutató valóság, amely „a világról kulturális és civilizációs kódok révén feltárható üzeneteket is kommunikál.”²⁵⁰

Ennek bizonyítéka, hogy a régebbi korokban a templomot és ennek kivételét: a *köré szerveződött* szervezett és rendezett várost, civilizációt (embervilágot) *imago mundi*ként képelték el. Az építészet kozmológiai szimbolizmussal rendelkezett.²⁵¹ Az *igazi világ* a világ közepén található az ókori elképzelés szerint, a teljes kozmosz (annak szűkebb és tágabb körei) a *világ tükörképe*.²⁵²

A tér értelme a 19-20. század folyamán – a szellemtörténeti és a technikai változások fényében – jelentősen átalakult, elvonatkoztatott mennyiségi kérdéssé lett, amely „a funkcionális igényeknek megfelelően tetszés szerint mérhető és vágható, függetlenül a hely adottságaitól”.²⁵³ A tér, a környezet, a teremtetett világ térbeli szerkezettel rendelkezik, amely felismerésre vár, tájékozódásunkat megkönnyíti, minden valóságosan létező hely, tér meghatározó jellemvonása: az *orientáció*, az *identifikáció* és a *karakter*.²⁵⁴ A vallási specialisták – kultúránként eltérő névvel és definícióval illetve – feladata a tér és idő összefüggéseinek, a kozmosz rendjének kutatása, felismerése és kijelölése (megkülönböztetése) volt. Egyszerűen fogalmazva: melyik idő, melyik tér, az ezekkel

²⁵⁰ SÓLYMOS 2000, 3.; vö. továbbá: DEBUYST 2005, 12-13.

²⁵¹ ELIADE 2006, 54.

²⁵² ELIADE 1999, 37. A mennyei ideál volt a rendező erő.

²⁵³ DEBUYST 2005, 13-14.

²⁵⁴ DEBUYST 2005, 10-13. A szerző állításait ezen az idézett helyen Christian Norberg-Schulz *Genius loci* (1979-1981) című művére alapozva fejti ki.

kapcsolatba kerülő ember mire alkalmas vagy mire alkalmatlan. „A világ úgy tárult fel tehát, mint amit struktúrák tagolnak és törvények kormányoznak.”²⁵⁵

Az ember a teremtéskor a föld megművelésének és megőrzésének kettős mandátumát kapta (1Móz 2,15), a bűneset után hangsúlyosan a művelés feladata szerepel (1Móz 3,23). Az első teremtéstörténet szerinti mandátum (*hódítsátok meg, uralkodjatok* 1Móz 1,28; vö. Zsolt 8) – számos kutató szerint – az „emberkép általános demokratizálódásával” van összefüggésben, amely az egyéni felelősségvállalás kötelességét is magában foglalja. A királyi privilegizált hatás- és feladatkör, mandátum egyetemes érvényesítése és kiterjesztése történik meg a már valódi király nélküli Izráel hitvallásában.²⁵⁶ A kultusz és kultúra létesítője, fenntartója, az istenek táplálója ősidők óta a király mint földi helytartó (képviselő, leszármazott, fiúvá fogadott stb.) volt.²⁵⁷ A teremtéstörténet szerint a kultúra és a civilizáció az *emberi tevékenység, munka eredménye*, nem közvetlenül isteni eredetű, azaz az istenvilágból az istenek harcából és a győztes isten uralomra kerülésével együtt járó teremtés, kultuszalapítás részeként alászállt adottság.²⁵⁸

A szent hely a mai korra az ember által leigázott, egyszerűen megkaparintható és megszerezhető tér lett, szabad préda, ami a szakrális építészet funkcionális praktikumának teológiai ideológiájában, valamint a funkcionális építészet magamutogató, felfuvalkodott és hivalkodó céltalanságában ölt testet.²⁵⁹ A lakótér lakógép, egyszerű programozható gépezet lett a modern és civilizált ember(iség) számára, amely végső soron az amorális létezés szüli meg.²⁶⁰

[...] a modernításban megvalósulandó városok mérnöki és technikai problémák témájává válnak: a város lelki valósága fokozatosan a város anyagi valóságának kérdésévé alakul át. A szekularizáció nyomán a város óhatatlanul elanyagiasodik, a mennyei város és a *res publica* ideája helyett az iparosodás *funkciója* veszi át a várostervezés vezetését. [...] A város lelki valóságának eltűnésével kialakuló urbanizációban érvényét veszti a hagyományos keresztyén és polgári erkölcs, egyáltalán az amorális állam térnyerésével a hatalom érdekében megengedett minden eszköz.²⁶¹

²⁵⁵ ELIADE 2006, 80.

²⁵⁶ A *demokratizálás tendenciáját* a Krónikák kontextusában és teológiája vonatkozásában lásd: KUSTÁR 2002/I, 41.

²⁵⁷ Vö. továbbá: GERSTENBERGER 2001, 192-194.; RÓZSA 1997, 52-54.; 62-69.; WESTERMANN 1978, 83-87.

²⁵⁸ RÓZSA 1997, 23.; a mezopotámiai képzeteket lásd: ELIADE 2006, 66-67.; WASCHKE 2007, 99-100. hangsúlyozza, hogy az ember a bűneset után és következtében elhagyta az Isten által teremtett Édent, és a 2Móz 3-4 szerint megalkotta a maga „kert-pótlékát”.

²⁵⁹ Matthias Zeindler (*Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit*. Göttingen, 1993) a templom teológiai-esztétikai hét kritériumát sorolja fel. Másodikként említi a funkcionális örökséget, „de ezt éppen a gyülekezet vallásos önmeghatározása, teológiai reflexiója alakítja ki. Röviden fogalmazva: a funkció teológiai kérdés” (idézi és kommentálja: BÉKÉSI 2003, 161.).

²⁶⁰ Vö. SCHNELLER 2001, 152-153.

²⁶¹ BÉKÉSI 2003, 175.

Az építészet és az emberi alkotás szép, ősi gondolata húzódik meg a Tízparancsolat után közvetlenül elhangzó parancsban (2Móz 20,25;²⁶² vö. Józs 8,31):

Ha kőoltárt csinálsz nekem, ne faragott kőből építsd, mert ha vésővel nyúlsz hozzá, megszentelteleníted.

Az 5Móz 27,5-6 szintén megemlíti ezt a parancsot, eszerint az oltárt terméskőből kell építeni. Az ember a legmagasztosabb szakrális helyet, az oltárt nem *kitalálja*, hanem alkotóelemeiben *felismeri*, és összerakja. Az ember a szenthelyet nem készíti és kiválasztja, hanem megtalálja.²⁶³ ELIADE szerint:

az emberek nem szabadon *választják* a szent helyet, csupán *kereshetik* és titokzatos jelek segítségével *megtalálhatják*.²⁶⁴

A lényegénél, azaz teremtettségénél fogva vallásos ember számára a tér nem homogén massa: törések és szakadások tagolják a földi valóságot, az egyes részek minőségileg különböznek a többitől. A középtengely a tájékozódást teremti meg, segíti elő, ami innen indul ki. Itt nyilatkozik meg az *abszolút valóság*, amely tulajdonképpen *komplementer ellentétben* van a körüllevő végtelenség *nem-valóságával*. A *homo religiosus* ősi törekvése éppen ezért valóságos, hiszen mindig az általa értelmezett/tapasztalt/megértett/hierofániák által tagolt világmindenség középpontjában, e középponthoz közel akart letelepedni és élni.²⁶⁵ A *templom* időbeli fogalom is, vagyis időbeli szimbolizmussal és időbeli megszentelő kihatással is bír (*templum – tempus*).²⁶⁶

3. AZ EZ 40-48 TEOLÓGIAI CENTRUMA

A *Dicsőség visszatérése* a Templom, a város és az ország építészeti, szervezeti, kultuszi és politikai újrendezését, újjászervezését vonja maga után. A szoros, könyvön belüli kapcsolódás miatt kijelenthető, hogy – ALBERTZ nézete szerint – Ezékiel könyvének soha nem volt olyan változata, amely nem tartalmazta a templomvíziót, még ha a lezárt, kidolgozott, sok szempontból önálló könyvrész a kutatásban önálló jelentőségre tett is szert.²⁶⁷ Az Ez 43,7-et joggal tarthatjuk a vízió teológiai centrumának, az újrendezés kiindulópontjának,²⁶⁸ ami

²⁶² Vö. CRÜSEMAN 1997, 201-205.

²⁶³ LEEUW 2001, 347. Az Isten által teremtett környezet és annak adottságai az ember rendező, alkotó tevékenységének alapja. A 2Krón 3,3 szerint Salamon király *megállapította* (מִגִּדֵּי!) a templomi alaptereteket.

²⁶⁴ ELIADE 1999, 22.

²⁶⁵ Vö. ELIADE 1999, 15kk. A *komplementer ellentét* saját kifejezés.

²⁶⁶ ELIADE 1999, 65kk. ANTJUD III 7 szerint a jeruzsálemi Templomot is idői szimbolizmus szövi át: a tizenkét kenyér az év tizenkét hónapját, a gyertyatartó pedig a hét bolygó tízes rendbe történő beosztását jelképezi.

²⁶⁷ ALBERTZ 2001, 267.

²⁶⁸ RUDNIG 2000, 83-93.; KUSTÁR 2004/I, 313.

ESZENYEINÉ szerint Ezékiel „eszkatológiájának csúcsteljesítménye.”²⁶⁹ A héber szöveg (אֲשֶׁר אֶשְׁכֶּן־שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם)²⁷⁰ Izráel örökké a Templomban sátorozó Istenének képével a királyság kora előtti állapotok abszolút istenélményének és –tapasztalásának ideáljából indul ki, ami az Ez 43,9-ben (וְשִׁכְנִתִּי בְּתוֹכְכֶם לְעוֹלָם) újból megismétlődik (vö. Jóel 4,21b: וַיְהִי שָׁכֵן בְּצִיּוֹן). Jeremiás jövendölése szerint „*abban az időben Jeruzsálemet nevezik az ÚR trónjának* (כִּסֵּא יְהוָה) (Jer 3,17a). „Júda háza Izráel házához fog csatlakozni”, ők ketten együtt fognak hazatérni az ősöknek örökségül adott országba (Jer 3,18).

Az Ez 43 – a templomkörzet alapos és részletes bemutatása után – *teofániával*²⁷¹ (43,2), valamint újabb *azonosítással* és *visszaulalással* (43,3) kezdődik, a mindent meghatározó, markáns, abszolút kezdetként felfogott jelenetben az ÚR dicsősége jelenti, fejezi ki a kontinuitást, ahogyan a könyv legelején (1,4) a dicsőség megjelenése minden történés legitimációja és előfeltétele. A vezető-magyarázó angyal feladata is megszűnik. A dicsőség betöltötte a hajlékot (43,5), és az ÚR *közvetlenül* beszél a prófétához (43,6), ahogyan színről színre beszélt szolgájával, Mózással (2Móz 33,11; 5Móz 5,4-5; 34,10).²⁷²

²⁶⁹ ESZENYEINÉ 2002, 169. által használt kifejezés.

²⁷⁰ אֲשֶׁר (vö. részletesen KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 96-98.). A mondat fordítása: *ezért lakozom, mivel/ahol lakozom* (?). LXX: ἐν οἷς κατασκηνώσει τὸ ὄνομά μου ἐν μέσῳ οἴκου Ἰσραὴλ τὸν αἰῶνα (lásd a BHS apparátusának megoldási javaslatát: שָׁם és שָׁמָּה). Vulgata: „ubi habito in medio filiorum Israhel in aeternum”. További vonatkozó párhuzamos (értelmű) helyek a könyvön belül: „[...] szentélyemet pedig közéjük helyezem örökre” (בְּתוֹכְכֶם לְעוֹלָם) Ez 37,26); „Hajlékom (מִשְׁכְּנִי) náluk lesz, Istenük lesz, ők pedig népem lesznek. Akkor megtudják a népek (וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם), hogy én vagyok az ÚR, aki megszentelem (מְקַדְּשִׁי) Izráelt, amikor szentélyem köztük lesz örökre (בְּתוֹכְכֶם לְעוֹלָם)” (Ez 37,27-28).

²⁷¹ Az epifánia és a teofánia közötti különbségtétel cizelláltságát általában WESTERMANNtól eredeztetjük, aki szerint az *epifánia* Isten *cselekvését*, míg a *teofánia* Isten *beszédét* hivatott jelölni, ill. kifejezni. „Zum Handeln Gottes gehört die Epiphanie, zum Reden Gottes die Theophanie. Epiphanie und Theophanie sind verschiedene Vorgänge; sie werden sprachlich verschieden dargestellt, und man kann ihre je verschiedene Geschichte durch das Alte Testament hindurch verfolgen.” Mindkettő esetében Isten megjelenéséről van szó, és mindkét esetben – habár eltérő módon – *kijelentésről* beszélhetünk (vö. részletesebben WESTERMANN 1978, 19-21., valamint 155.). WESTERMANN felismerése és megállapítása kétségkívül rengeteg igazságot tartalmaz, a terminológiai különbségtétel azonban mintha nem nyert volna egyöntetűen és egyértelműen polgárjogot a teológiában (vö. KBL II, 589-590. Helyes a megállapítás, hogy a vízió és a teofánia között különbséget kell tenni, a kettő két különböző „műfaj” vagy vallási megnyilvánulás, a legnagyobb különbség azonban abban van, hogy a vízióban az ember lát, a teofániában pedig az Isten jelenik meg. A kettő összekapcsolódhat.)

A három összetevőből, „ismertetőjegyből” álló *epifánia* (1) a szabadító-megmentő Isten eljövetele/megjelenése (vö. Zsolt 50,1kk.), amit (2) kozmikus jelek kísérik, (3) Isten közbeavatkozása népe, kiválasztottja stb. javára, ami egyúttal valaki(k) ellen is irányulhat („Gottes Eingreifen für oder gegen”). WESTERMANN teológiai koncepciójában Isten eljövetele (*epifániája*) külön helyet foglal el a szabadító Isten cselekvéseként (vö. *Das Kommen Gottes im Alten Testament*. WESTERMANN 1978, 49-51.); jelenti továbbá az egyébként rejtőzködő, önmagát „kijelentő” istenség megjelenését, az istenség és/vagy uralkodó dicsőséges megjelenését, születését, trónra lépését; innen ered az *Epifánia* (január 6.) ünnepének elnevezése (vö. KBL I, 388-389.).

²⁷² KARASSZON D. 1995, 134-135. szerint a 44. fejezettől ismét az *angyal* tér vissza, és ő vezeti a prófétát és fogalmazza meg a rendelkezéseket, valamint azok magyarázatát, indoklását. Az ÚR szó LXX-ra (pontosabban: 239-re) alapított törlése a 44,2-ben (a BHS kritikai apparátusa szerint a 44,5-ben az ÚR szó szintén betoldás, törlendő) álláspontom szerint nem szükségszerű, az egyfajta (teológiailag motivált?) olvasat szövegtanúja. Isten

A szövetségláda hiányzik (ahogyan a szövetség gondolata sem képezi Ezékiel gondolkodásának központját²⁷³), amely a kerúbokkal együtt az ÚR jelenlétének szimbóluma.²⁷⁴ A láda harci szimbólumként fejezi ki a törzsi formában élő Izráelben Isten jelenlétét, a kerúbokon trónoló istenség képe a jeruzsálemi kultusz megalapításával fogalmazódott meg.²⁷⁵ Itt a dicsőség, azaz Isten önnön maga létezése tölti be a hajlékot. A szövetségláda feladatát itt mintegy maga a Templom tölti be.²⁷⁶ A Templom előtti korszak fontos vallási és „nemzeti” jelképének értelmét Ezékiel kiterjeszti – ez a Templom Ezékiel könyve szerinti legitimációja, hiszen az ÚR örökké ott fog sátorozni (וְשִׁכְנִתִּי בְּתוֹכְכֶם לְעוֹלָם) Ez 43,9).

Érdekes és tanulságos megállapítani, hogy a szövetségládáról (אֲרֹן) a 2Móz-ben, a 3Móz 16,2-ben, a 4Móz-ben, az 5Móz 10. és 31. fejezeteiben, Józsué, Sámuel könyveiben, egyszer a Bír 20,27-ben, a Királyok és Krónikák könyveiben esik szó. A Zsolt 132,8-on kívül egyedül és a prófétai iratok között csak a Jer 3,16-ban fordul elő a szövetségláda (amelyből általánosan a kultuszi tárgy pusztulására következtetünk). A fogság utáni kor legitimációjához és kontinuitásának garantálásához nem tartozott hozzá a legszentebb helyen elhelyezett szövetségláda.

A szövetségláda más ókori kultúrákban a szövetségi okirat („bizonyosság”; pl. hettita, vazallus szerződések) őrzőjének számított. A „szövetségi iratminta” mint irodalmi műfaj az ókori Keleten feltehetőleg általánosan ismert és bevett volt. A két fél között létrejött szövetségi okiratot a szerződő felek istenségük elé vitték, azok templomaiban mintegy „letétbe helyezték”.²⁷⁷ Az időközönkénti felolvasás is hozzátartozhatott a szövetséges viszonyhoz. A szövetséges Isten és népe bibliai szövegtenűi a kortárs kultúrákból és vallásokból ismert „iratmintákhoz” képest markáns teológiai-tartalmi különbségeket mutatnak

Mózesrel is színről színre beszélt, Mózes maga volt a közvetítő, itt „új Mózesként” maga a próféta lép ebbe a szerepbe.

²⁷³ Szövetség szó előfordulásai: Ez 16,8.59.60(2x).61.62; 17,13.14.15.16.18.19; 20,37; 30,5; 34,25; 37,26(2x).

²⁷⁴ A hármas beosztású szíriai Ain-Dra *Langraum* templomának bejárata előtt egy emberfeletti méretű lábnyom kifaragott lenyomata található, amely nem csupán műremek, hanem a láthatatlan istenség látható lábnyomaként jelenlétét, a templom vallási-teológiai üzenetét hivatott elmélyíteni és jelteni (KŐSZEGHY 2005, 73.).

²⁷⁵ ALBERTZ 1996, 136. RÓNA 2007, 325. szerint: „A Frigyláda nem csupán egy egyszerű tároló eszköz volt, hanem több helyen úgy szerepel, mint az Örökkévaló trónusa, amit nem láthatott akárki. [...] A Szentélyben a Láda fizikai jelenlétének manifesztációja volt (Shekina).”

²⁷⁶ Vö. KARASSZON D. 1995, 131.; KUSTÁR 2004/I, 312.

²⁷⁷ Vitatott, azaz nem egészen egyértelmű, hogy pontosan mit tartalmazott a jeruzsálemi *bizonyosság ládája* (lásd: 2Móz 40,20; 16,33-34; 5Móz 10,5; 31,26; 1Kir 8,9; Zsid 9,4). A zsidó rabbinikus tan valószínűnek tartja, hogy csak a Tízparancsolat tábláit tartalmazta a láda. „Az a tudat, hogy a szentély legszentebb részében semmi sem volt, csak az eredeti Törvénytáblák, örökre lelkébe véste az izraelitáknak azt a gondolatot, hogy az azokba vésett erkölcsi törvények Isten és Izrael közötti szövetség feltételeit tartalmazzák” (RÓNA 2007, 324-325.).

fel, éppen ezért a klasszikus formai kritériumoknak minden tekintetben megfelelő szövegeket az Ószövetség nem is tartalmaz.²⁷⁸

A jeruzsálemi kultusz mint az állam hivatalos kultusza feltehetőleg tudatosan az izráeli és nemizráeli népességek (vallási) hagyományai közötti közvetítés és kiegyenlítés szándékával született meg, ezt hivatott fenntartani és képviselni. A Dávid által szolgálatba állított *kettős* papi nemzetségről szóló tudósítás (Ebjátár és Cádók: 2Sám 8,17; 20,25) is ezt a feltételezhető politikai akaratot tükrözi,²⁷⁹ még ha – mint ahogyan *lentebb* részletesebben kitérünk rá – a nevezett bibliai passzus már sokkal inkább Cádók egyeduralomra jutásának és igazolásának motívumát rejti magában.

Az aranyborjú önmagában véve feltehetőleg sem az exodusz korában, sem a Jeroboám által alapított északi kultuszban (1Kir 12,25-33) tulajdonképpen nem számított bálványnak, hanem funkcióját tekintve ugyanaz volt, mint a szintén nem bálványként tisztelt kerúb-ábrázolás a szövetséglárával együtt a jeruzsálemi szentélyben.²⁸⁰ Az ország két végpontján: Bételben és Dánban felállított és megalapított két szentély az aranyborjakkal a déli, júdai, jeruzsálemi normától való eltérést és különbözőséget jelenítette meg, ahogyan ez a Jeroboám szájába adott naiv érvelésből is nyilvánvalóvá lesz (1Kir 12,27): ha továbbra is feljár a nép Jeruzsálembe, és részt vesz a déli, immár ellenségesnek minősülő uralkodó által fenntartott és „működtetett” kultuszban, esetlegesen e transzcendens híd segítségével kész lesz visszatérni Júda királyának fennhatósága, uralma alá.

Teológiaiailag és irodalmilag az „aranyborjú” Izráel életének ősprblémáját jeleníti meg a normatív teológiai gondolkodók és iskolák számára (vö. 2Móz 32). Az *eltérés*²⁸¹ maga jelenti a fölötte kimondott és megfogalmazott ítéletet is. Az északi kultusz legitimációja éppúgy az exoduszban, azaz az Egyiptomból való szabadulásban gyökerezik, ill. onnan vezethető le, a király proklamációja ezt egyértelműen kifejezi: „*Itt vannak isteneid (אֱלֹהֶיךָ)*”, *ó Izráel, akik kihoztak téged Egyiptomból!*” (1Kir 12,28c).²⁸³ ALBERTZ álláspontja szerint az

²⁷⁸ Vö. részletesen SOGGIN 1999, 139-143.

²⁷⁹ Vö. ALBERTZ 1996, 194.

²⁸⁰ Vö. részletesebben ALBERTZ 1996, 220-226.; GERSTENBERGER 2001, 141-142. A kerúbok ábrázolása, amely „a második parancsolat tilalmának látszólag ellentmondani látszik”, mentesül a bálványkészítés és bálványimádás tilalma alól (RÓNA 2007, 323.).

²⁸¹ Qumrán, ill. a qumráni közösség alapkonceptiója is a *normatív júdaizmustól való eltérésben* keresendő (FRÖHLICH 2000, 12-13., 15-17., 420-429., 546-562.).

²⁸² A tízparancsolat E/1. számú bemutatkozása (2Móz 20,2) ugyanígy az általános istennév szuffigált alakja (*Istened – istened – isteneid*), csupán a vonatkozó névmást (אֲנִי követő eltérő igék (יָצָא Hi., עָלָה Hi.) számából és személyéből (*kihoztalak – kihoztak/felhoztak*) következtethetünk az istennév konkrét jelentésére.

²⁸³ A Krónikás műből természetesen teljes mértékben hiányzik Jeroboám kultuszalapítása (vö. 2Krón 10), ami önmagában véve véleményalkotás, teológiai ítélet (vö. MILLER-HAYES 2003, 212.). Az „igaz Izráel” Júdába menekült a papokkal és a földjeiket elhagyó lévítákkal együtt, Jeroboám „*saját papjait rendelte az áldozóhalmokra, a gonosz szellemek (vö. 3Móz 17,7) szolgálatára, meg a borjakéra, amelyeket csináltatott*”.

északi kultusszal kapcsolatos információink azért hiányosak, mivel maga az északi állam viszonylag gyorsan elveszítette önállóságát, másrésről pedig az egész északi kultusz a későbbi történelem(szemlélet)formáló és történelemértelmező deuteronomista reform és megújulási mozgalom számára elfogadhatatlan; a reform által képviselt kultusz-centralizáció, a jeruzsálemi szentély szempontjából az északi kultusz az Úrtól való elszakadásként értelmezendő.²⁸⁴ A szentély maga a korabeli világkép, ill. világértelmezés szerint „államtitok” volt, ezért oda idegenek nem léphettek be, a nép közül is csak a „beavatottak”, a nép és a vallás meghatalmazott képviselői.²⁸⁵

Az aranyborjak az isteni jelenlét jelképeként, szimbólumának minősültek, „talapzatként” szolgáltak: a láda teteje éppúgy, mint a borjúnak csúfolt bika háta az álló-ülő istenség trónusa volt. A különbség elsősorban a vallási ikonográfiában és nem a mögöttes teológiai tartalomban rejlik. Az aranyborjak és azok „csókolgatása” (Hós 13,2;²⁸⁶ vö. továbbá: 8,4-6; 10,5.11²⁸⁷) csupán az eltérés tényéből fakadóan minősülnek bálványimádásnak.²⁸⁸ Az isteni lények (ikonográfiai) megkülönböztetése az általános vallástörténet szerint ősidőktől fogva szarvakkal ellátott tiara volt. A bika képét Sumértól kezdve az egész Közép-Keleten isten-konnotációként, reprezentációként ismerték és értelmezték.²⁸⁹ Hellén források szerint a hat áldozati süteményhez („holdak”) „ökröt” sütöttek, amelynek szarvai az újhholdat ábrázolták ki.²⁹⁰ A jeruzsálemi Templomban, Szentélyében és a Szentek szentjében lévő ábrázolások²⁹¹ nem minősültek bálványimádásnak!²⁹²

Izráel Istenét, az URat immár Jeruzsálemben lehet csak megtalálni és igazán tisztelni. A legfőbb probléma nem az, hogy Jeroboám új isten tiszteletét és kultuszát vezette be, hanem a papok „nem maradhattak az Úr papjai” úgy, mint eddig; az „igazak” a déli, júdai, jeruzsálemi értelemben vett, elsőszámú és egyetlen kultusz kontinuitásának megszakadását láthatták az aranyborjú-kultuszban. Jeruzsálemben kellett menniük, „hogy keressék Izráel Istenét, az URat, és áldozzanak őseik Istenének, az Úrnak” (2Krón 11,13-17). A kissé később kitört háború „déli motívuma” az északi királyság kultikus háttere, a benne látott fenyegetés volt. Júda szerint az északiak az Úr Dávid kezébe letett királysága ellen fordulnak, náluk vannak az aranyborjak is, „amelyeket Jeroboám csináltatott, hogy isteneitek legyenek” (2Krón 13,8; az 1Kir 15,7 csupán a háború tényét említi meg, annak okairól nem szól). A kérdéshez lásd részletesen: KUSTÁR 2002/I, 38kk.

²⁸⁴ ALBERTZ 1996, 213.

²⁸⁵ Egyiptom vallástörténete kapcsán jegyzi meg KÁKOSY, hogy a szentélyben álló istenkép más vagy szobor hozzáférhetetlensége miatt a népi kegyességben/vallásosságban nagy népszerűségnek örvendtek a szabadban, templomok előtt álló istenszobrok (KÁKOSY 2005, 349.).

²⁸⁶ A csók a vallási tiszteletadás konkrét kifejeződése (vö. Zsolt 2,12).

²⁸⁷ A Hós 10,5.11-ben üsző, fiatal borjú értelemben, ami szintén egyértelműen (teológiai) értékítélet, a probléma abszurditásának prófétai kifejeződése (הַבֶּן־הַיָּמִי vö. DAVIDSON 1982, 586.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 679.).

²⁸⁸ MILLER-HAYES 2003, 229-232.; ALBERTZ 1996, 212-226.

²⁸⁹ ELIADE 2006, 64.; vö. az Ez 46,3 (a fejedelem áldozata újhholdkor és szombaton) magyarázatát: KARASSZON D. 1995, 142.

²⁹⁰ HEGYI 2003/I, 41.

²⁹¹ KEEL-SCHROER 2002, 65.

²⁹² Vö. *Der leere Thron und das Bildverbot* KEEL 1977, 37-45.

Az Ez 43-ban az Ez 8-11 ellentételezése folyik. Ez 8,3-ban a bosszúság bálványa az az Asera-szobor, amelyet Manassé állíttatott fel (2Kir 21,7), ez az utálat az ÚR kivonulásának, azaz eltávozásának magyarázata (Ez 10,18). Az áttört falon túl a falba vésett állatok tisztelete zajlott (az egyiptomi segítségben reménykedve akartak kedvezni az egyiptomiaknak?). Az Ez 8,16-18 szerint 25 férfi a Templomnak háttal imádkozott, ami nyilvánvalóan a korban uralkodó és bevett szinkretista vallásgyakorlatot szemlélteti és tükrözi. ESZENYEINÉ szerint Izráel a „politeista vallások szintjére süllyedt”.²⁹³ Ezékielnél a „Tammúz siratása” (Ez 8,14) szimbólumszerű vád, hiszen KARASSZON István szerint Tammúz-kultusz soha nem létezett Jeruzsálemben.²⁹⁴ ELIADE szerint Tammúz kultusza „a Közép-Keleten nagyjából mindenütt elterjedt”,²⁹⁵ álláspontunk szerint az ezékieli beszámoló történeti realitással bír.

Izráel „utálatosságai” (Ez 16,2): Jeruzsálem bűnei az egész nép bűneit jelképezik, a választott nép hűtlensége kultuszi értelemben tette Izráelt és egész történelmét tisztátalanná, az istentisztelet megromlásában kiábrázolódik és nyilvánvalóvá lesz, hogy az ÚR egyeduralmát veti meg Izráel.²⁹⁶ Az etikai-szociális stb. bűnök ebből következnek, és nem fordítva.²⁹⁷ A korábbi próféták kritikájának vonulatán haladva Ezékiel Izráel pártosságát és hűtlenségét mindezek eredőjeként, gyökereként (lat. *radix*), végső soron kultuszi-istentiszteleti hűtlenségként fogja fel. Tehát az újjászületéshez az istentisztelet, a kultusz és a Templom *radikális* megújítására van szükség.²⁹⁸ Az Ez 36,25 szerint a vízzel való meghintés és megtisztulás szertartását maga az ÚR végzi el, az Ez 40-48 Izráel mint kultuszközösség megtisztításának és újjáteremtésének látomása, programja.²⁹⁹ Az ÚR Izráel fiai között fog lakni, ez végleges megszentelésük kezdete. E hangsúlyos helyen a fajsúlyos történelmi bűnök felsorolása következik: (1) paráznaság = bálványimádás (vö. Jer 3,2.9; 13,27; Hós 6,10; Ez 16 és 23); (2) a királyok sírjai a palota kertjében (vö. 2Kir 21,18.26). Az Ez 22,26 (vö. 44,23)

²⁹³ ESZENYEINÉ 2002, 178-179. A megállapítással nem feltétlenül kell jelen formájában egyetérteni, hiszen az egy jóval későbbi, utólagos értékítéletet fogalmaz meg, egyáltalán nem biztos, hogy a szinkretista vallásgyakorlat föltétlenül a politeista vallások „szintjére süllyedésével” azonosítható. Annyi bizonyos, hogy a szinkretizmus (vallási eszmék és gyakorlatok keveredése és összemosódása) szinkretizmus, és nem más. Az is nyilvánvaló, hogy a nem „tisztá” monoteizmus vagy valamiféle többisten-hit automatikusan nem válik azonossá a politeizmussal.

²⁹⁴ „Az Istentől való elhanyaglás azonban költői túlzással bálványimádásnak minősül.” KARASSZON 2006, 80.

²⁹⁵ ELIADE 2006, 70.; KOMORÓCZY 1995, 260-261. is történelmi valóságként, tényként fogja fel az Ez 8,14-et.

²⁹⁶ ESZENYEINÉ 2002, 182-183.

²⁹⁷ Vö. KUSTÁR 2004/I, 308-309.

²⁹⁸ *Radikális*, azaz a gyökerekig hatoló, mélyen a gyökeret kezelő prófétai magatartás az, amely akként kínál megoldást és jövőképet ma, hogy az eredeti (isteni) szándékot mutatja be, a hallgatóságot, közösséget ehhez vezet vissza. A *radikalizmus* eredeti értelmében elsősorban nem a tekintet nélküli, öntörvényű, normákat (tudatosan) átlépő cselekvést és megnyilvánulást, hanem vallási értelemben az eredeti (isteni) intenció felmutatását és kibontását, az eredettől az éppen aktuális máig vezető út tévedéseinek kritikai vizsgálatát jelenti. A próféták és Jézus ekként *radikális*. Lásd a „jézusi radikalizmus” vonatkozásában: BOLYKI 1998/I, 18-21., 72-75.

²⁹⁹ ESZENYEINÉ 2002, 194.

szerint a papok bűnét az is jelentette, hogy nem adtak tanítást a tiszta és tisztátalan megkülönböztetésére.³⁰⁰ A bűnök felszámolása után (43,9) ismét a népével együtt lakozó Isten ígérete hangzik el.

Ezek után felhatalmazást kap a próféta (43,10), hogy mondja el, milyen lesz a Templom. A „hegy tetején körülhatárolt egész terület [templomkörzet] igen szentséges” (43,12; vö. 42,20). Ez a Templom törvénye – e helyen maga az Úr adja a Tórát. Ezékiel az új Mózes, aki törvényeket és rendelkezéseket közöl a néppel.³⁰¹

4. TEMPLOM, TEMPLOMKÖRZET

וְהָיָה חֹמֶה מְחוּץ לְבֵית דָּבִיר

LXX: Καὶ ἰδοὺ περίβολος ἔξωθεν τοῦ οἴκου κύκλῳ

„A nemlétből kihasított térszelet, a *temenos* vagy *templum* határolt, de tagolt is. Benne magasabb létsíkra emelve található meg a teljes világ.”³⁰² A görög *temenosz* mint szentélykörzet a latin *templum* (*temnere* = *kihasítani*) szó rokona, mindkét kifejezés a kihasítást kifejező indoeurópai gyökből származik. A kijelölés és négyfelé osztás világszerte elterjedt formája a szent tér *létesítésének*.³⁰³ A mi nyelvünkben is elterjedt *templom* szó összefüggésben van a *tempus* (idő) kifejezéssel, eredeti értelme szerint a madárjós által kijelölt, behatárolt, elkülönített kört/területet/térszakaszt jelöli, ahová az augur botját szúrhatta le megfigyelései elvégzése miatt (tevékenységük és csoportjuk megítélésének bizonytalanságát az okozza, hogy e papi kaszt működése titkos volt, feladatkörük az idő múlásával bővült). A *kihasítás* a szentély bonyolult alapítási szertartásával lehet összefüggésben; az augurok a határvonalak megjelölésével hasították ki (különítették el) a szenthely alapterületét a környezetből, a „fizikai kihasítást” verbális formulák kísérték. Az augurok megfigyelése, a szenthely felismerése elsősorban nem geográfiai vagy topográfiai feladatnak minősült, hiszen az augur (mint *madárjós*, az *égi jelek megfigyelője*) elsősorban az ég kémlelésével foglalkozott.³⁰⁴ Az augurok az égboltot bizonyos régiókra, rétegekre osztották, miután pontosan behatárolták az ég megfigyelendő területét. Ez volt eredeti értelmében a *templum*, a kivágot, a szelet. Az égi régiók elhatárolását, szétválasztását,

³⁰⁰ Vö. KARASSZON D. 1995, 132.

³⁰¹ KARASSZON D. 1995, 133.

³⁰² FÖLDVÁRY 2001/2002, 180.

³⁰³ A *létesítés* az archaikus értelemben vett *megtalálással* kezdődik, a szent hely mesterséges rendezése a későbbi korokban semmiképpen sem azonosítható a kortárs, sokszor kontextustalan építészeti tevékenységével.

³⁰⁴ A görög vallásban ismert madárjósokkal kapcsolatban lásd: HEGYI 2003, 106-107. A madárjós a szabadon szálló madarak röptét figyelte meg *egy adott helyen, ponton*. Az északi irányba forduló megfigyelőtől a jobb kéz, azaz napkelet felé repülő madár kedvező előjelet jelentett, az ellenkező repülési irány volt a kedvezőtlen jel.

megkülönböztetését az augurok egy görbe végű pálcával/bottal (*lituus*³⁰⁵) végezték, majd az égbolton elhatárolt *templum* lett kivetítve a földre; a „mennyei” mintájára ez lett a földi *templum*. Mivel az augurok a határszabás, a határkijelölés „szakemberei”, szakértői lettek, így mindenféle földi határ meghúzására is illetékességet szereztek, ezért jelölték ki pl. a város területét. A *temnere* latin és a τέμνω (vág) görög ige³⁰⁶ gyöke ugyanaz, amelyből az általában szentélykörzetet jelző τὸ τέμενος³⁰⁷ szó ered.³⁰⁸ A templomoknak, szent helyeknek mindig égi előképe van, Isten így mutatja meg a szenthely formáját, mintáját Mózesnek (2Móz 25,9.40) és a késői hagyomány szerint Dávidnak („az ÚR kezéből származó írás” 1Krón 28,19).³⁰⁹

A *fanum* (lásd részletesen lentebb) mint ünnepélyesen, szavakkal megjelölt terület az isteni jelenlét szent helyének általános jelölésére szolgál, eredeti értelmében mindenfajta szenthelyet jelölt, amely a kezdeti időben magától értetődően „természetes szenthelyeket” (oltárral, szent kövel) foglalt magában (liget, forrás, hegy, barlang, vulkanikus tevékenység színhelye stb.), sokszor egy alacsony fal hívta fel az ember figyelmét a hely szentségére.³¹⁰ A római vallásban a köztársaság kora óta az *aedes sacra* (a szent épület vagy építmény) mint mesterségesen alakított tér (az istenség szobrát rejtő építmény) egyeduralkodóvá vált. Az „új típusú” szentély, avagy szent hely elnevezése a *templum* lett,³¹¹ természetesen az épület mellett a szentélykörzet őrizte tovább az ősi elemeket (szent fák, ligetek, víz, *via sacra* stb.).

A tér, a föld, a teremtettség az ókori ember és teológia számára egyetemesen és elsődlegesen a maga összetettségében *felismerendő* és *megkülönböztetendő* valóság. Arisztotelész (*Politika* II. 8 1267b) *milétoszi Hippodamoszra* (Ἱππόδαμος, Kr.e. 5. század, építőmester, az első „absztrakt város” tervezője, az első „várostervező”) hivatkozva írja:

[Hippodamosz] három részre osztotta a földet: a szent földekre, a közföldekre és a magánföldekre: az a rész, amiből az isteneknek szokásos áldozatokat bemutatják, a szent föld [...]³¹²

A *szent föld* (γῆ ἱερὰ) gondolatát és gyakorlatát Hippodamosz tulajdonképpen továbbviszi, az már feltehetőleg az első évezred elején vagy annál korábban, a műkénei

³⁰⁵ Kérdés, hogy az augurok és a keresztyén püspökök botja között (amely a templomszenteléskor korábban fontos szerepet játszott) van-e összefüggés, a *lituus* a pásztorbot előképe-e (FINÁLY 2002, 1149.; MIHÁLYFI 1918, 197.; 277-278.).

³⁰⁶ 1. vág; 5. körülhatárol, kihalás, határt szab (ÓMSz 1993, 1063.)

³⁰⁷ 1. kihalásított föld(rész)(let) királyok, hősök részére; 2. (isteneknek szentelt) kerület, liget (ÓMSz 1993, 1063.)

³⁰⁸ ESZ 2006, 837.; HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989, 740.; KÖVES-ZULAUF 1995, 75.; 213-215.

³⁰⁹ ELIADE 2006/I, 21. Hasonlóan a SalBölcs 9,8 szerint: „Azt mondtad, hogy templomot [ναόν] építsek szent hegyeden és a te lakozásod helyén [ἐν πόλει κατασκευάσεώς σου – sátorozásodnak városában (!)] áldozati oltárt, annak a szent sátornak a mását [μίμημα σκηνῆς ἁγίας – a szent sátor másolatát], amelyet kezdettől fogva elkészítettél.”

³¹⁰ Korai krétai adatokat hoz: HEGYI 2003, 18.

³¹¹ KÖVES-ZULAUF 1995, 74-75.

³¹² Idézi: HEGYI 2003/I, 17.

korban elvált a profán földektől, a szent telkek (*temenoszok*) az istenek és szentélyeik birtokába került.³¹³ A templom az abszolút értelemben vett *hely*,³¹⁴ genezisénel fogva ház (lakóhely) és totális hely,³¹⁵ amely valóságosságában (a leírások precizitása ezt hangsúlyozza) nyilvánul meg ezen a földön. A templom mindig valóságos hely, nem virtuális, elvonatkoztatott valóság!

A salamoni Templom a dávidi dinasztia királyi szentélyeként működött, majd a jósiási, ún. deuteronomista reform és a fogság kora utáni hazatelepülés kontextusa emelte a jeruzsálemi szentélyt a zsidóság számára egyetlenszerűvé, szellemi központtá, a világmindenség középpontjává.³¹⁶

Templom és vegetáció (természet) szétválaszthatatlanul kapcsolódik össze és függ egymástól az ókori és így a bibliai gondolkodásban is,³¹⁷ ennek alapja a *templom és a teremtés* teológiai összefonódása.³¹⁸ A megújuló, megelevenedő vegetáció az új élet (Hós 11,9; 2,21-25; 14,5-9) és az új kezdet (Ézs 44,27) ismérve lesz. A Hag 2,15-19 szerint is összefügg a természet, a vegetáció és a Templom. A város újjáépítése önmagában nem elegendő, a Templom újjáépítésével késlekedés okozta az áldatlan állapotokat Izráelben, az alapkö lerakása (az építmény alapjának lerakása, megerősítése: הִכְלִי־הוֹהָה)³¹⁹ az áldás újbóli „beindulásának” jelzőpontja (Hag 2,19). A teremtő Isten tette le, vetette meg a föld alapját (Jób 38,4; Zsolt 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5.8; Péld 3,19; Ézs 48,13; 51,13.16; Zak 12,1), ezért rendeletei is örök alappal rendelkeznek (Zsolt 119,152).

A hegyen, magaslaton épített templomhoz, szentélyhez vezető szent út (*via sacra*) mindig „vegetációs út” is, amely a szentélykörzetben és a templom környezetében virágzó kultúrán keresztül vezet az életadó istenség színe elé [**lásd az Assurbanipál palotájában talált reliefet: 4. ábra**].

A város és a *templom* újjáépítése gyakorlatilag az ÚR újbóli intronizációját (*reenthronement of YHWH*) jelenti, ill. jeleníti meg.³²⁰ A városalapítás és templomépítés vallástörténetileg az (fő)istenség trónra lépésével azonos (vö. Marduk uralomra jutása); nem

³¹³ Vö. HEGYI 2003, 39-40.; HEGYI 2003/I, 17.

³¹⁴ A מְקוֹם [*hely*] *templomterületet, templomkörzetet, szent helyet* is jelenthet (MILLER-HAYES 2003, 414.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 560.).

³¹⁵ DEBUYST 2005, 52.

³¹⁶ XERAVITS 2004, 48.

³¹⁷ Vö. részletesen KEEL-SCHROER 2002, 86-91.

³¹⁸ Vö. BERGES 2002, 73-92.

³¹⁹ יָסַד *to found, lay the foundation of a building* (DAVIDSON 1982, 325-326.); *alapítani, az alapot elkészíteni, alapkövet letenni* (KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 386.); vö. 2Krón 24,27: az Isten házának helyreállítása

³²⁰ Vö. BERGES 2002, 89.

„véletlen” hát, hogy az új Jeruzsálem az új teremtés részét képezi (Ézs 65,17-66).³²¹ A kutatásban az Ézs 52,7 záró proklamációját (מְלִךְ אֱלֹהֵינוּ) egyre inkább vallástörténeti apológiaként értelmezzük: *Istened királlyá lett, uralomra (királyságra) jutott* (~trónra lépett; vö. Zsolt 97,1; 99,1: יְהוָה מֶלֶךְ).³²² A babiloni fogság „szellemtörténetileg” azt is jelentette, hogy a hivatalos vallási élmények és intézmények („teológiai iskolák”) természetszerűleg könnyedén el-, ill. leváltak a politikai hatalmi bázisról, ami az izráeli vallás több irányú, jövőbeli váradalmakhoz kapcsolt belső revíziójának tervét rejtette magába. A Deutero-Ézsaiás-csoport az ún. királyteológia átértelmezését várhatta, miszerint Izráel fogságból való megszabadulása Isten királyságának történeti léptékű közvetlen megvalósulását eredményezi, ezáltal a dávidi királyság intézménye talán kiváltható lenne. A király személyéhez köthető ígéretek egész népre és Jeruzsálemre való átvitelének szándékát több ponton érezhetjük. A deutero-ézsaiási hagyományok mellett jelentkezik az ezékieli kör egy hatalmát tekintve rendkívüli módon visszaszorított és korlátozott fejedelem váradalmával, ami az „állam teológiájának” (*Staatstheologie*) erőteljes revízióját sejteti.³²³

A Zsolt 78,69 szerint a magasra épített szentély olyan, mint az ég, örök alappal rendelkezik,³²⁴ mint a föld; a föld teremtése és a szentély megalapítása egymást feltételező és egymástól függő folyamat. A templom alapkövének lerakása ezért „archetípusos cselekedet”, a teremtési rend része (1Kir 6,37; 7,10; Hag 2,18; Zak 8,9).

A templomépítés mindig a teremtés aktusával függ össze.³²⁵ A szent sátor építésének elrendelését és a hajlék leírását,³²⁶ a mesteremberek kijelölését (2Móz 25,1-31,11) a szombat nap megtartásának elrendelése (2Móz 31,12-18) zárja le – mint a hétnapos teremtés csúcsa és koronája (1Móz 2,1-3).³²⁷ A teremtés csúcsa a Biblia és a bibliai teológia számára nem az

³²¹ Vö. részletesen BERGES 2002/I

³²² Vö. ALBERTZ 2001, 316. Az Isten uralmáról és királyságáról szóló zsoltárok a nyugati keresztyénség liturgiájában különösen a karácsonyi és vízkereszti időhöz kötődnek.

³²³ Vö. részletesebben ALBERTZ 2001, 113.

³²⁴ „Magasra építette szentélyét, akár az eget, örök alapot vetett neki, akár a földnek.”

³²⁵ SCHNELLER 2001, 145.

³²⁶ „A papi író célja [...], hogy a jeruzsálemi templom rendjét visszavetítse a pusztai vándorlás idejére. Kellő történeti tudattal rendelkező olvasónak rögtön feltűnik, hogy ez a célkitűzés történetileg mennyire anakronisztikus: már magának a sáturnak hármas beosztása is (ami szintén a jeruzsálemi templomnak felel meg) feltűnő, hiszen mit keres a pusztában a szíriai templomtípus? Az egyes berendezési tárgyak pedig igen nehezen képzelhetők el egy elbontható, majd gyorsan újraépíthető szentély esetén. Nyilván a teológia győzött itt a történelem ellenében!” KARASSZON 2006, 41-42.

³²⁷ RÓZSA Huba az őstörténetek magyarázatáról írt könyvében mindvégig a *hatnapos teremtéstörténet*ről beszél (RÓZSA 1997, 36., 38., 45., 48., 50.) – ami szerintem alapvető félreértés –, bár a hetedik napról szóló verseket (1Móz 2,1-3.4) is az ún. első teremtéstörténethez számolja, de különösebb értelmet nem tulajdonít nekik, hanem megállapítja, hogy: „A hetedik nap rendelése közvetett utalás a szombatra, a nyugalom napjára, amely egy hétté kerekíti ki a teremtést, s ezzel a világ teremtése az idő rendjébe kerül” (RÓZSA 1997, 50.). Álláspontom szerint a hetedik nap is a világ teremtésének része, szervesen összetartozik a hat nap és a hetedik nap – éppen ez az elbeszélés hatalmas teológiája!

ember, hanem a szombat és az istentisztelet,³²⁸ amelyre a Tízparancsolat negyedik Igéje indoklásként hivatkozik (2Móz 20,8-11). Ezt a kijelentést Mózes *fenn* a hegyen kapja. Átvezető fejezetek után (2Móz 32-34) a szombat megszenteléséről szóló rendelkezések (2Móz 35,1-3) vezetnek be a szent hajlék építésének leírását, amely az adakozás leírásával kezdődik, majd a mesteremberek bemutatásával és a sátor és tartozékai elkészítésével folytatódik (2Móz 35,4-39,31).³²⁹

szombat (2Móz 35,1-3)	
2Móz 25,1-31,11: a hajlék építésének elrendelése³³⁰	2Móz 35,4-39,31+40:³³¹ a sátor építése
<i>adományok gyűjtése</i>	adakozás a szent sátorra
szövetségláda, szent kenyerek asztala, lámpatartó, sátorlapok, oldaldeszkák és reteszek, kárpit, égőáldozati oltár, udvar, mécses	<i>mesterek megbízatása</i>
<i>papi ruhák: éfód, hosen, palást, homlokdísz, egyéb papi ruhák, papok felszentelése, papi szertartások</i>	sátorlapok, oldaldeszkák és reteszek, kárpit, szövetségláda, szent kenyerek asztala, lámpatartó, illatáldozati oltár, égőáldozati oltár, rézmedence, udvar + <i>felhasznált arany, ezüst és réz</i>
illatáldozati oltár, adó a szentély javára, rézmedence, szent olaj, füstölőszer	<i>papi ruhák: éfód, hosen, palást, homlokdísz</i>
<i>mesterek kijelölése</i>	Mózes meg szemléli a kész munkát, a sátor és a papok felszentelése
szombat (2Móz 31,12-18)	

A szentély építésének lezárása (2Móz 39,32-43) a teremts művének befejezésére (1Móz 1,31-2,3) emlékezteti az olvasót:

Így végezték el [וַיִּכְלֹ] a hajléknak [...] összes munkálatait. [...] úgy készítették el [וַיַּעֲשֶׂוּ] [...] Mózes megtekintette [וַיִּרְאֶה] az egész munkálatot [כָּל-הַמְּלָאכָה], és megállapította, hogy elkészült ³³² [וַיַּעֲשֶׂוּ] [...] És megáldotta [וַיְבָרֶךְ] őket Mózes.	És látta [וַיִּרְאֶה] Isten, hogy minden, amit alkotott [וַיַּעֲשֶׂה], igen jó. [...] Így készült el [וַיִּכְלֹ] a menny és a föld [...] A hetedik napra elkészült [וַיִּכְלֹ] Isten a maga munkájával [מְלָאכְתּוֹ], amelyet alkotott [...] Azután megáldotta [וַיְבָרֶךְ] [...] Isten a hetedik napot.
---	--

³²⁸ WESTERMANN 1978, 80-81.

³²⁹ Vö. PAP 2006, 122-124.

³³⁰ Vö. BÉKÉSI 2003, 156.

³³¹ RATZINGER 2007, 145. a 2Móz 40,16-33 és az 1Móz 1,2-4a párhuzamosságot is megállapítja. A teremts hét napjának megfelel a hétszeres „ahogyan megparancsolta neki az ÚR” (2Móz 40,16.19.21.23.25.27.29.32 – inkább a 16. vers összefoglalásának, összegzésének hétszeres kifejtését, megerősítését kell látnunk az azonos szövegegységekként ismétlődő mondatban).

³³² Károli: „És íme elkészítették azt.”

A Templom küszöbe alól folyó víz (Ez 47,1-12;³³³ vö. Jóel 4,18c-21³³⁴) a látomás szerint először csak csermelyszerűen „folydogált” (Ez 47,2), majd bokáig (47,3), térdig, derékig ért (47,4), majd embernagyság fölé emelkedett („úszni kellett volna benne” 47,5). A patak partján „igen sok fa” volt (47,7), még a sós tenger is meggyógyult a templomi víztől (47,8), éltető és életben bővelkedő (47,10-11) víz az. A fák gyümölcse nem csupán *ehető*, hanem a szenthelyből fakadó víz következtében *gyógyító* is lesz (47,12). A folyóvá növekedő patak – mintegy a felfelé vezető *via sacra* és a lokalizált, a szentélytől egyre messzebb eső helyeken fogyatkozó szentség ellenképeként – a teremő Isten és a teremés rendjének hírnökévé és megvalósítójává lesz. A szentélyből indulva, attól eltávolodva nemhogy nem elfogy, hanem inkább bővül. A tócsák és pocsolyák nem gyógyulnak meg, azok sósak maradnak (47,11). A patak mindkét oldalán havonta és szüntelenül gyümölcsöt termő és gyógyító, hervadhatatlan levelű fák képe (47,12) szintén a teremés, a vegetáció földi szentélyhez kötött teologumenonának expresszív szemléltetése (vö. különbségeivel együtt: Jel 22). KARASSZON Dezső szerint³³⁵ a szakasz az ún. „jeruzsálemi hagyomány” alapján áll (vö. Ézs 8,5-10; Zsolt 46,5).³³⁶

A templom körül művelt kolostorkert vagy templomkert az édeni forrásokat képviselő, kiemelt kúttal (1Móz 2,10-14) már önmagában is az eljövendő Paradicsom képviselője a megművelt természetben. A templomnak és háznak ad otthont a megélhetésben és gyönyörűségben a gyógynövények, gyümölcsök és virágültetvények középpontjában. Ugyanakkor a kertet is isteni forrás táplálja, mely az új mennyei templom³³⁷ küszöbe felől ad éltető erőt a régi teremésnek (Ez 47,1-12).³³⁸

A szent terület, szentélykörzet és a vegetáció vallástörténetileg is szétválaszthatatlan egymástól. A teremés teljessége, kiábrázolása. Jeremiás polemikus beszédében ekként kerül elő a magas halmokon, a bujázöld fák alatt végzett kultusz (Jer 17,2-3). A *templom* az istenség műve, miképpen az egész világmindenség is az, ezért a templom „újrászenteli a világ egészét”.³³⁹ „A kert³⁴⁰ Édenben³⁴¹ fekszik”, de az 1Móz 3,23 a két szót Édenkertté vonja

³³³ Vö. RUDNIG 2000, 167-178.; *Die paradiesische Restitution der Schöpfung* KONKEL 2002, 279-280.

³³⁴ „[...] forrás fakad az ÚR házából, és megöntözi a Sittim völgyét. Egyiptom pusztaság lesz, Edóm meg sivár pusztá, a Júda fiain elkövetett erőszak miatt, mivel ártatlan vért ontottak földjükön. Júdában azonban örökké lakni fognak, Jeruzsálemben is nemzedékről nemzedékre. Megfizetek a vérontásért, nem hagyom büntetés nélkül. Az ÚR a Sionon lakik!”

³³⁵ A szakasz magyarázatához is lásd: KARASSZON D. 1995, 144-145.

³³⁶ FOHRER 1955, 220. szerint az Ez 47,1-12 nem tartozik azon öt rész közé, amely magától a prófétától származik, a kutatásban ma rendszerint nem él ez a nézet; vö. magyarul KUSTÁR 2004/I, 313.

³³⁷ Az ezékieli látomás templomát földi realitásként értelmezem.

³³⁸ BÉKÉSI 2003, 166.

³³⁹ ELIADE 1999, 53.

³⁴⁰ Vö. Ézs 51,3; Ez 31,9.16.18; Jóel 2,3; „Édenben, Isten kertjében voltál” (Tírusz királya; Ez 28,13); Ez 31,8kk. Az Ez 28,11-19 részletes elemzését adja: KUSTÁR 2003 (különös tekintettel az 1Móz 2-3-hoz való kapcsolás és kapcsolódás vonatkozásában lásd: KUSTÁR 2003, 42-46.). A szakaszt HODOSSY-TAKÁCS 2002/I a beteljesedés, a „nyílt” és „zárt” prófécia karakterisztikuma alapján vizsgálja.

össze. A *paradicsom* (פֶּרְדִּיץ perzsa jövevényszó? Énekek 4,13; Neh 2,8; Préd 2,5) jelentése: körülkerített, gondozott díszkert. A mezopotámiai nagy kultúrából is ismert a kifejezés: körülkerített, öntözött és megművelt földdarab. Termékenységet mutatja a fák sokasága, változatossága, a gyümölcs, ami az ember tápláléka (vö. 1Móz 2,9).³⁴² Négy folyó (1Móz 2,10-14): az Édenből eredő és a kertet öntöző folyó négy ágra szakadt, ezek közül a Tigris és az Eufrateszt ismerjük.³⁴³ Nem földrajzi igazolásra szolgál a folyók megnevezése, hanem a vízbőség szemléltetésére. Ez hasonlít a mezopotámiai gazdag nagy kultúrákat eltető folyók hozamára. A 8. vers szerint Édenben keletre kertet épített az Úristen, majd a 15. versben az ember feladatát is kijelöli. Az ember életterét a Teremtő az ember gondjaira is bízta.³⁴⁴

A szkilluszi temenoszon patak folyik keresztül, benne halak és kagylók vannak, a területen mindenféle vadászható állat megtalálható, a szent területen található rét és fákkal teli hegyek elegendőek ahhoz, hogy ott állattenyésztet folyjon, de még az ünnepi gyülekezet igásállatainak jótartását is el tudja látni. A szentély köré telepített liget fáinak termése nyersen fogyasztható.³⁴⁵ A fákat övező vallásos tisztelet a görög világban azzal függ össze, hogy az isteneknek szent fáik voltak, így Zeuszhoz a tölgyet, Athénéhez az olajfát, Apollónhoz a babérfát kapcsolták.³⁴⁶

A szentélykörzetben, a templom körüli szent ligetben tilos a fákat kivágni vagy a növényzetet megcsonkítani, mivel ez az emberi cselekvés végső soron az isteni rend alapuló vegetációba való önkényes és illetéktelen beavatkozást jelenti, valamint ellentétes a szentély és kultusza azon alapvető értelmével és korabeli értelmezésével, miszerint a vallásos

MOLNÁR az Ez 31,8kk-t az 1Móz 2-től „jóval későbbi tudósítás[nak]” tartja, ekként magyarázza a cédrus, ciprus és platán konkrét említését (MOLNÁR 2007, 47.). Kérdés, hogy e két(fajta) szöveg között kell-e egyáltalán ilyesfajta vagy bármiféle kapcsolatot keresni. Nehezen tisztázható kérdés, hogy az *Isten kertje* (Éden) kétféle és kétszeri említése mögött részben vagy egészben ugyanaz a gondolat húzódik-e meg.

³⁴¹ Sumér *edin*, akkád *edinu* szavak jelentése: síkság, két egymással harcba álló város közti műveletlen terület; Isten egy kertet ültet Édenben (1Móz 2,8). Az *Éden* szó sumér-akkád és ugariti, valamint földrajzi (országnev vagy vidék elnevezése) eredetének értelmezéséhez lásd: MOLNÁR 2007, 47-48. MOLNÁR inkább a héber szócsaládból származtatás mellett van, az *Éden* a gyönyör, jólét, a zavartalan és pompás élet kertje. Ez 36,35: az új élet (létforma) szerint a korábbi pusztaság Édenné lesz.

³⁴² A *kerthez* az ókori Közel-Keleten lásd: WASCHKE 2007, 91-94.

³⁴³ A négy folyó magyarázatához (az értelmezés tudománytörténeti áttekintését is adja!) lásd: MOLNÁR 2007, 48-51. Meglátása szerint az 1Móz 2,10-ben szereplő אֲרָבָה hagyományos fordítása („négy ágra szakadt”) értelmezési zavarhoz vezet, hiszen a héber szó nem jelent sem ágat, sem torkolatot. „A szövegben tehát nincs arról szó, hogy a folyó a kertből való kijövetel után négy ágra szakad, s ebben a négy ágban folyik tovább (ez földrajzilag sem igaz), de azt sem jelenti, hogy négy ágra szakadt torkolatot alkot. Földrajzilag ez sem igaz. [...] A folyó kezdete egyértelműen a folyó forrása. A kerten átfolyó víz ilyenképp nem ágra, hanem négy forrásra szakad” (MOLNÁR 2007, 50-51.). Inkább DAVIDSON (1982, 671.) értelmezését támogatom: *folyamkezdet* (*beginnings of streams*); *head, division, partition* (KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 866.). MOLNÁR teológiai értelmezést nem ad. Lásd még: RÓZSA 1997, 64-69.; WASCHKE 2007, 98.

³⁴⁴ RÓZSA 1997, 64-68.; WASCHKE 2007, 94-100.

³⁴⁵ HEGYI 2003, 40-41.; HEGYI 2003/I, 17-18.

³⁴⁶ HEGYI 2003, 35.

cselekmény (istentisztelet) mint *supplikatio*³⁴⁷ a világ, kozmosz rendje fenn- és megtartásának kiesdeklálására, kikönyörgésére szolgál.

Apollón Erithaseos papja kihirdeti és saját maga, démostársai és az athéni nép érdekében megtiltja, hogy az Apollón-szentély területén bárki is fát kivágjon, vagy fát, leveles ágat, száraz rózsát vagy lombja vesztett gallyat elvigyen a szentélyből. Ha pedig valakit rajtakapnak, hogy fát vág, ha rabszolga a rajtakapott, ötven korbácsütést kap, és a pap átadja őt, és jelenti gazdája nevét is a basileusnak és a tanácsnak, a tanács és az athéni nép határozatának megfelelően. Ha pedig szabad [az illető], a pap a démarchosszal együtt megbírságolja ötven drachmára, és bejelenti nevét a basileusnak és a tanácsnak, a tanács és az athéni nép határozatának megfelelően. (Apollón Erithaseos szent ligete. Attikai felirat Kr.e. 4. sz. vége)³⁴⁸

Senki ne vágjon fát a szent helyen. Ha valakit rajtakapnak, ha az illető rabszolga, korbácsoltassák meg a szent férfiak, ha pedig szabad ember, annyit fizessen, amennyit a szent férfiak kirónak rá. Aki rajtakapta, azt vezessék a szent szolgálatot teljesítő férfiakhoz, és kapja meg az összeg felét. (Előírások az andaniai misztériumok személyzete számára. Felirat Kr.e. 92)³⁴⁹

A szent liget létesítése a szentélykörzetben és az egész terület vízellátásának biztosítása, a növényzet és állatvilág gondozása és védelme – a fentiek értelmében – fontos és jelentős cselekmény, vallásos kötelesség volt (vö. 1Móz 2,15).³⁵⁰ A szent forrás felügyeletére külön gondot fordítottak.³⁵¹

[...] a bérlő kerítse be Kodros, Néleus és Basilé templomát az előírások szerint a következő buléig, Néleus és Basilé temenosát pedig a következőképpen művelje meg: telepítsen legalább kétszáz olajfacsemetét vagy többet, ha úgy akarja. A bérlő gondoskodjék a Zeus-szentélytől vezető árokról és a vízről, amely a Dionysos-szentély és azon kapuk között folyik, ahol a mystések³⁵² a tengerhez vonulnak, valamint az állami házak és azon kapuk között, amelyeken át az Isthomonikés fürdőjéhez vezet az út [...] (Néleus és Basilé athéni temenosának bérbeadása. Felirat Kr.e. 218)³⁵³

[A bérlő g]ondoskodik a szentélykörzet területén növényekről, ha valamelyik kipusztul, pótolja, és ugyanolyan számban szolgáltatja vissza. (Egretés athéni szentélykörzetének bérbeadása. Felirat Kr.e. 307-306)³⁵⁴

[...] mivel Apollón Koropaios szentélykörzetében lévő fák tönkrementek, szükségesnek és hasznosnak tartjuk, hogy ezekről gondoskodás történjék, hogy a temenos gyarapodásával egyidejűleg ez a nagy kiterjedésű terület fenségesebb látványt nyújtson.

Ezért úgy határozott a bulé és a nép, hogy a hivatalban lévő neokoros³⁵⁵ hozza a szentélykörzetbe látogatók tudomására, hogy sem az öslakos polgárok, sem a betelepített idegenek nem metszhetnek le ágat és nem vághatnak ki fát a megjelölt területen. Továbbá

³⁴⁷ FINÁLY 2002, 1930: az istenekhez való alázatos könyörgés; alázatos és feltétlen önmegadás; a *supplicatio* jelensége a római vallás történelmi periodizálásában: KÖVES-ZULAU 1995, 245.

³⁴⁸ IG II² 1362 = LSS no. 37. Sarkady János fordításában idézi: HEGYI 2003/I, 20.

³⁴⁹ IG V. 1, 1390 = LSCG 65. Idézi: HEGYI 2003/I, 110.

³⁵⁰ A kérdéskört egészen kitérítve (ökológiai kérdések, természetvédelem, ami teológiailag teremtésvédelem) tárgyalja: BOLYKI 1999. A bibliai teremtéstörténetek és modellek értelmezéséhez lásd: uő, 81kk.

³⁵¹ HEGYI 2003/I, 110.

³⁵² μυστης masc. jelentése: misztériumokba beavatott személy (ÓMSz 1993, 691.). A beavatottak a kikötőben rituális fürdőt vettek.

³⁵³ IG I(3) Attica 84 = LSCG no. 14. Idézi: HEGYI 2003/I, 21.

³⁵⁴ IG II² 2499 = LSS no. 47. Idézi: HEGYI 2003/I, 21.

³⁵⁵ νεωκόρος masc/fem. jelentése: templomgondozó, templom őre (ÓMSz 1993, 699.; ApCsel 19,35)

tilos nyáját behajtani legeltetés vagy megállás céljából [...] A bulé és az ekklesia határozata. (A koropéi Apollón szent ligetének védelme. Felirat Kr.e. 2. század)³⁵⁶

A „szent férfiak” hatásköre volt pl. a piac kijelölése. A kereskedelem szabályainak előírása szintén a szentélykörzettel összhangban, annak alárendelve történt, ekként:

A polis agoranomosa ellenőrizze, hogy az árusok hibátlan és tiszta dolgokat árusítsanak, és a súlyok és mértékek megegyezzenek a hivatalosan előírtakkal. Ne írják elő, hogy mennyiért árusítsanak, sem az időpontot, és senki semmit ne írjon elő azon a meghatározott helyen árusítóknak. Aki pedig nem az előírásoknak megfelelően árusít, ha rabszolga, korbácsolják meg, ha szabad ember, fizessen húsz drachmát. Az ítéletet a szent férfiak hozzák meg [hiány] (Előírások az andaniai misztériumok személyzete számára. Felirat Kr.e. 92)³⁵⁷

A hazatérés után az újból letelepedők otthonteremtését, a települések kiépítését rendkívüli módon nehezítette, hogy a népnek gyakorlatilag beszorítva kellett léteznie: délről az edómiták, északról pedig a samaritánusok szorongatták Júdát. A Templom udvarán álló oltár újraszentelése szinte rögtön megtörtént, a második esztendőben pedig az új vagy újjáépítendő Templom alapkövét is letették (Ezsd 3), majd samaritánus vádra a perzsa hatóságok betiltják az építkezést (Ezsd 4). A saját megélhetés prioritása – amely bizonyos körökben luxusigények kielégítéséig vezetett (Hag 1,4) – rossz gazdasági környezettel párosult, a vegetáció „akadozott”, ami természetesen vallási motívumokkal és világértelmezési kategóriákkal párosult. A tizennégy éve álló építkezés és a természet összefüggéseinek kifejtése tulajdonképpen Haggeus próféta üzenetének *Sitz im Lebenje* (Ezsd 5), igehirdetésében Ezékiel próféta fogságbeli látomásának alapelvét, teológiai koncepcióját követi: Isten (természeti) büntetése azért van a népen, mert elhanyagolják a Templom újjáépítését, és ez szakrális bűn; ha nekilátnak a munkának, az ÚR mindezt jóra fogja fordítani. A forrásokból úgy tűnik, hogy a templomépítést a fogságból hazatértek és nem az otthon maradtak szorgalmazták.³⁵⁸ Mindez természetesen összefüggésben áll az életben tartott és életben tartó reménységekkel, amelyek a fogság lelkiállapotát és teológiai meg-, feloldását jelentették.

A templom az istenség háza (בֵּית),³⁵⁹ palotája³⁶⁰ (vö. הֵיכָל)³⁶¹ *imago mundi*, a templom létéből következik, hogy a *körülötte* épülő városra (civilizációra) is kivetítődik az *imago mundi* képzete. A szentély/szenthely önmagában véve kozmogónia, melynek célja a kozmosz

³⁵⁶ IG IX, 2 1109 II. = LSCG no. 84. Idézi: HEGYI 2003/I, 22.

³⁵⁷ IG V. 1, 1390 = LSCG 65. Idézi: HEGYI 2003/I, 111.

³⁵⁸ Vö. KUSTÁR 2008, 111-112.

³⁵⁹ A jeruzsálemi Templom megnevezésekor a *Ház* szót Haggeus is többször alkalmazza ugyanúgy, mint Ezékiel.

³⁶⁰ Vö. Baál palotája (ELIADE 2006, 132-133.)

³⁶¹ Ez 8,16 (2x); 41,1.4.15.20.21 (2x).23.25; 42,8; vö. Ézs 6,1; Hag 2,18.20; Ezsd 3,6; Zak 6,12.13; vö. KUSTÁR 2008, 112.

– és bibliai specifikumként – a teremtés rendjének kiábrázolása, védelme, fenntartása, ápolása és a kultusz végzése által helyreállítása.³⁶² Aki rendet teremt, az az istenség cselekvését ismétli meg, az ismeretlen területek rendezése, azaz kozmikussá tétele a megszentelés aktusa.³⁶³

A templomépítés – a mezopotámiai és babilóniai források és az általános vallási szemlélet szerint – a világteremtés saját képzetek szerinti (újra)felidézése, hiszen a templom mint *isten palotája* egyúttal az *imago mundi* kiábrázolása és kiábrázolódása is.

Az istenség megalapítja a várost, kijelöli rendjét, majd/vagy az uralkodóval közli (*legitimáció*) közvetlenül saját szentélye terveit (álomban, táblára felrajzolva, elmagyarázva). A templom és város (mint abszolút értelemben vett létesítmények) transzcendentális előképpel és erővel bírnak, mivel a templom és a város modellje az égben előre megvan.³⁶⁴ Az ember tudta, hogy a város, ahol él: *imago mundi* (a kozmosz tükörképe³⁶⁵), melynek templomai és *ziqquratjai*³⁶⁶ a világ közepét ábrázolják ki, következésképpen az ember közvetett és e földön hierarchikus rendben szervezett kapcsolata valóságosan létezik az éggel és az istenekkel. Babilon (*Bab-iláni*) neve eredeti értelmében annyit tesz, mint *az Istenek kapuja*, mert az istenek itt jöttek le a földre.³⁶⁷ „*Izráel magas hegye*” Ezékielnél kétszer a templomhegy körülírása (Ez 17,23; 20,40).³⁶⁸

BÉKÉSI Sándor megállapítása szerint a templom az új teremtés aspektusából *imago coeli*, azaz a menny képmása, hiszen a templom (a jeruzsálemi is) az eljövendő új kozmoszt előlegezi meg, a (földi) szentély az *igazi másolata* vagy *képmása* (ἀντίτυπον Zsid 9,24).³⁶⁹ A Qumránban fellelt *A szombati égőáldozat dalai* (4Q400-403, 4Q405) című irat jellegzetessége az, hogy az istentisztelet nem a földön, az emberek között, hanem a mennyben, az égi szentélyben folyik. A hierarchikus rendben, hetes felosztásban felsorakozó angyalok végzik ezeket a szolgálatokat, élükön hét arkangyal (herceg) áll. A nevezett dalok szerint a mennyi szentélyben folyó szertartás pontos megfelelője a földinek, a leírás erőteljesen támaszkodik az Ez 40-48-ra – s mint ilyen nóvum.³⁷⁰

³⁶² A gondolat vagy felismerés ősiségéhez lásd: ELIADE 2006, 53-54., 58.

³⁶³ ELIADE 1999, 27.

³⁶⁴ ELIADE 2006, 67.

³⁶⁵ ELIADE 1999, 37.

³⁶⁶ A *ziqqurat* kozmikus hegy, vö. ELIADE 2006/I, 30.

³⁶⁷ ELIADE 2006, 80.; ELIADE 2006/I, 31-32.

³⁶⁸ Vö. ZIMMERLI 1958, 79. Feltűnő, hogy a *Sion* hegyénv egyszer sem fordul elő a kultusz- és szenthely központú Ezékielnél.

³⁶⁹ BÉKÉSI 2003, 153.

³⁷⁰ FRÖHLICH 2000, 455-467.; XERAVITS 2004, 68-70.

Végeredményben Ezékiel tulajdonképpen messiása maga a Templom:³⁷¹ a babiloni fogság végén a második exodusz fog megtörténni, s ezután Izráel biztonságban lakik saját földjén. Az első és a második templomvízió – a víziók alkotják egyébként a könyv vázát – kapcsolódási pontjai:³⁷²

Ez 7	Izráelt elpusztítják a <i>népek</i>	Ez 38-39	az Úr végérvényes győzelme a <i>népek</i> fölött
Ez 8-11	az első <i>Templom</i> romlása	Ez 40-48	az új <i>Templom</i>

Az ortodox keresztyén templom is (belső)építészetiileg fejezi ki e világ rendjét. Az ikonosztáz mögötti térszelet a mennyország leképeződése, az oltár keleten van,³⁷³ mint a Paradicsom kertje, a szentély királyi kapuja a Paradicsom elzárt kapuja, amin keresztül a liturgia néhány dramatikus pillanatában bepillant az ember. Húsvét, Krisztus szenvedése és halála, valamint dicsőséges feltámadása elővételezetten annyit tesz, hogy megnyitotta a Paradicsom kapuját. A bizánci templom a világmindenség leképeződése (*imago mundi*), világban való jelenléte a világ megszentelését jelenti.³⁷⁴ A román művészeti stílus is ebből a gondolatiságból táplálkozik, a nyugati keresztyén katedrális is *imago mundiként* van jelen ebben a világban, a kozmológiai szimbólumrendszer szervezi és megszenteli ezt a világot.³⁷⁵

A világ újrateremtése elsősorban az Újév napjához³⁷⁶ és ünnepéhez³⁷⁷ mint az örök visszatérés ciklusához kapcsolódott (*à-ki-til – a világ újjáélesztését adó erő*).³⁷⁸ Az észak-amerikai őslakók különböző nyelveiben a *világ* szó év értelemmel is bír (*a világ elmúlik* =

³⁷¹ „Letztlich ist der Tempel sein eigentlicher Messias” (Steinmann), idézi: ROBERT-FEUILLET 1963, 542.

³⁷² KONKEL 2002, 173.

³⁷³ Vö. részletesen BAÁN 2007

³⁷⁴ Vö. ELIADE 2006, 602.; BAÁN 2007, 26-27.; a templommal kapcsolatban további vallástörténeti megfontolásokat hoz: ELIADE 1999, 53-56.

³⁷⁵ ELIADE 2006, 632.

³⁷⁶ Az újév egyúttal a templomépítés és alapítás ünnepe is volt: minden Újév ünnep a világteremtés újrafelidézését jelentette, amely az istenség palotájában, a teremtettség tökéletes kiábrázolásában zajlott. Az újévi szertartások fontos „szereplője” a király (pl. Mezopotámiában: ELIADE 2006, 75-76.), akinek intézménye és személye szintén égi eredetű (ELIADE 2006, 67.).

³⁷⁷ A biblikus tudomány egyik talán legvitatottabb kérdése az izráeli *újévünnep* (mint יהוה trónra lépési ünnepe; „trónjubileum”; S. Mowinckel szerint a királyság korának főünnepe) megléte vagy nemléte – a kérdésre e dolgozat keretei között nem térhetünk ki. A Pap László személyében magyar vonatkozásokkal is rendelkező nemzetközi tudományos diskurzust WESTERMANN lezártnak nyilvánítja. „Die mehrfach überlieferten Festkalender kennen weder ein solches Fest noch lassen sie die Entwicklung zu einem solchen Fest hin erkennen. Das Neujahrsfest ist in Israel erst sehr spät, auf jeden Fall erst nach dem Exil entstanden. Vor allem aber entspricht das babylonische Neujahrsfest nicht dem, was wir vom israelitischen Festkult wissen” (WESTERMANN 1978, 173.). Annyit azonban hozzá kell fűznünk, hogy *minden liturgikus cselekmény, a kultusz önmaga* Izráelben és a keresztyén egyházban is a világ „struktúráinak megújítását” tűzi ki célul (ELIADE 2006, 261.), ami az egyén, a család, a közösség vagy a nép szintjén egyaránt történhet alkalomtól és időtől függően, családi élethelyzetek adottságai következtében vagy a kalendárium rendelt ünnepnapjain.

³⁷⁸ Az *akitu* ünnep leírását lásd: RINGGREN 1987, 145kk.; ELIADE 2006, 75-76.

elmúlt egy év).³⁷⁹ A város két védőistene *hierosz gámoszát*³⁸⁰ megtestesítő, azaz a rítus keretein belül megszemélyesített uralkodó és egy templomi kultuszi szolgán (parázna) – olykor csupán a védőistenek szobrainak – egyesülése az új erő, a virágzás, a boldogság, „a paradicsomi teljesség” elhozója a városra, ami tulajdonképpen a vallás, kultúra és korabeli politikai viszonyok között az *egész Földet* jelképezi. Az Újév napjának megünneplése – amikor az istenek az elkövetkezendő 12 hónap, egy év sorsát jelölték ki – *templomépítéssel* történt, ami a *világteremtés újrafelidézését* jelenti a korabeli ember számára.³⁸¹

A kozmogónia az idő megteremtésének aktusát is magában foglalja³⁸² (pl. 1Móz 1,14-19).

Az évet zárt körnek tekintették [az ősi kultúrák], kezdete és vége volt, de megvolt az a sajátossága is, hogy új évként újjászülethetett. Minden új évvel „új”, „tisztá” és „szent” – még nem „elhasznál” – idő jött létre.³⁸³

Mint a kozmogónia újbóli megjelenítése, az újév az *időnek a kezdetektől való megismétlését* jelenti, tehát az ősi, a „tisztá” idő visszaállítását, amilyen az a teremtés pillanatában volt. Ezért folyamodnak újévkor „megtisztulási” rítusokhoz, a bűnök, a démonok vagy a bűnbak elűzéséhez.³⁸⁴

Az istentisztelet elsőszámú, körülhatárolt és meghatározott helye a templom: kijelölt, elkerített, „kihasított” valóságos szent térként önmagán túlmutatva jelzi: „Ez az én trónusomnak a helye és lábaimnak a helye” (Ez 43,7).³⁸⁵

Az ókori Keleten a templom (mint épület) *axis mundi*,³⁸⁶ így a Sion hegyén álló jeruzsálemi Templom *egy vertikális* („koordinátái”: mennyei trón és mélység) és *egy horizontális* (a Hegy körül lévő lakott föld a Templomból kiáradó szentség fokozatai szerint, amely a pusztság/sivatag és a tenger ellentéte és ellenképe) tengely metszéspontjában

³⁷⁹ ELIADE 1999, 65.

³⁸⁰ Vö. a *szent nász* értelmezésével kapcsolatban: HEGYI 2003, 55-56., 64-65. A kultikus-kultuszi cselekedet alapjául az a képzet, ősi hiedelem szolgált, miszerint egyértelmű kapcsolat áll fenn az adott közösség és a közösség vezetőjének állapota között. A *hierosz gámosz* a természetfeletti erő közvetítésére szolgált.

³⁸¹ ELIADE 2006, 67.

³⁸² Vö. ELIADE 1999, 68.; a Szentírás első szava, ill. kifejezése, a *בְּרֵאשִׁית* („*kezdetben*”) önmagában véve idői kategória (vö. BÉKÉSI 2003, 150.). A teremtéstörténet leírása idői faktorként jelenik meg a *hét nap* idői sík beemelése által.

³⁸³ ELIADE 1999, 68.

³⁸⁴ ELIADE 1999, 70.

³⁸⁵ A (keresztény) istentisztelet – amely a földi időben történik – mindig kozmikus liturgia, mely sohasem csak az ember által alkotott világban és atmoszférában történik (RATZINGER 2002, 64.) – ebből az igényből soha nem adhat alább. Istentisztelet és *újáteremtés* szétválaszthatatlanul kapcsolódik össze. A szent időben, az ünnepben (az idő és ünnep liturgikus értelmezéséhez lásd: BÉKÉSI 2006) az ember az új teremtés része lesz (vö. SCHNELLER 2001, 145.), hiszen az ünnep lényegénél és etimológiájánál (igly + nap; ESZ 2006, 888-889.; VOIGT 2001, 115.) fogva *szent idő* (nap).

³⁸⁶ A sámánizmus összefoglaló névvel illetett (vallási) jelenségben a *világfa* jelenti a *világtengelyt*. A világtengelyen való égbefutás ősi elgondolás (ELIADE 2005, 251-252.).

található.³⁸⁷ Az *axis mundi* mintegy átszúrta a háromdimenziós teret,³⁸⁸ rá „felfűzve” és általa „rendezve” állt és maradt fenn a világ. A templom térszervező jelenség.³⁸⁹

A templomok, templomkörzetek, ziqquratok, zsinagógák nem csupán tagolták, hanem szervezték is a közösség (falu, város, társadalom) életét;³⁹⁰ közvetve-közvetlenül a szenthelytípusok a „gazdaságot”, az árueelosztást is szervezték és irányították. A szent kerületek, azaz templomkörzetek közcélokat is szolgáltak.³⁹¹

A mennyben trónoló, így mindenben, minden káoszon uralkodó Isten „lábai talpának” (Károli) helye a Templom, a körülötte lévő várossal együtt (vö. Ez 40,1kk) meg „nem inogva” (vö. Zsolt 46,5-6) áll erődítményként a „mélység” fölött; e *centrumból* vízszintes irányba sugárzik ki a már fent említett isteni Szentség egészen a perifériáig (világmindenség).

A hegyen álló Templom azonban nem csupán a világ közepe, hanem egyúttal annak eredője is: „kőbe vésett mikrokozmoszként”, a világegyetem makettjeként áll,³⁹² vagy – Pilinszky szerint – a „mindenség modellje”, avagy a „mindenség lényegének foglalatata”.

Most minden egy. Együtt van. Egybeolvad.
A mindenség modellje, áll a templom.
(Pilinszky János: *Gótika*)

Aki ebbe a szakrális térbe belépett, az nem csupán egy a profán világtól és világból „lekerített és kihasított” térbe lépett be, hanem magába a Paradicsomba, egyfajta különleges mennyei atmoszférába érkezett meg. Ezt húzza alá az általános templom-szimbolika, ill. vallási ikonográfia: a padló apró mocsári növényeitől a mennyezet kék, csillagos egéig. A jeruzsálemi Templom díszai és ékesítései (kerúbok, oroszlánok és bikák, pálmák és virágfüzérek stb.; vö. 1Kir 6-7; Ez 40,22.26.31.34.37 és 41,18kk) is a teremtő, éltető, a káoszon győzedelmeskedő ÚR hatalmát szimbolizálták.³⁹³

A Templom a menny és a föld visszatükröződése, azaz „teremtés kicsiben” (*Schöpfung en miniature*), mikrokozmosz;³⁹⁴ a vallástörténet adatai szerint az oltárépítés a teremtés mikrokozmoszikus megismétlése.³⁹⁵

³⁸⁷ Vö. JANOWSKI 2002, 36-37.

³⁸⁸ SCHNELLER 2001, 144-145.

³⁸⁹ Vö. SCHNELLER 2001, 148-149.

³⁹⁰ Vö. ALBERTZ 2001, 282.

³⁹¹ SÓLYMOS 2000, 8.; KARP 2002/2003/I; KARP 2002/2003/II

³⁹² ELIADE 2006/I, 35-36.

³⁹³ Vö. részletesebben BERGES 2002, 73-76.; JANOWSKI 2002, 26-29.; KEEL-SCHROER 2002, 65.

³⁹⁴ BERGES 2002, 89.

³⁹⁵ ELIADE 1999, 25.; továbbá: „[...] Ja templomnak [...] ég és föld között átalakult világnak kell lennie, amelyben olyan szív dobog, amely képes megváltani minket minden nyomorúságunktól” (SOMOGYI 2008, 3.); „[...] a templomban a mennyei világ kristályszerkezete ölt formát a földön, anyagi viszonyok között” (BÉKÉSI 2003, 156.).

A szenthely a világ közepe, *imago mundi*, amelyben a kozmosz és az idő kapcsolata elevenedik meg, benne a kozmosz, a világegyetem szerkezete ábrázolódik ki. A templom *architektonikus doxológia*.³⁹⁶ A templom nem csupán térbeli (szerkezeti, architektonikai) jelenség, hanem egyúttal időbeli is, időbeli szimbolizmust hordoz – *templum* és *tempus* etimológiai összetartozandósága valójában teologumenon.³⁹⁷

Salamon „templomszentelő imádsága” (1Kir 8 és 2Krón 6) számol azzal, hogy Izráel Istene sokkal nagyobb és hatalmasabb annál, hogy kézzel csinált épület képes lenne Őt befogadni.³⁹⁸ Az izráeli vallás egyik különleges, meghatározó és a történelemben többször visszatérő tapasztalata, hogy Isten nincs helyhez kötve, hisz népével együtt vándorolt a pusztában, később pedig száműzött népét maga látogatja meg Babilonban, méghozzá *tisztátalan földön* (Ez 1,1kk), s ott Ő maga lesz számukra szentéllýé/templommá.³⁹⁹ A „trónkocsi” látomásbeli leírásakor is megjelenő kissé teriomorf⁴⁰⁰ hatást keltő élőlények az ÚR udvartartása részeként, trónja tartóiként, jelenléte konnotációjaként (köztük ül, rajtuk van dicsősége, ami titkos jelenvalóságának szimbóluma) jelennek meg Babilónia tisztátalan földjén, s jelzik-jelentik, hogy Isten nincs helyhez kötve. Ez a nehéz történelmi szituáció és „identitás-krízis”, valamint a radikális fizikális-mentális újrakezdés kényszere vezet el – immár teológiai szakkifejezéssel szólva – a felismerésig: Isten univerzális és mindeneket teremtő Úr.⁴⁰¹

A korakeresztényen kor katakombáinak és templomainak „minden szentimentalizmustól mentes növényi és állati” szimbólumrendszerében, valamint a protestáns-népi, mindenféle esztétizálástól és hozzá nem értő esetlegességtől, művészeti purizmustól, kiüresedő és jelentés nélküli szakralizáló művésziességtől mentes templombelsőiben ugyanez az igény és felismerés lesz láthatóvá. A templomtér megteremtése és kialakítása „az egyszerű mesteremberek transzcendens világhoz való viszonyát” jeleníti meg, valamint az „odaszánásukból fakadóan nemes munkáikon a szakrális tartalom átsugárzása valósul meg” (SOMODI 2005, 58-69.).

³⁹⁶ Vö. BÉKÉSI 2003, 162.

³⁹⁷ Vö. ELIADE 1999, 65-69.; „[...] a kairoz teszi a kozmoszt, és nem fordítva [...] egy templomépület önmagában még alkalmatlan lehet a benne tartalmasan megélt idő hiányában” (BÉKÉSI 2003, 150-151.).

³⁹⁸ „De vajon lakhatik-e Isten a földön? Hiszen az ég, sőt az egeknek egei sem fogadhatnak magukba téged, hát még ez a ház, amelyet én építettem!” (1Kir 8,27).

³⁹⁹ „Ezért mondd: Így szól az én URam, az ÚR: Elvettem őket messzire a pogányok közé, szétszórtam őket az országokba, de én vagyok a szentélyük egy kis időre azokban az országokban, amelyekbe jutottak” (Ez 11,16).

⁴⁰⁰ A *teriomorfizmus* (KÁKOSY: *tériomorfizmus*, HEGYI: *thériomorf* írásmóddal) elsősorban Egyiptom kontextusában alkalmazott vallástörténeti-vallástudományi szakkifejezés, amelyet az állatfejú, emberestű istenségek megnevezésére használunk. Tiszteletük, ikonográfiai ábrázolásuk történeti koronként alakult, ill. változott (vö. részletesen KÁKOSY 2005, 333-339.).

A görög írásbeli forrásokban a teriomorfizmus csak csökevényes formában fedezhető fel, az archaikus kortól az állatok „már csupán isteni attribútumok, *nem* az egyes istenek megjelenési formái” (HEGYI 2003/I, 14-15.), és feltehetőleg a prehellén vallás(ok) korai világában élt az a nézet, hogy az istenek néha állatalakban is megjelenhettek, a *thériomorph* istenek kultuszának maradványaként foghatók fel a görögségben az egyes kultuszi tisztséget jelölő állatnevek (HEGYI 2003, 35-36.).

⁴⁰¹ Vö. JANOWSKI 2002, 58-59.

Az intertestamentális kor tanúja megrázóan emlékezik Antiokhosz Epiphanész,⁴⁰² saját emberei által is Epimanésznek, azaz „mániákus örültnek” nevezett⁴⁰³ „világúr” tetteről, aki nem elégedett meg azzal, hogy a saját halálhíre elterjedése után kialakult anarchikus helyzetet (vö. 2Makk 5,5kk.) a város bevételeivel (2Makk 5,11), a lakosok kíméletlen leölésével (2Makk 5,12-14) bosszulja meg, hanem egyúttal a *föld legszentebb templomába* is merészkedett belépni, és

tisztátalan kezeivel megragadta a szent edényeket, és szentségtelen kezeivel szétszórta az ajándéktárgyakat, melyeket más királyok a hely dicsőségének és tisztességének növelésére fogadalmi ajándékként adományoztak (2Makk 5,16).⁴⁰⁴

A tisztátalan áldozat (disznó), az országban körbehordozott Zeus-szobor, az előtte való meghajlás kikényszerítése (vö. Dán 3,4kk.) egyértelmű szimbóluma volt a nép és vallása leigázásának.⁴⁰⁵ A Templom olimpiai Zeus templomává való átnevezése nem egy egyszerű átkeresztelés, „táblacsere” volt, hanem mintegy a világ fennálló rendjének megváltoztatása (vö. 2Makk 6). A Templom későbbi megtisztítása, a visszarendeződés pontosan ugyanazon a napon (Kiszlév hó 25. napja) történt, mint megszenteltetés (2Makk 10,5).⁴⁰⁶ Antiokhosz Epiphanész cselekedetének magyarázata az, hogy *felfuvalkodott, örült* volt (vö. Nabonid).⁴⁰⁷

A teológiai interpretáció szerint az Úr kiszolgáltatta népét,⁴⁰⁸ engedte, hogy mindezek megtörténjenek (vö. Mik 5,2; Jer 52,3⁴⁰⁹). A JSir 1,10 szerint is a szentély meggyalázása akként valósult meg, hogy olyanok léptek be oda, akiknek addig nem volt szabad még ahhoz

⁴⁰² Személyével és tetteinek negatív megítélésével foglalkozik a 4Q246 és a 4Q248. Lásd: FRÖHLICH 2000, 243-244.

⁴⁰³ RAJ 1993/1994, 41.

⁴⁰⁴ Vö. Izrael eszkatológikus váradalma, a világ *יְהוָה* általi teljes újrendezésének jövőbeli reménysége szerint „elhozzák kincseiket a népek, ezt a házat pedig megtöltöm dicsőséggel” (Hag 2,7); „Eljönnek még a népek és a többi város lakói, és az egyik város lakói a másikba menve mondják: Jertek, menjünk el, könyörögjünk az Úrhoz, folyamodjunk a Seregek URához! Én is megyek! Nagy népek és erős nemzetek jönnek Jeruzsálembe ... Azokban a napokban tízen is megragadnak a mindenféle nyelvű népek közül egy júdait ruhája szegélyénél fogva, és ezt mondják: Hadd tartsunk veletek, mert hallottuk, hogy veletek van az Isten!” (Zak 8,20-23; vö. Ézs 2; Mik 4; Zak 6,15).

⁴⁰⁵ RAJ 1993/1994, 41.

⁴⁰⁶ Vö. XERAVITS 2004, 22-23. A szabadítás és szabadulás jelképe azonban az újból felgyulladó örökmécses lett, amire a nyolc napon át mindig egyre növekvő számban meggyújtott gyertyák emlékeztetnek Hanukakor. A Templom újbóli felszentelése és eredeti rendeltetésének való visszaadása kereken három évvel a megszentelés után következett be.

⁴⁰⁷ „Antiokhosz felfuvalkodott elméjében, és nem ismerte fel, hogy az Úr rövid időre haragra gerjedt a város lakóinak bűne miatt, és ezért fordult el a szent helytől” (2Makk 5,17).

⁴⁰⁸ Vö. „De az Úr nem a népet választotta ki a helyért, hanem a helyet a népet. A hely tehát osztozott a népet ért szerencsétlenségekben, de azután még inkább részesedett a nép jó sorsában. A helyet ugyan elhagyta a Mindenható az ő haragjában, de a Magasságos Úr teljes dicsőségében helyreállította, amikor megengesztelődött” (2Makk 5,19-20).

⁴⁰⁹ „Bizony az Úr haragja miatt történt ez Jeruzsálemmel és Júdával! Végül is *elvetette* őket maga elől.” *שָׁלַח* Hi.: *(el)dobni*, azaz *elvetni* értelemben is. Mint pl. Ezékiás hálaénekében: „hátad mögé dobtad minden vétkemet” (Ézs 38,17).

közeledni sem; a *fölfuvalkodott* ellenség (JSir 1,9c) magatartása ez.⁴¹⁰ Antiokhosz mintha Bélsaccart formázná (vö. Dán 5).

A szentélybe, az állam és istensége legközpontibb és legtitkosabb, a szövetségkötés bizonyosságának helyére való behatolás államellenes tettnek, az államtitok megsértésének minősült az ókori világban, amiért a szabályszegőnek halál volt a „jutalma”.⁴¹¹ Egy hettita szöveg tanú szerint:

Ha valakihez idegen jön, és amennyiben ennek engedélyezve van, hogy a templomba felmenjen, és szokása, hogy a király és az istenek küszöbét átlépje, [csak] akkor vezesse fel őt. Ő [az idegen] egyen és igyon. Ha ő idegen,⁴¹² és nem hettita, és az istenekhez közeledik, [haljon meg]. Annak, aki őt felvezeti, főbenjáró bűne az annak.⁴¹³

A Jeruzsálemet és a Templomot nagy költséggel felújító és átépítő Heródes például származása miatt nem mehetett be az Örökkévaló Templomába, hiába volt ő az ország királya. Éppen ezért katonái szüntelen a Templom párkányán (vö. Mt 5,4; Lk 4,9) cirkáltak, nehogy a szentély magányában összeesküvés, lázadás szövetsége jöjjön létre uralma, személye és a fennálló rend ellen.

A keresztyén *ecclesia*⁴¹⁴ fogalmát sem lehet egyetlen (liturgikus) épületre korlátozni, hanem inkább *épületek és melléképületek együtteseként* fogható fel, amely a keresztyén-vallásos közösség számos tevékenységének a maga sokrétűségében megkülönböztetett és különböző helyet és teret jelentett, amelynek alkotóelemei a következők voltak: bejárat rész, raktárhoz hasonló oldalépületek (mint a kamrák a jeruzsálemi templomkörzetben), keresztelőkápolna (*baptisterium*), a bejárat út vonal végén, a ház legnagyobb és sokszor magasabban épített tere: az eucharisztikus közösség színhelye („felház”),⁴¹⁵ a katekumenek és

⁴¹⁰ כִּי־רָצָתָהּ גוֹיִם בָּאוּ מִקִּדְשָׁהּ – *sőt, megérte, hogy népek lépnek be szentélyébe, (akikről pedig megparancsoltad, hogy ne lépjenek be gyülekezetedbe;* GÖRGEY E. ford.). Egyes meglátások szerint a metaforikus értelemben vett szóhasználat – más nyelvi párhuzamok alapján – a szentélybe történő idegen behatolást nemi erőszakhoz hasonlítja (vö. GÖRGEY 2007, 58-60.).

⁴¹¹ Vö. pl. Egyiptom vonatkozásában ELIADE 2006, 87. „Az »emberek« természetesen Egyiptom első lakói voltak, mivel Egyiptom volt az elsőként létrehozott ország, vagyis a Világ Középe. Egyedül az egyiptomiak voltak teljes jogú lakói; ez magyarázza, miért volt tilos az idegeneknek a szentélyekbe – az ország mikrokozmoszikus képmásaiba – belépniük.”

⁴¹² Itt már az engedéllyel nem rendelkező, nem „jövevény státuszú” idegenről van szó.

⁴¹³ Saját fordítás németből a TUAT, 75-76. (CTH 264, *Instruktion für Tempelbedienstete*) szövegközlése alapján.

⁴¹⁴ A német *Kirche*, a francia *église*, a holland *kerk*, az olasz *chiesa* stb. egyaránt jelenti a *templomépületet* és az *egyházat*. Még a középkorban is a templomot nem *templumnak*, hanem *ecclesiának* (*szentegyház*) hívták, „születésnapja”, azaz felszentelésének évenként visszatérő emlékünnepe (*Dedicatio ecclesiae*) az egyházi esztendő legnagyobb napjai közé tartozott (DOBSZAY 2004, 41.).

A magyar nyelvben az *egyház* (*id/igy + ház*) szó eredeti értelme szerint *szent ház*at jelent (ESZ 2006, 169.; VOIGT 2001, 115.): a *ház* (azaz templomépület) és a *közösség* összetartozik. Bizonyos helyeken, a népi nyelvhasználatban előfordul, hogy az *egyház* a templomépületet jelöli: *Álljon meg az egyháznál* (vagy *szentegyháznál*; vö. VOIGT 2001, 116.).

⁴¹⁵ Sokáig, a reformáció korában is egynémely helyen az úrvacsora liturgiáját, amely az igehirdetéshez (igeliturgiához kapcsolódott) a *Felház liturgiájának* is nevezték (vö. PÁSZTOR 2006, 159.). Az ApCsel 2,46 (*házanként megtörték a kenyeret*) háttérben is feltehetőleg a ház elkülönített, megkülönböztetett tere, a „felház”

az agapék, azaz közösségi étkezések helye, esetlegesen egy kisebb udvar. Ez a sokrétű egész viselte a *templom* nevet. A *domus ecclesiae* az összegyülekezés helye, az „egyház háza” (háztemplomok, házitemplomok). Ez volt feltehetőleg az első századokban a keresztyének összegyülekezésének neve, amit a Kr.u. 3-4. századtól fokozatosan a *domus Dei* vált fel, amelynek egyik markáns megjelenése a *bazilikastílus*.⁴¹⁶ A keresztyén templomról⁴¹⁷ alkotott képet, a töretlen fejlődési irányt nem alakította át, ill. törte meg az új stílus és az új állami státusz.⁴¹⁸ A keresztyén templom eredeti értelme és építészeti elvei, megvalósulása szerint a *szentség fokozatai* szerint tagozódott, rendezett szakrális tér (volt): szentély – kórus – hajó – kapcsolódó mellékterek (oldalhajók, kereszthajó, előcsarnok, kápolnakoszorú stb.).⁴¹⁹ A keresztyén szakrális építészet⁴²⁰ az egyház hitvallását, önkifejezését és önértelmezését jelenti egyben.⁴²¹

Az istentisztelet a társadalmi, szellemi élet centruma, középpontja, amely köré szerkesztetett és szerveződik a kozmosz (ház, falu, templom, város, az univerzum stb.).⁴²² Az Isten népe, azaz az egyház „Templom-releváns” társadalom, elsősorban kultikus közösség. Az istentiszteletet a gyülekezet végzi és mutatja be. Földi látható alakzata és istentisztelete

sejthető. Ez a *felház* egy nagyobb terem volt, a közös étkezések színhelyéül is szolgálhatott (*coenaculum magnum stratum*, vö. DEBUYST 2005, 61-62.; DOLHAI 2001, 145.), az asztalközösség az ókori világban különleges jelleggel és jelentőséggel bírt. Qumránban a közös étkezés helye (*refectorium*) szintén a közösség életének fontos színhelye lehetett (FRÖHLICH 2000, 14.).

⁴¹⁶ Vö. részletesebben DOLHAI 2001, 150-155.

⁴¹⁷ Alaprajzi elrendezés tekintetében három markáns templomtípust lehet megkülönböztetni: (1) *bazilikás* szerkezet (*basilica ecclesiae*; *basilica qua coemeterium*): hosszanti ház három vagy öt hajós („hajóút”, amely a diadalút módjára a *memóriára* irányítja a figyelmet) felosztással; (2) *centrális* szerkezet, amely a mártírok sírja (*confessio*) központja körül kör, illetve sokszög alakjában „rajzolja ki a beérkezés és összpontosítás helyét”; (3) e két típus szintézise, ill. kombinációja. Vö. részletesebben BÉKÉSI 2003, 158-159.

⁴¹⁸ „A *titulus*, a házitemplom (*domus ecclesiae*) inkább az istentisztelet gyakorlatának helységeit adja az új építészetéhez, míg a jeruzsálemi Salamon-, illetve az Ezékiel próféta látomásában leírt templom, a *hékál* (naosz: Ez 40,1-43,27), mintegy a mennyei Jeruzsálem ikonográfiája, a constantini építészet eszmei töltésének forrása” (BÉKÉSI 2003, 158.). „Az első keresztyén templomok Krisztus születése, halála, valamint az apostolok, később a mártír szentek emlékhelyei, egyúttal gyülekező helyek, s a későbbiekben egyre inkább a hétköznapi valóságon túli világ tükrői, olyan helyek, ahol a transzcendenciára nyíló, mesterségesen létrehozott, épített környezet alakítható ki, amely legalább átmenetileg »kivezet« a világból” (SCHNELLER 2001, 148.). Vö. DEBUYST 2005, 47-52.; FÜRST 2008, 62-80.

⁴¹⁹ Vö. részletesen DOBSZAY 2004, 41-44.

⁴²⁰ A templom építésében két főirány érdekrendszere és szemlélete szembesül, feszül össze, vagy éppen egészíti ki egymást: a teológusnak/teológiának és az építészetnek/építésznek egymást kell kiegészítenie, helyzetük a kölcsönös függőség. A templom teológiájától függ az építészeti megoldások lehetősége. Vö. BÉKÉSI 2003, 163.

⁴²¹ A keresztyén lét „orientációját” időben és térben legkézzelfoghatóbb módon a templomban összeseregglő és szolgálatot végző gyülekezet alakzata és magatartása fejezi ki. Kelet (*oriens*), a felkelő nap felé tekintenek a keletelt keresztyén templomban; a *nyugati irány* a sötétség, a gonosz, a rémület, a halál, az utolsó ítélet idején feltámadásra várók örök lakóhelye (vö. ELIADE 1999, 56.). Az istentiszteleti cselekmény valóságos irányultsága szimbólumszerűen a keresztyén hit Krisztus-központúságát jeleníti meg (vö. RATZINGER 2002, 62-66.; görög vonatkozások: HEGYI 2003, 41-42.). A templom maga a világ felosztásának szimbolikáját hordozza magán (vö. ELIADE 1999, 57-60.).

⁴²² Vö. BÉKÉSI 2003, 152.

elővételezetten a mennyei liturgia része és visszhangja.⁴²³ Elsődleges *Hierarchája* és *hierarchiája* (azaz: szent princípium; szent eredet, kezdet)⁴²⁴ maga Isten, aki földi látható szentélye köré szervezi Anyaszentegyházát ebben a világban. BARTH magyarázata szerint a város vagy a falu temploma *külsőleg*, azaz látható módon az iskola, a mozi vagy az állomás mellett van, ezért

Láthatóvá kell válnia annak, hogy az egyház a világért van[,] s hogy a világosság a sötétségben fénylik.⁴²⁵

5. A TEMPLOM MINT A VILÁG KÖZÉPPONTJA

יְשִׁבִי עַל-טֶבֶר הָאָרֶץ
κατοικοῦντας ἐπὶ τὸν ὀμφαλὸν τῆς γῆς
habitor umbilci terrae (Ez 38,12)

Az Ez 38-39 és 40-48 eszkatológiai összekapcsolódása és összefonódása azt is jelenti, hogy a négyzet alakú templombirtok a *világ közepén*, az ország közepén helyezkedik el, amit a törzsek vesznek, ill. laknak körül.⁴²⁶ E képzet szerint a szent hegyen találkozik az ég és a föld, a szent város és/vagy a templom *axis mundi*, amely jelképezi, megtestesíti és kiábrázolja a világ/teremtettség egyensúlyát: menny, föld és pokol (alvilág) között.⁴²⁷ A *világ köldöke*, azaz a *világ közepe* kifejezés⁴²⁸ két helyen fordul elő a Bibliában (Bír 9,37;⁴²⁹ Ez 38,12). ALBERTZ szerint a jeruzsálemi templomhegy, a Sion mint mitikus isteni hegy funkciója és identifikációja világos: ez a világ középpontja (köldöke); létezése és megmaradása az egész világ létezését és megmaradását biztosította.⁴³⁰

A szikla, amelyen a jeruzsálemi szentély állt, a *föld köldöke* volt,⁴³¹ a szentély sziklái mélyen a *tehómba* (תְּהוֹמָה vö. 1Móz 1,2), az ősvízbe (*apszu*) nyúltak, ott álltak szilárdan;

⁴²³ A Jelenések könyvében tulajdonképpen a zsidó-római kultuszi és kulturális gyökerekből táplálkozó földi egyház istentiszteletének mennyei, kozmikus szintre emelésével és kiterjesztésével találkozunk. A korai egyház feltételezett liturgikus elemeinek „mennyei visszhangja” a mennyei és földi istentisztelet összekapcsolódásának távlatát és reménységét fogalmazza meg és hordozza a földön küzdő egyház aspektusából (vö. részletesebben BOLYKI 1996/1997, 28-31.).

⁴²⁴ *Hierarchia* görög eredetű szóösszetétel, de sem a klasszikus, sem a bibliai görögben nem létezik. A német nyelvben az egyházi latin közvetítésével jelent meg a 17. században (HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989, 283.). Vö. SÓLYMOS 2000, 7.

⁴²⁵ BARTH II, 27-28.

⁴²⁶ KONKEL 2002, 155.; lásd még a Templom és város a világ köldökén, mint a teremtés középpontja összefüggéseivel kapcsolatban: BERGES 2002, 90-91.

⁴²⁷ Vö. A *világ közepének jelképrendszere* ELIADE 2006/I, 28-36.

⁴²⁸ KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 346.: *köldök*, (a *föld*, az *ország*) *közepe*; DAVIDSON 1982, 282.: (a *köldök* jelentés mellett) *magas*, *kiemelkedő* (*jelentőségű*) *hely*

⁴²⁹ A hagyományyaghoz lásd: ELIADE 2006/I, 30-31. A kozmikus hegy közelében lévő földet, a legmagasabb országot a hagyomány szerint nem árasztotta el az özönvíz.

⁴³⁰ ALBERTZ 1996, 209.

⁴³¹ ELIADE 1999, 34.

miként Babilonban fellelhető az *apszu kapuja* gondolata, úgy Jeruzsálemben a *tehóm száját* a templomi szikla zárta le (Misna-hagyomány).⁴³² Bin Gorion rabbi szerint a jeruzsálemi szent szikla

a föld alapkövének, vagyis a föld köldökének neveztetik, mert az egész föld belőle bontakozott ki. [Egy másik hagyomány szerint:] A világ teremtése a Sionnál kezdődött.⁴³³

Az ember teremtésében mintegy a világteremtés „szublimálódik”, ezért az első ember a *föld köldökében* (Mezopotámia), a *világ középpontjában* (Irán), a föld köldökén elhelyezkedő *Paradicsomban* (zsidó-keresztyén gondolati hagyomány) teremtetett.⁴³⁴

A görög *omphalos* (ὀμφαλός) – eredeti értelmében: *köldök* – jelenti továbbá pl. a pajzs közepén megjelenő, köldökre hasonlító dudort, középpontot, de ugyanúgy a föld középpontját. *Omphalos*nak nevezték a delphoi Apollón-templom *adytonjában* lévő kerek, fallikus követ, ami a világ középpontját jelezte és jelképezte, de ez – átértelmezett valamikori régi szent kőként – ott már másodlagos szerepet játszott. A korai időkben az *omphalos*nál tisztító szertartásokat hajtottak végre. A görög világ legkülönbözőbb pontjain tartottak számon *omphalos*okat.⁴³⁵

Az *adyton* (ἄδυτον) az ógörög templom „*szentek szentje*” volt, amit maga a templom istenszobra határolt el a templom főrésztől (*cella*),⁴³⁶ oda természetesen a köznép nem, a kultuszi személyzet azonban beléphetett. Ez a templom legbelsőbb, „legtitkosabb” része az orákulum, a jóslás számára minősítetten fenntartott hely volt. Az *adyton*t csak a jósszentélyekben (μαντεῖον, χρηστήριον) találhatjuk meg.⁴³⁷ Ilyen híres, avagy hírhedt hely volt pl. a delphoi Apollón-templom *adytonja*. A *Thesmophoria* (Θεσμοφορία)⁴³⁸ ünnep előtt malacokat dobáltak Demeter szent szakadékaiba. Ezek feloszlott maradványait nők hozzák fel az ünnep előtt,

miután három napon keresztül tisztán éltek, leszállnak az *adytonba*, és a felhozott dolgokat az oltárookra helyezik. Erről azt gondolják, hogy ha valaki vesz belőle, és a vetésre szórja, bő termése lesz. Azt mondják, hogy kígyók is vannak az üregekben, amelyek a ledobott dolgokból sokat megesznek. Ezért zajt csapnak, amikor „merítenek” az asszonyok, majd bizonyos figurákat tesznek le, hogy a kígyók visszatérjenek, ezeket ugyanis az *adyton* őreinek tartják. Ezt *arrétophoriának* is nevezik, s mindez a termés bősége és az emberi szaporulat érdekében történik. Felhoznak más titkos dolgokat is, kígyót és férfi nemi

⁴³² ELIADE 1999, 35-36.; ELIADE 2006/I, 33-36.

⁴³³ Idézi: ELIADE 1999, 39.

⁴³⁴ ELIADE 1999, 39.

⁴³⁵ HEGYI 2003, 34., 116-118.

⁴³⁶ Enlil, Marduk, Nabu II. Nabukadneccar cellájának építéséről lásd: TUAT, 14.

⁴³⁷ HEGYI 2003, 42.

⁴³⁸ Ünnep Démétér (Δημήτηρ), a föld termőerejének, terményeinek, javainak és művelőinek istennője tiszteletére (ÓMSz 1993, 231.).

szerveket utánzó kalácsokat. Fenyőágakat is hordoznak a növény termékenységéért miatt. (Lukianos: De meretrice li. 1,10)⁴³⁹

Az áldozati szertartás a templomépületen kívüli szabadtéri oltárnál zajlott, hiszen a templomépület maga az ókori világban soha nem tömegek befogadása céljából épült, a kultuszi cselekmények javarésze mindig a szabad ég alatt történt.⁴⁴⁰ A templomkerület részét képezte a keletre néző kultuszépület (ναός, ἱερὸν templom; vö. Jn 2,19-21⁴⁴¹), amit az idők folyamán több templomi helyiségre osztottak fel, de a háromosztatú templomépület vált általánossá. Szokták úgy is mondani, hogy a görög templom három, egymás mögötti cellából állt, amelyet egy vagy több oszlopsor vett körül. A cella előtt helyezkedett el az előcsarnok, előtér (πρόναος); a középső cellában (szűkebb értelemben vett ναός) állt a kultuszszobor. A hátsó cella vagy csarnok (ὀπισθόδομος, szó szerinti jelentése: hátsó építmény), amely raktárul vagy irattárul szolgálhatott. Ha volt hátsó csarnok, akkor az az előcsarnok párhuzamát képezte.⁴⁴²

A hagyomány szerint a delphoi omphalos az égből hullott alá, alatta állítólag Dionüszosz sírja volt.⁴⁴³ Eredetileg feltehetőleg Gaia földanya istennő kultuszához kapcsolták ezt a helyet. Mint minden felállított kultuszi kő vagy szobor, így az omphalos is az istenség jelenlétét szimbolizálta, örökítette meg, vagyis állandó jelenlétét garantálta.

Omphalos, umbilicus (lat.)⁴⁴⁴ névvel illették később a rómaiak a Forum Romanumon felállított követ, ami a város (Róma) és az ország, a birodalom (Imperium Romanum) középpontját, így a világ közepét hivatott jelölni (vö. umbilicus urbis Romae). Az umbilicus urbis maga volt a (rendezett) világ (= mundus), és fölötté állt egy kis templom. E helyen, e ponton érintkezett és találkozott a felső és az alsó világ, itt mutatták be az alvilág isteneinek áldozataikat. A mundus egy lapis manaliszal (~az alvilág köve) fedett „gödör”, az alapítandó város körül ásott csatorna volt,⁴⁴⁵ amit évenként három napon (augusztus 24., október 6. és

⁴³⁹ Sarkady János fordításában idézi: HEGYI 2003/I, 73., 79.

⁴⁴⁰ HEGYI 2003, 42-43.

⁴⁴¹ Az evangélista a templomtisztítás elbeszélésében a templomi állapotok bemutatásakor, helymeghatározásként először az ἐν τῷ ἱερῷ kifejezést használja (Jn 2,14), ami általánosan a szent helyet jelöli (vö. templom; megszentelt hely; templom a szent kerülettel együtt; ÓMSZ 1993, 514.), és feltehetőleg a (külső) templomudvarra vonatkozik (BOLYKI 2001, 106-107.), majd Jézus vallási vezetőkkel való vitabeszédében (2,19-20) és az evangélista záró megjegyzésében (2,21) már a ναός (templom; templom belseje; szentély; szentek szentje; ÓMSZ 1993, 693.) szó szerepel, egyúttal a jézusi kijelentés síkja a kiindulási eseménytől sokkal magasabb szintre emelkedik.

⁴⁴² HEGYI 2003, 40-43.

⁴⁴³ ÓMSZ 1993, 731.; HEGYI 2003, 115-122.; Omphalos. <http://de.wikipedia.org/wiki/Omphalos>

⁴⁴⁴ Elsődleges jelentése szintén köldök, átvitt értelemben középpont, FINÁLY a görög omphalosból eredezteti (FINÁLY 2002, 2049.).

⁴⁴⁵ ELIADE 2006/I, 33. „Nachdem Romulus den Remus [...] begraben hatte, gründete er die Stadt, wozu er aus Etruria Männer kommen ließ, die nach gewissen heiligen Regeln und Aufzeichnungen zu allem die Anweisung und Anleitung gaben, wie bei Mysterien. Es wurde nämlich auf dem jetzigen Comitium eine runde Grube

november 8.) nyitották meg (*mundus patet*). A *mundus* a rendezett, tiszta, ékes dolgok összességét jelenti, ami a világ; melléknévi értelemben pedig *tiszta* jelentéssel bír (ellentéte: *immundus*, azaz tisztátalan).⁴⁴⁶ Róma akként lett építészeti és szimbolikusan keresztyén várossá Nagy Konstantin idejében, hogy a város tengelye, azaz az *axis urbis* mentén két bazilika épült északon (Szent Péter) és délen (ma: Lateráni Szent János bazilika; a mai napig ez a pápa címtemploma⁴⁴⁷). Ez a két szakrális épület tagolta a várost, majd a később megépített további két bazilikával együtt a kereszt jele lett a Város „alaprajza”.⁴⁴⁸

A föld/világ köldökének kultikus-teológiai funkciója mintegy úgy értelmezhető, hogy az alvilág és a felső világ találkozási pontján az erre a pontra épített templom és az ott folyó kultusz által a világ rendjét őrzi és tartja fenn. A szenthely a káosz, a gonosz, az alvilág erőit nyomja le, tartja lent, őrzi őket a feljövételtől, így őrökdi a világ egyensúlya felett. A világ kifejezés ebben az esetben sem absztrakt fogalomként értendő, hanem a föld, a teremtettség az adott nép által uralt, átlátott egységét. Számukra ez volt, ennyi volt a világ.

A fővárosnak és minden városnak világ közepeként⁴⁴⁹ való ábrázolása az ősi Közel-Keleten,⁴⁵⁰ Indiában, Iránban stb. egyaránt megjelenik. Kínában a városok és városi civilizációk egy-egy szertartási központból fejlődtek ki: a világ közepéből, amely a felső/mennyei és alsó/alvilági szférák és hatalmasságok, erők között fekszik. A világ közepe kapcsolódási pont az ember számára. A taoista képzet szerint Kína a világ közepén van, a főváros a királyság közepén, a királyi palota pedig a főváros közepén található. A tökéletes főváros a világ közepén van, a világ közepe pedig ott helyezkedik el, ahol a fölemelt fa (Csien-mu, csodafa) áll. A hagyomány szerint minden fővárosban kell lennie egy rituális palotának (*Ming t'ang*), amely egyszerre *imago mundi* és naptár. Az uralkodó a világ rendjének fenntartása és jelzése közben a világ közepének más jelképeivel (szent fa, szent hegy, kilencemeletes torony) együtt valamiképpen az *axis mundi*,⁴⁵¹ az ég és föld közötti

ausgehoben und Erstlinge von allem, was man der Sitte nach als gut und der Natur nach als notwendig in Gebrauch hatte, hineingelegt. Zuletzt brachte jeder eine Handvoll Erde aus dem Lande, woher er gekommen war, und warf sie darauf, und dann mischte man alles. Diese Grube benennen sie mit demselben Wort wie das Weltall: mundus. Hierauf beschrieb man um sie wie um das Zentrum eines Kreises die Stadtgrenze.” Plutarkhosz: *Romulus élete*. 11,1-2. (Idézi: *Umbilicus urbis*. http://de.wikipedia.org/wiki/Umbilicus_urbis)

⁴⁴⁶ FINÁLY 2002, 1272. és 948-949.

⁴⁴⁷ A megválasztott új pápa beiktatása [ez a szertartás ma már gyakorlatilag két hivatali jelvény (*insignia*): a pallium és a halászyűrű ünnepélyes feladásából áll] után a Lateráni Szent János bazilikába (= királyi ház) megy, ahol mint Róma püspöke foglalja el püspöki székét (trónját). A *basilica maiorok*ban vagy patriarkális bazilikákban (LITLEX, 38.) pápai trón és oltár áll.

⁴⁴⁸ DEBUYST 2005, 37., 47.

⁴⁴⁹ Vö. részletesen ELIADE 1999, 30-36.

⁴⁵⁰ II. Nabukadneccar az építési krónika szerint az égetett téglából és aszfaltból készített kőfallal Babilont, a (fő)várost teljesen körbezárta (vö. TUAT, 14.).

⁴⁵¹ „Az *axis mundi* két pólusa, a kezdet és a beteljesedés közötti alkalmi állapotot fejezi ki, végső soron az eljövendő új koszmoszt előlegezi meg (2Pét 3,13)” (BÉKÉSI 2003, 153.).

kapcsolatot testesíti meg.⁴⁵² A sámánizmus összefoglaló névvel illetett vallási jelenségben a *világfa* jelenti a *világtengelyt*.⁴⁵³

Az *óriás Jupiter* néven több kultúrában ismert oszlopok a kelta hitvilág szerint feltehetőleg *axis mundi*ként értelmezendők, amelyek Jupiterre, a kozmoszt uraló égi úrra és az esztendő urára emlékeztetnek, ill. vele kötnek össze.⁴⁵⁴ Az ázsiai ősi népek a világmindenség szerkezetét – mint sok más kultúrában – háromemeletesnek (ég, föld, alvilág) képzeltek el, ezeket egy központi tengely köti össze. A tengely nyílásokon, lyukakon halad át: az istenek ezen a lyukon szállnak alá a földre, a halottak pedig ezen mennek le az alvilágba. A sámán (mint *vallási specialista*) vagy a sámán lelke szintén ezen a lyukon keresztül tud fel- vagy leszállni (emelkedni) égi vagy alvilági utazásai alkalmával. A kozmosz és a kozmológia tág isteni világának (istenek, erők lakóhelye) tükröződése vagy kiábrázolódája az emberlakta mikrokozmosz (élettér). A *világtengelyt* a világegyetemet tartó oszlopokkal vagy a *világ oszlopával* (szent oszlop, hegy, fa stb.) azonosítják. Minden emberi lakhely ezekben a kultúrákban a *világ közepén* helyezkedik el:⁴⁵⁵ minden oltár, sátor vagy ház lehetővé teszi a „szintváltást” vagy az istenekkel, erőkkel való kapcsolattartást.⁴⁵⁶ Az oszlop és/vagy *világtengely* (*axis mundi*) szerepe az, hogy a földet maga körül lakhatóvá, élettérré, azaz *világgá* tegye.⁴⁵⁷ A görög nyelv *világ* szava (κόσμος) is magában rejti a *rend, elrendezés, szerkezet, dísz, ékesség* értelmét,⁴⁵⁸ azaz a kozmosz mindig rendezett valóság. Jákóbb istentapasztalás utáni *oszlopállítása* (1Móz 28,11-22) – miután azt a követ állította oszlopul, amelyen álmában az ÚR jelenését élte át – azt jelentette, hogy vallástörténeti és teológiai értelemben – BÉKÉSI Sándor kifejezésével élve – „kijelölte maga és atyái világának középpontját”.⁴⁵⁹

A jeruzsálemi *Szentek szentje* magasabban helyezkedett el, mint a templomépület. Ennek oka az a szent szikla, amelyre ráépült, és a hagyomány szerint ez *Izsák megkötözésének* mórijjá-hegyi sziklájával és oltárával (1Móz 22,9.14) azonos.⁴⁶⁰ A szikla (és a hagyomány szerint rá épült templomok) mind a zsidó, mind az iszlám vallás számára elsődleges

⁴⁵² ELIADE 2006, 299-300.

⁴⁵³ ELIADE 2005, 251-252.; a világgal kapcsolatban, valamint a *fa mint a királyság* általános ókori keleti *szimbólumával* kapcsolatban lásd: KEEL-SCHROER 2002, 62-64.

⁴⁵⁴ ELIADE 2006, 385.

⁴⁵⁵ ELIADE 2006, 53.

⁴⁵⁶ Részletesebben lásd: ELIADE 2006, 569-570.; Tibet vonatkozásában: ELIADE 2006, 747kk.

⁴⁵⁷ ELIADE 1999, 27.

⁴⁵⁸ ÓMSZ 1993, 601.

⁴⁵⁹ BÉKÉSI 2003, 152.

⁴⁶⁰ A rabbinikus hagyomány a mai napig azzal számol, úgy tartja, hogy a szikla a templomhegyen van, erre épült fel a jeruzsálemi Szentély. Ezúton köszönöm Róna Tamás rabbi (Kecskemét-Nagykőrös), az ORZSE oktatója szíves szóbeli közlését.

jelentéssel bírnak.⁴⁶¹ A zárókő el- és lehelyezése, „megszilárdítása” tulajdonképpen a káosz hatalmának végét jelentette.⁴⁶² Josephus FLAVIUS (ANTJUD, VIII 3.) a salamoni templomépítés leírásakor külön hangsúlyt fektet arra, hogy a Templom alapját erős kőből nagyon mélyre helyezték.⁴⁶³ Ez a templomi sarokkő – a hagyományos értelmezés szerint – pontosan a *világ középpontjában* található.⁴⁶⁴

A fogság után Zerubbábel saját kezével tette le az alap-, ill. zárókövet, amit *választókő*ként is lehet értelmezni (זָכָן הַבְּדִילִי Zak 4,7.9-10). A zárókő gondolata eléggé erőteljesen él(t) a biblikus hagyományban.⁴⁶⁵

A 4Q522 (*Cijón sziklája*)⁴⁶⁶ az 1Krn 21-22 hagyománya szerint beszéli el Dávid uralmát és a jeruzsálemi szentély építésének előkészítését. Azt érzékelteti, hogy Jeruzsálem a Templom eleve elrendelt helye volt eleitől fogva. A töredékes szöveg talán úgy értelmezendő, hogy a születendő fiú (Dávid) birtokba veszi *Sion szikláját* (סֶלַע צִיּוֹן), majd

onnan veszi birtokba az összes emóri területet Jeru[zsálem]től [a tengerig. Az ő terve lesz,] hogy fölépítse a házat az Úr, Izráel Istene számára (9. sz. fragmentum, II. kolumna).⁴⁶⁷

II. Nabukadneccar krónikája szerint:

Akkoriban az echursagsikilai Ninkarraknak, az úrnőnek, aki engem szeret és megmenti életemet, utódaimat megtartja, babiloni templomát, amely hajdan rommá lett, és amelyet egyetlen korábbi király sem épített fel, és a régi *alapkővet* megvizsgáltam és megtekintettem. Három kicsi vályogtéglaréteg [volt az]: 1 könyök és 3 hüvelyk volt mindhárom mértéke. [...] A templom mint Ninkarrak lakóhelye méltatlan állapotban volt. A templom falát megerősítendő, aszfalttal és égetett téglával építettem be [azt]. Egy olyan templomért fáradoztam, amely Ninkarrak lakóhelyéül méltó[nak bizonyul]. [...] az alapkövön biztonságot [teremtettem], és megerősítettem a templomot aszfalttal és égetett téglával hegyhez hasonló [módon].⁴⁶⁸

⁴⁶¹ ALBERTZ 1996, 197. (kutatástörténeti és régészeti adatok is!); KARASSZON D. 1995, 129.; KÖSZEGHY 2005, 63-65.; vö. 1Krn 11,5 (*Sion sziklavára*); a KORÁN 17. szúra 1. vers szerint Mohamed a „Szent Mecsetből az igen távoli mecsetbe jutott” (= Jeruzsálem?), amit általánosan *szentélyalapítási elbeszélésként* fogunk fel.

⁴⁶² SCHNELLER 2001, 146.; nagy és értékes kövek fejtése, faragott kövekből akarták lerakni a Templom alapját (1Kir 5,31); az ÚR vetette meg a Sion alapját (Ézs 14,32), a „[s]zent hegyen alapította az ÚR Sion kapuit” (Zsolt 87,1-2); vö. 1Kir 6,37; 7,10.

⁴⁶³ Az ANTJUD vonatkozó részét a dolgozat lezárásáig csak angol fordításban tudtam megszerezni: „Now, therefore, the king laid the foundations of the temple very deep in the ground, and the materials were strong stones, and such as would resist the force of time; these were to unite themselves with the earth, and become a basis and a sure foundation for that superstructure which was to be erected over it; they were to be so strong, in order to sustain with ease those vast superstructures and precious ornaments, whose own weight was to be very ornamental and magnificent.”

⁴⁶⁴ ELIADE 1999, 49.

⁴⁶⁵ Ézs 28,16; Zsolt 118,2; Hag 2,18 (הִכְלִי־הַהוּהוּ); 1Kor 3,11 (majd a 16. verstől arról van szó, hogy *ti vagytok az Isten temploma*); a Mt 16,13-20 („ezen a kősziklán építem fel”) értelmezéséhez lásd: BOLYKI 1998, 102.

⁴⁶⁶ FRÖHLICH 2000, 213-216.

⁴⁶⁷ A terület/territórium kijelölése hasonlít az ezékieli koncepcióhoz, vö. FRÖHLICH 2000, 215.

⁴⁶⁸ Saját fordítás németből a TUAT, 15. szöveggözlése alapján.

A Nabonid király idejéből származó krónika szerint Nabukadneccar Samasnak, az ég és föld bírójának épített Szippárban templomot annak ellenére, hogy kereste a régi alapkövet (zárókövet), de nem találta; a templom falai 45 év múlva *természetesen* összedőltek, majd Nabonid 18 könyöknyire ment le a „föld birodalmában”, és megtalálta a régi zárókövet, majd *alkalmas napon* áldozatot mutatott be, és elkezdte az építkezést.⁴⁶⁹

A *Golgota* a (korai) keresztyén hagyomány és számos ábrázolás szerint egyúttal Ádám sírhelye (vö. a keresztfá tövében ábrázolt koponya!) és a kozmikus hegy csúcsán volt;⁴⁷⁰ Krisztus eljövetele az idő teljességében történt (Gal 4,4; Ef 1,10). E jelkép által a bűneset és a megváltás, az első teremtés és az újjáteremtés (mint a teremtoi és teremtesi aktus beteljesedése) mély összekapcsolódása fejeződik ki. A Tertullianus egyházatyának tulajdonított versrészlet szerint a Golgota a föld közepe (*hic medium terae est*):

Golgotha locus est capitis Calvaria quondam;
lingua paterna prior sic illum nomine dixit;
hic medium terrae est, hic est victoriae signum.
os magnum hic veteres nostri docuere repertum,
hic hominem primum suscepimus esse sepultum,
hic patitur Christus, pio sanguine terra madescit,
pulvis Adae ut possit veteris cum sanguine Christi
commixtus stillantis aque virtute levare.⁴⁷¹

A magyar népmesékben előforduló *égig érő fa* motívumával kapcsolatban a néprajztudomány megállapította, hogy ennek (a fa és a kép) gyökerei feltehetőleg ősi, keleti hitvilágunkig érnek. Az *égig érő fa* képét a mitikus mese eszköztárába sorolják, a motívum változataival találkozhatunk a német és az erdélyi szász, a csángó, továbbá a román, a cigány és a szerb-horvát kultúrában. Egyes kutatók a sámánszertartás fájával azonosították az *égig érő fát*, melynek lépcsőin a *sámán* az ég 7 vagy 9 rétegét⁴⁷² bejárja.⁴⁷³ A babilóniai tornyok és

⁴⁶⁹ TUAT, 16.; RUDNIG 2000, 115.

⁴⁷⁰ Vö. ELIADE 1999, 33.; ELIADE 2006/I, 31.; egy 16. századi angol gyógynövények szedésekor mondandó ráolvasás azt beszéli el, hogy a növény gyógyereje onnan ered, hogy az először, eredetileg (*ab origine*) a Kálvária hegyén, azaz a világ közepén nőtt: ELIADE 2006/I, 53-55.

⁴⁷¹ Részlet a Tertullianus egyházatyának tulajdonított *Carmen adversus Marcionitas* című költeményből. A művet a Kr.u. 3-4. századra datálják, egyúttal többen nem tartják valószínűnek, hogy valóban Tertullianus költeménye. Szövegközlés és további adatok: BÁLINT 1976, 221-222.; CHADWICK 2003, 83-85.

A költemény nyersfordítása: „Golgota a Koponya helye, ahogyan egykor az atyák nevét mondták; ez (itt van) a föld közepe, ez (itt van) a győzelem jele. Itt találtak a régiek – mint tanítanak – egy nagy csontot, itt találjuk az első embert eltemetve, itt szenved Krisztus, szent vére által ázik/puhul a föld, Ádám régi pora Krisztus vérével elegyedve képes lesz felemelkedni (felállni) csepegő víz ereje által” (saját fordítás).

⁴⁷² A *misztikus hetes és kilences szám* eredetével kapcsolatban megállapítható, hogy az a hétágú világfa által szimbolizált, megjelenített hét bolygóég gondolatából ered, háttérben minden bizonnyal mezopotámiai hatást sejthetünk. Ennél ősbib a háromosztatú világértelmezés és felosztás, a kilenc ég elképzelése feltehetőleg a három derivátumaként (3x3) értelmezhető (vö. ELIADE 2005, 251-256.).

Pál apostol harmadik *égig*, azaz a Paradicsomig való elragadtatása, ott az isteni szózat meghallgatása (2Kor 12,1-10), valamint a Jákób álmában (1Móz 28,11kk.) szereplő *égig érő létra* (rámpa) és az ott fel s alá

szentélyek elnevezése is arra utal, hogy a templomokat a kozmikus szent hegyekkel azonosították, vagy akként kezelték őket (*a ház hegye, minden ország hegyének háza, viharok hegye, kötelék ég és föld között*). A *ziqqurat* tulajdonképpen kozmikus hegy volt, hét emelete a hét bolygóet szimbolizálta, ha e „hegyet” a pap megmászta, a világegyetem csúcsára jutott.⁴⁷⁴ A *világfa* – a néprajz számára szintén hasonló meselem – az a hatalmas fa, amely három világot (alsót, középsőt és felsőt) köt, kapcsol össze, és tulajdonképpen az *égig érő* vagy *tetejetlen fa* képével azonosítható. E fa ágai között található a Nap és a Hold is, népművészetünk számos alkotásán, de főleg a pásztorok szaru sôtartóján jelent meg élőlényekkel (lovakkal, tehenekkel). A magyar hitvilág szerint egyedül a *táltos* tudja, hogy ez a fa merre van. A *világfa* számos nép képzeletében él, de a napos-holdas *világfa* az uráli, altáji és paleoázsiai népek sajátja, „tehát a samanisztikus világkép része”.⁴⁷⁵ A *világfa* – feltételezések szerint – a sámán avatásának szertartásakor⁴⁷⁶ játszott különös szerepet, amikor a leendő sámánnak próbatételként fel kellett rá másznia,⁴⁷⁷ sámánná csak ennek sikeres teljesítése után lehetett.⁴⁷⁸ VOIGT Vilmos az újabb kutatási eredmények és saját széleskörű ismeretei alapján, valamint a korábbi elhamarkodott és megalapozatlan tudományos következtetések ellenében tagadja a magyar mesetípus képeinek, fordulatainak és a sámánizmusnak kapcsolatát, ami egyúttal nem a képek és gondolatok vallási hátterének tagadása.⁴⁷⁹ Az *életfa* az Éden, azaz a kert közepén volt (1Móz 2,9; 3,3).⁴⁸⁰ A tóratekerics tartófáit a zsinagógai hagyományban *életfának* nevezik.

közlekedő angyalok (középlények) vizionális élménye egyaránt a kontextusban ismertetett ösiség egyedi alkalmazása.

⁴⁷³ MNL I, 639-640.

⁴⁷⁴ ELIADE 1999, 35.

⁴⁷⁵ MNL V, 558-559. (ábrázolások is!)

⁴⁷⁶ A *sámánok, sámánizmus* tárgykörében és fejezetcímmel legfrissebb (kritikai) áttekintést adja: VOIGT 2006, 90-119. Itt őszintén feltárja a nyitva maradó kérdéseket a magyar ősi hitvilággal kapcsolatban, és megóv elhamarkodott, nagyvonalú és minden tudományos alapot nélkülöző következtetések levonásától, amiben sajnos a „magyar ősi hit- és hiedelemvilág” mai „avatott” „szakértői” szenvednek. Az információk sajátos és laikus értelmezése rengeteg fantáziadús rekonstrukciót szült, ami egyeseknél – VOIGT 2006, 115. szerint – „már egyszerű fantazmagóriává” vált (pl. a magyar korona sámánfejdísszel való azonosítása). Véleményem szerint a „magyar őshit” és a keresztyénség kapcsolata – hiszen úgy tűnik manapság, mintha a keresztyénség egész kultúrája levezethető vagy összeegyeztethető lenne *önmagában véve* a keresztyénség előtti magyar kultúrával és hitvilággal – eléggé vitatható.

Ugyanilyen hasznos és rendkívül tanulságos olvasmány ugyanennek a könyvének az *Egy példa: A magyar ősvallás kutatása* című terjedelmes fejezete (VOIGT 2006, 204-283.).

⁴⁷⁷ Vö. A *rituális famászás*, ill. A *karib sámán égi utazása*, *Fel a szivárványon*, *Az égbeszállás rítusának más formái* (ELIADE 2005, 126kk.) fejezetcímek alatti, különböző kultúrákból és vallásokból hozott adatok a sámánok be- és felavatási rítusára, ill. annak részeként. Vö. még: A „*mágikus röplés*”, A *híd és a „nehéz átkelés*”, A *létre – a Holtak Útja – az Égbeszállás* fejezeteket (ELIADE 2005, 432-447.).

⁴⁷⁸ MNL V, 558-559.

⁴⁷⁹ „Ha eddig nem lettem volna elég világos, külön is megfogalmazhatom: eddig egyetlen magyar mesetípust sem találtak, amelyet a sámánizmusból lehetne eredeztetni. Ahol érdekes motívumok vannak (a hős szétदारabolása, a világfa), ezeket egészen más háttérrel éppúgy meg lehet magyarázni. [...] Az a tény, hogy fontos mesei szereplőként előkerül például a *táltosló* és a *táltos*, csakugyan régi szavunk, nyilvánvalóan

A *templom* építészeti jellegénél fogva a szent hegy kiábrázolása, megtestesítője akar lenni. A vallástörténeti periodizálás szerint kb. Kr.e. 3000 táján regisztráljuk az emberiség történetének nagy fordulópontját,⁴⁸¹ amikor a *természetes szenthelyeket mesterséges szenthelyek* létesítése váltja fel. A mesterséges szenthelyek építése és létrehozása is természetesen az adott világértelmezés alapkategóriáiból táplálkozik, és nem a természet megváltoztatását, hanem összetartását tűzi ki célul (*lásd fentebb*). Ez a folyamat, ill. váltás vallásonként és kultúránként – a vallás társadalmi formációkhoz kötött megjelenési törvényszerűségeit⁴⁸² feltételezetten – különféleképpen valósult meg. A szent épületek/építmények (*aedes sacra*) mint mesterséges szenthelyek megjelenése nem jelentette azt, hogy az épített templom kikerült volna a természetből, sőt a templomkörzet mindig is megjelenítette (ligetek, fák, víz) a vegetációt, a teremtest. Kezdetben általában egyhelyiséges, egycellás templomokat építettek, majd később a hármas tagolás vált egyeduralkodóvá.⁴⁸³

Az ószövetségi *Bábel tornya* építése (1Móz 11,1-9) a nagyvonalú emberi összefogás ellenére azért félresikerült próbálkozás, mivel az elbeszélés szerint *a város és a torony* (11,4) kizárólag az ember akaratából épült, nincsen mennyei makettje. A bibliai szöveg elhatárolódásaként már a beszámoló legelején érezteti azt, hogy ez a terv eleve elvetélt összefogáson alapszik, hiszen az egységes nyelvű, beszédű emberiség Sineár földjén egy *völgyben* telepedett le (11,2), innen akarnak az égig elérni az égig érő torony (11,4) felépítésével.⁴⁸⁴ A templom és a város építése elsősorban teológiai kérdés és feladat, mivel e két „létesítmény” ezen a földön a kozmikus rend, az isteni akarat leképeződése, megvalósulása; a templom és a város tartós fennmaradása az isteni rend megvalósulását jelenti.⁴⁸⁵

hiedelemháttérrel, csak olyan bizonyíték a magyar sámánizmusra, mint a Magyar Tudományos Akadémia neve, hiszen a magyar *tud* ige és a *tudós* főnév is honfoglalás előtti, finnugor szó, sőt a 'tudó' még a finnben is szupranormális tudással rendelkező személy, vallási specialista.” VOIGT 2006, 116. (Érvelés a 115-116. oldalakon.)

⁴⁸⁰ „Az életfa szimbólumában ilyenképp mély teológia[i] üzenetet fogalmaz meg a szentíró: csak az engedelmisségben élő ember részese az örök életnek. Az engedetlenségben élő ember csak akkor jut újból ennek a birtokába, amikor megszűnik benne és körülötte a fosztó erő, maga az engedetlenség” (MOLNÁR 2007, 52.).

⁴⁸¹ A történelmi folyamatok teológiai-politikai összefüggéseinek hátterében, a sumér egységesülő folyamatok fényében vö. ELIADE 2006, 64-66.

⁴⁸² Vö. VOIGT 2004, 31kk.; VOIGT 2006, 120kk.

⁴⁸³ Vö. pl. HEGYI 2003, 18. Megfigyelhető továbbá, hogy még a késő középkorban és a korai újkorban is rendkívüli körülménnyel a falvakat és városokat építészeti és szellemileg rendező-szervező templomokat hegyre vagy az adott körülmények között meghatározható magaslatra, biztos pontra építették. Innen ered az, hogy a templomba alföldi szülővárosom végeláthatatlan síkságán is csak *felmenni* lehet.

⁴⁸⁴ Vö. RÓZSA 1997, 191-192.

⁴⁸⁵ A Mohamed halála utáni évszázadban az iszlám vallás és irányzatai, világértelmezése megszilárdulását kísérhetjük figyelemmel. A kalifák fokozatosan kivonulnak a vallás szervezésének kérdéseiből, ezek intézését teológusokra és szakértőkre bízzák. Ennek megfelelően az „új főváros”, Bagdad megalapítása és megépítése (Kr.u. 762) is inkább teológiai koncepció alapján történik, mintsem „puszta” építőmérnöki megfontolások alapján. A város alaprajza kör alakú, benne egy kereszttel. Bagdad *imago mundi*, a metszéspontban található a

A keresztyén templomban az oltárasztal (*mensa*) – eltekintve az ott folyó cselekmény tanrendszer szerinti, dogmatikus különbségeitől – szintén a *középpontot* jeleníti meg. A „*középpont középpontja*” a Nyugat számára mindenképpen Róma lett.⁴⁸⁶ A korai keresztyénség történeti hagyományaiból kinövő, a reformáció értékrendjében és értelmezésében máig elevenen élő *domus ecclesiae* gondolata, amely úgy tekint a templomra mintegy lakóházra, hajlékra, utalva a kozmoszra mind lakóhelyre és lakóterre, nem párosulhat a *domus* komfortfokozati értelmezésével és láttatásával. BÉKÉSI Sándor markáns fogalmazása szerint:

[...] a templom sohasem lehet praktikus, csakis kozmikus épület, ami azt jelenti, hogy a helyes istentiszteletre felépített *maga-világa* már szerkezetéből adódóan is biztosítja annak helyes gyakorlatát még a technikai funkcionalitás tekintetében is. A funkció ugyanis az igazmondás és öszinteség technikai megvalósítása. A templom esetében az épület mint *koszmosz* azt fejezi ki külsőképpen, hogy milyen mélységű az ember belső istentisztelete, s az építmény minden részletében mennyire szolgálja azt a belső istentiszteletet.⁴⁸⁷

A közegyházi úgynevezett „racionalitások” mentén egyre sűrűbben jelentkezik a *multifunkcionális templom* rémképe, amely – mint neve leleplezi – gazdaságossági, tömegszervezési stb. szempontok alapján több különböző célra hasznosítható. Ezeket az állítólag „modern” épületeket szembeállítják az európai és egyetemes kultúrkincs elidegeníthetetlen részét képező műemlék templomok „funkcionális alkalmatlanságával”, hiszen azok nem *szolgálják ki* a ma emberét. Nem is emberek szolgálatára, hanem Isten-szolgálatra, azaz istentiszteletre épültek. *A multifunkcionális templom gondolatának sem teológiai, sem történeti-történelmi relevanciája nincs; az csupán egyfajta teológiai és*

birodalom közepe. A város négy kapuja a tér/a világ négy irányát, ill. égtáját hívatott jelképezni. Bagdad tulajdonképpen „megszületik”, e fölött Jupiter őrökdi, az építkezés kezdőnapját egy perzsa asztrológus jelölte ki (ELIADE 2006, 620-621.).

⁴⁸⁶ A templomok egyre jobban eluralkodó tisztán axális (hosszanti) elrendezésével szemben emlékeznünk és emlékeztetnünk kell arra, hogy az ortodox zsinagógákban a felolvasópult (*bíma*) a tér közepén van, a frigyszekrényből – olykor lépcsőkön *alászálva* – a középpontba viszik *fel* a tekercset felolvasásra. Másrésről pl. Észak-Afrika korai bazilikáiban a fallal körülvevett oltár a templomhajó közepén helyezkedett el, ahová a celebráns apszisban lévő liturgikus ülőszékétől (trón, *sedes*) körmenetben ereszkedett le (DEBUYST 2005, 54-55.). Az (oltár)asztal központi elrendezésekor nem a 19. század óta honos református templomi centrális elrendezést értjük (lásd: CSIKESZ 1935, 10-16.), amikor is az átörökölt templomokat a hosszanti tengely mentén berendezési tárgyaival együtt kb. 90 fokkal elforgatták.

A reformáció, benne a helvét-kálvini ág magyar recepciója a templomépítészet tekintetében a reneszánsz előtti kor, a gótika stílusjegyeit „választotta újra”, a templom alaprajza „a keresztre feszített ember alakja helyett” az Isten Igéje köré rendeződő-szerveződő gyülekezetet akarta kifejezni (BÉKÉSI 2003, 160.) – ez a folyamat Magyarországon a fent említettek figyelembevételével igazából csupán a 19. századra tetőzött. A (református) reformáció ezen építészeti-gondolati „tradicionalizmusa” nem vezethetett el új, önálló templomépítési koncepcióhoz, amit a szakirodalomban olykor kissé kritikai felhanggal illetnek (OSKAMP-SCHUMAN 2001, 364.), de álláspontom szerint nem is volt ilyenre szükség, hiszen a reformáció a templomot a vallásosság történetének évezredes ösiségéből kinövő és a *katholikus-keresztyén* egyház építészeti és funkcionális értelmezésének folytonosságában látta és láttatta.

⁴⁸⁷ BÉKÉSI 2003, 160.

építészeti „neopopulizmus” gyümölcse! A templom és a benne folyó istentisztelet Isten valóságos létéről való bizonyágtétel, a liturgia mint valóság és jelenvalóvá tétel a mennyei istentisztelet elővételezése.⁴⁸⁸ A templom spirituálisan és teológiai értelemben minden közösség számára a világ középpontja.

6. A TEMPLOMI KULTUSZ ÉS FUNKCIÓJA

Az istentisztelet tulajdonképpen *munka*, a szombat nem a semmittevés ideje, hanem valamire adott idő. A héber עֲבֹדָה az emberi munkavégzés⁴⁸⁹ számos aspektusán (rabszolgamunkától a mindennapi munkavégzésig) túl Isten művének és munkájának kifejezésére is szolgál (pl. Ézs 28,21), Isten és az emberek *munkáját* (szolgálatát) egyaránt kifejezi (vö. *liturgia*,⁴⁹⁰ *ministerium*, *officium* szavak több értelmét⁴⁹¹).⁴⁹²

A templomi istentisztelet legelőször, elsődlegesen, eredetileg, lényegileg isteni cselekmény, – csak azután, másodlagosan, származtatva, esetlegesen emberi cselekmény.⁴⁹³

Az עֲבֹדָה a létezés egyik alapja:⁴⁹⁴ a *hat napi és a hetedik napi munkavégzés parancsa* összetartozik, egységet képez, az Isten által alkotott-teremtett világban végzett munka a Templomban – mint a teremtés kristályformájában – való „istentiszteleti munkában”, az ünnepben, később a mindehhez való spirituális kapcsolódásban nyeri el értelmét és tölti be célját. Eredeti értelmében szent és a profán, az „élet dolgai” és a szent dolgok, a mindennapi munkavégzés és az istentisztelet, a hétköznapiak és az ünnepnapok, az istentisztelet és az élet istentisztelete összetartoznak és szétválaszthatatlanok, együtt adnak egy egészet.⁴⁹⁵

⁴⁸⁸ BOLYKI 1996/1997 szerint a Jelenések könyvében szemléltetett mennyei istentisztelet egész világa és liturgiája erőteljesen épít nem csupán a zsidó kultusz elemeire, hanem a korabeli római császárkultuszra is. A Jelenések értelmezése szerint a megdicsőült seregek mennyei istentiszteletének *leírása* a földön küzdő egyház istentisztelete rezonanciájaként, kivetítéseként fogandó fel (e két sík vigasztaló egysége és összekapcsolódása ez). A liturgia az eszkatológikus idő elővételezése (mennyei lakoma, bűnbocsánat, istenimádat stb.), amely valójában majd *ott és akkor* fog ténylegesen megvalósulni.

⁴⁸⁹ DAVIDSON 1982, 583.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 673.

⁴⁹⁰ Vö. pl. DOLHAI 2002, 9-10.

⁴⁹¹ Vö. LEEUW 2001, 324-330.

⁴⁹² PÁSZTOR 2007, 11.

⁴⁹³ BARTH I, 150.

⁴⁹⁴ A szegedi újszsinagóga (1903) nagy kupoláját tartó négy oszlop egyikén szép szimbólumként szintén az עֲבֹדָה szó olvasható. A zsinagóga építészeti, művészeti egészének célja, hogy a vallási szimbólumok segítségével „a hit által megvilágosodó értelmet” (Löw Immánuel főrabbi) fejezze ki (GERŐ 1989, 127-132.; ZSIDLEX, 830.). A kupola (binnen a 24 oszlop a nap 24 óráját) a világot szimbolizálja, amelynek az עֲבֹדָה (istentisztelet, munka) mellett tartóoszlopai még a תורה, גמילות, חסדים. A feliratok *talmudi* hagyományon és ennek különféle rabbinikus magyarázatain nyugszanak. A *Tóra* három alapon nyugszik, amelyek közül első az irgalom. Simon, az igazságos szerint: „Három oszlopon áll a világ: a *Tórán*, Isten szolgálatán és a jótékonyságon” (Részletesebben lásd: DONIN 2003, 48-53.).

⁴⁹⁵ PÁSZTOR 2007, 11.

A kultuszban az ember az istenséget mindig szolgálja, elsősorban étellel, itallal (*libatio*) és ruházattal látja el. Minél közelebb vagyunk az „ösidőhöz”, annál közelebb és közvetlenebb ez az együttélés az istenek és teremtményeik között, akik éppen teremtetők/teremtőjükből nyerik létezésük alapját, mely egyúttal az istenek kozmológiai princípiumaiból származik (pl. Enkitől, a légkör istenétől az életadó lehelet, Lagmától a vér). A kultusz és az áldozat az emberi adományok helyszíne és a tiszteletadás kifejeződése. Az ünnep és a kultusz kozmológiai szerkezettel bír. Az embervilág az istenségtől, az istenvilágból meríti létezése alaptörvényeit, az istenek garantálják és tartják fenn a kozmikus rendet, az emberek e normákat követve és parancsokat teljesítve élnek. Az isteni normák és parancsok biztosítják a világ, a létezés, a társadalom rendjét.⁴⁹⁶

Kultusz és kultúra eredetében, küldetésében szétválaszthatatlanul összetartozik, az Úr parancsát kapja az ember, kollektív értelemben az emberiség: „őrizze és művelje azt” (לְעֲבֹדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ 1Móz 2,15), ennek az összetartozásnak értelmezése és modellezése azonban már a teológia tárgykörébe tartozik. A Teremtő az Éden keleti felében általa telepített kertben nem csupán az ember helyét, életterét, hanem egyúttal feladatát is kijelöli: gondjaira bízza.⁴⁹⁷ Kultusz és kultúra ekként feltételezi egymást és következik az elsőből a második: nincs kultusz kultúra nélkül, míg a kultúra nem lehet teljes kultusz nélkül. Ugyancsak a teremtetéstörténet bibliai koncepciójából következik, hogy az ember és vallása kultúrája, valamint a „civilizáció” nem isteni emanáció része vagy az ember „megistenülésének” eszköze, hanem – másodlagosan és földi megvalósulása szempontjából – a kultusz és a kultúra az ember(iség) keze fáradságos alkotása, megélhetésének és megmaradásának (lét)módja (1Móz 3,14-24;⁴⁹⁸ vö. továbbá Zsolt 127).⁴⁹⁹

Az őstörténet (1Móz 1-11) teológiai koncepciója egyrészt Izráel hitvallása, másrészt más népek és vallások teremtés- és eredetmítoszainak, elbeszéléseinek vagy képzeteinek markáns, sajátos „korrektúrája” is. Ezekkel a történelem folyamán, majd különösen a babiloni fogságban „testközelben” találkozott Izráel. A bibliai teremtés célja mindenesetre alapvetően más: az ember nem az istenekkel való együttélés harmóniájának megtörése utáni, de történelem előtti hatalmi harcának, felemelkedésének és ezzel párhuzamos kultuszalapításának „mellékterméke”, amelyből az ember feladata következik: az

⁴⁹⁶ ELIADE 2006, 66.

⁴⁹⁷ RÓZSA 1997, 65-66.

⁴⁹⁸ E szakaszban hangzik el másodszor, azaz a bűneset után a föld megművelésének isteni parancsa: „kiüzte az Úristen [az embert, az ember(iség) prototípusát, Ádámot] az Éden kertjéből, hogy művelje a földet, amelyből vétetett” (1Móz 3,23).

⁴⁹⁹ Vö. RÓZSA 1997, 23.

isteneket munkájával és kultuszával el kell tartania.⁵⁰⁰ Az engedetlen, bűnt elkövetett embert az Úristen az Éden kertjének kapuján kívül száműzte, így az élet fájához vezető út lezárult számára (1Móz 3,22-24), de ezelőtt „bőrruhát készített az embernek és feleségének, és felöltöztette őket” (1Móz 3,21). *A teremtő ÚR egyúttal gondviselő Isten is*, nem Isten szorul az ember „gondviselésére” és szolgálatára, hanem az ember a teremtő és gondviselő Úrra, akinek hálaáldozatot és bűneiért való engesztelő áldozatot mutat be: szívnek áldozata ez, a kegyelem állapota,⁵⁰¹ az „igaz istentisztelet” (Zsolt 50,5-15.22-23).⁵⁰²

A liturgia találkozási és kapcsolódási pont Isten és ember, Isten és az ember világa között, a transzcendens és az immanens világ között. Éppen ezért a keresztyén istentisztelet egyetlen és pótolhatatlan, meghatározható és kézzelfogható, időben és térben történő, keretek között végbemenő szakrális cselekmény.⁵⁰³

A mítosz (μῦθος) eredeti értelmében⁵⁰⁴ a szentély és a köré rendeződő világrend eredetének elbeszélése, „elmesélése”.⁵⁰⁵ A mítosz a politikai gondolkodás legősibb formája.⁵⁰⁶ A vallási közösség mindig elbeszélő közösség kell hogy legyen, nem mondhat le erről a hittartalom, az istenismeret továbbadása, továbbhagyományozása (vö. 5Móz 6,7.20-25).

[...] az ember vallásosságát legfőképpen az magyarázza, hogy egy adott nyelvi értelmező közösségben nő fel, mely egy bizonyos világszemléletet sugall. E társadalmilag adott világszemlélet alapját elsősorban a vallási mítoszok, rítusok és hagyományok képezik.⁵⁰⁷

A mitologikus eredethagyomány szintén felfedni kívánja, hogy az ember helyzete világában, földjén kezdettől fogva ellentmondásos, a mítoszban az ember az ellentmondásokkal, természeti erőkkal, isteni hatalmakkal való szembenézést kíséri meg, „ezáltal a valóságot érthetővé és kiismerhetővé” akarja tenni. A kezdetnél lehet az ókori gondolkodás szerint az istenek szándékát megragadni, hogy mi végre van az ember e földön.

⁵⁰⁰ Vö. RÓZSA 1997, 23-28.

⁵⁰¹ „Tégy jót a Sionnal kegyelmesen, építsd meg Jeruzsálem kőfalait! *Akkor majd* kedveled a *helyesen* bemutatott áldozatokat, az égőáldozatot és a teljes áldozatot. *Akkor majd* áldozhatnak oltárodon bikákat” (Zsolt 51,20-21 – *kiemelések tőlem*).

⁵⁰² Vö. igaz és hamis istentisztelet vonatkozásában: 1Sám 15,22-23; Zsolt 40,7kk.; 51,16-21; Ézs 1,10-17; Jer 6,20; 7,1-8,3; Hós 6,6; Ám 5,21-27; Mik 6,1kk.

⁵⁰³ SÖRÖS Béla méltatlanul elfeledett, de mind a mai napig mértékadó és aktuális liturgiátörténete bevezetésében a következőképpen foglalja össze gondolatait a keresztyén liturgiáról: „A keresztyénség megköveteli a liturgiától a keresztyén jelleget: Istennek lélekben és igazságban való tiszteletét. Az istentisztelet tartalma megkívánja a harmóniát. A történelmi jelentése a nyilvánosságot és közösséget. A nyilvánosság és közösség pedig a rendet. Ezek szerint a keresztyén liturgia nem lehet más, mint a nyilvános keresztyén istentiszteletnek harmonikus rendje. A keresztyén liturgiának e fogalma megadja a liturgia körét is, amely e szerint magában foglalja mindazokat a nyilvános keresztyén kultuszformákat, amelyekben megállapított harmonikus rend található” (SÖRÖS 1904, 3.).

⁵⁰⁴ Vö. ELIADE 1999, 87-97.; LEEUW 2001, 359-364.

⁵⁰⁵ A μῦθος jelentései: (el)beszél, elmond, (jósolva) kijelent. ÓMSz 1993, 688.

⁵⁰⁶ A mítosz szó jelentéséhez részletes és tanulságos történeti áttekintést ad: PETHŐ 2007, 56kk.

⁵⁰⁷ WIKSTRÖM 2000, 53.

Ezért a bibliai őstörténet, teremtéstörténet és a mítosz mint vallási műfaj között számos *érintkezési pont* fedezhető fel.⁵⁰⁸ A mítosz és a bibliai őstörténet között azonban a legnagyobb különbség az, hogy a mítosz a (perszonifikált) isteneket rendszerint természeti erőkkel azonosítja, vagy azokban véli kiábrázolva felfedezni őket. A klasszikus mitikus gondolkodás – a bibliai világértelmezéshez képest – nem tesz, ill. nem képes különbséget tenni az istenség világfelettsége (*transzcendencia*) és a világ istenségtől különböző véges volta (*immanencia*) között, azaz ez a kettő szétválaszthatatlanul összekeveredik, ill. összefonódik.⁵⁰⁹

A theogónia, kozmogónia és anthropogónia – mindhárom mint eredetmagyarázat – a történelmi tapasztalaton kívüli ősidőben összefonódva játszódik és létezik, a kultusz teszi jelenvalóvá, hiszen *minden kultusz és liturgia célja a jelenvalóvá tétel (Darstellung, Vergegenwärtigung, re-praesentatio,*⁵¹⁰ a liturgikus valóság *hic et nunc* történik⁵¹¹),⁵¹² ennek eszköze az emlékezés és emlékeztetés, valamint az ismétlés.⁵¹³ A szent szöveg rendkívül fontos szerepet játszik e liturgikus funkció betöltésekor.⁵¹⁴ Az ünnep mint szent és erős idő az *eredet ideje* (nem véletlen hát, hogy Izráel ünnepeinek kalendáriumát az eredethez, az exoduszhoz rendelve találjuk; a szombat indoklása is ugyanez az 5Móz 5,12-15-ben; majd később a teremtéshez kapcsolják: 1Móz 2,1-3; 2Móz 20,8-11), az ember vágya az, hogy újból és újból ebbe az őseredeti időbe érkezzen meg/vissza.⁵¹⁵

Az emlékezés és emlékeztetés természetesen teológiai és liturgiai értelemben nem a múlt átélt vagy áthagyományozott eseményeire való „puszta”, nosztalgikus emlékezés⁵¹⁶ („ezt

⁵⁰⁸ RÓZSA 1997, 19.

⁵⁰⁹ RÓZSA 1997, 19-20.

⁵¹⁰ Vö. ALÁCSI 2007/2008, 21.

⁵¹¹ Nagypéntekkel kapcsolatban írja DOBSZAY 2003, 35.: „The culmination of the Good Friday liturgy is the adoration of the Cross. Its origins go back to the customs of the church of Jerusalem. Standing on the mount of Golgotha and venerating the relics of the Holy Cross, the Christians of the Holy City could feel as if taking part in the events of the Passion and Salvation, while sharing in their graces. The astonished feeling of *hic et nunc* must fill the church of even the smallest village in these moments.”

⁵¹² „Mert bármilyen bonyolult is valamilyen vallási ünnep tartalma, benne mindig valamilyen eredetileg lejátszódott és újból jelenvalóvá tett szent eseményről van szó. Az ünnep résztvevői a mitikus esemény kortársaiá válnak. Másként kifejezve: kilépnek történelmi idejükből, tehát abból az időből, amely a profán, személyes és személyek közötti események összességét veszi körül, és visszatálnak abba az őseredeti időbe, amely »nem folyik«, mert nem része a profán időtartamnak, s lényege a végtelenül gyakran elérhető *örök jelen*” (ELIADE 1999, 80-81.).

⁵¹³ Vö. *A kozmogónia évenkénti megismétlése* ELIADE 1999, 69-72.; vö. ismétlés és szenthely, a teremtés ismétlése és a szenthely „teremtése” (felszentelése, felavatása) vonatkozásában: ELIADE 2006/I, 36-40. A liturgia és rítusok mint ismétlés és jelenvalóvá tétel: ELIADE 2006/I, 41-50.

⁵¹⁴ „A szakrális szöveg legbensőbb tulajdonsága a felidéző (evokatív) jelleg és a folyamatos jelentéssel való telítődés a szépség, a hasznosság, a hit jegyében. Ezek lehetnek változó mozzanatok. A szakrális szöveg kultúra- és hagyományörző: összekapcsolja a jelent a múlttal, ezzel egyszersmind magában foglalja a jövő (pl. a megnyugvás, a remény) mozzanatát. Ennek csaknem kötelező (persze nyelvi újítások idején el-eltűnő) stilisztikai-esztétikai mozzanata: az archaizálás, egy korábbi (választékos) nyelv állapot fenntartása” (BALÁZS 2001, 125-126.).

⁵¹⁵ Vö. ELIADE 1999, 72-77.

⁵¹⁶ Vö. OSKAMP-SCHUMAN 2001, 227.

cselekedjétek az én emlékezetemre” Lk 22,19d⁵¹⁷), hanem minden esetben a jelenvalóvá tétel akciója.⁵¹⁸ Minden ünnep – beleértve természetesen a *Sabbatot* (a *szombat*, avagy nyugalomnap *imitatio Dei*⁵¹⁹) és az *Úrnapját*⁵²⁰ (*dies Dominica*)⁵²¹ – ezt a célt és funkciót testesíti meg. A rituálé, a rítus,⁵²² amely szent helyet alapít és a szent térben történik csak annyiban és csak akkor releváns, amennyiben az istenek, avagy az egyedülvaló Isten művét *idézi fel*,⁵²³ cselekvése archetípusát ebben az isteni műben találja meg.

⁵¹⁷ Vö. 2Móz 12,14; 5Móz 16,3

⁵¹⁸ „A liturgiában az anamnézis a megemlékezés egy sajátos formája. Röviden: a múltat jelenbe hozó hatékony megemlékezés.” DOLHAI 2002, 15.

⁵¹⁹ ELIADE 2006/I, 43. A posztbiblikus zsidóság gyakorlata szerint a Sabbatot nem csupán köszöntik és fogadják, hanem annak kimenetelekor, a napnyugta beálltakor otthon és házanként el kell mondani a *Havdálát*, amely a Szombat és a hétköznapi elválasztását jelképezi és jelzi verbálisan (*הבדלה למוצאי שבת*). Gyertyát kell gyújtani, mint ahogyan az első nap teremtési aktusa a fény teremtése volt. „Áldott vagy Te, Örökkévaló Istenünk, a világ királya, aki elválasztod a szentséget a köznaptól [a szentet a világitól *לחול קדש בין קדש*], a világosságot a sötétségtől, Izráelt a népektől [*לעמים*], a hetedik napot a hat munkanaptól: Áldott vagy Te, Örökkévaló, aki elválasztod a szentet a világitól.” Vö. DONIN 2003, 85-88.; AVODAT JISZRÁEL, 389-393.

⁵²⁰ „A nagypéntek és a húsvét nemcsak megemlékezés Krisztus haláláról és feltámadásáról, hanem megváltottságunk jele és eszköze. [...] Miért tud egy múltbeli esemény jelenvalóvá válni? Azért, mert a megváltás műve nem csupán egy történeti esemény, hanem élő valóság.” DOLHAI 2002, 15.

⁵²¹ BÉKÉSI 2006, 17-20.

⁵²² A szimbólum, a rítus, a mítosz eltérő szinten és különböző módon, de a dolgok végső valóságáról fejez ki valamit (vö. ELIADE 2006/I, 15.).

⁵²³ ELIADE 1999, 23.

IV. A MEGKÜLÖNBÖZTETÉS TEOLÓGIÁJA

1. SZENT ÉS PROFÁN

Tanítsák meg népemet a szent és közönséges közti különbségtételre, és oktassák őket a tisztátalan és tiszta közti különbségtételre. (Ez 44,23)

A kezdet és a vég (beteljesülés) közötti világ és létezés, az Isten-ember viszony körülírásának és értelmezésének sajátos fogalma a *szentség*. E vallási-teológiai fogalom párja – most minden más jelző nélkül nevezzük csak így – a *profán* valóság. A teológiai gondolkodás és a vallásos tapasztalás egyik legfontosabb, de legnehezebben megfogható, definiálható két kifejezéséhez érkeztünk el. Az kétség kívül megállapítható, hogy a két végpont közötti: az Éden kertjén és a szent városon kívüli, azaz e világi/földi, saját törvény(szerűség)ei alapján fennálló immanens létezés⁵²⁴ meghatározója a szent és a profán, ill. a kettő felismerése és megkülönböztetése. Feltűnő azonban, hogy a קדש és חלל gyök, valamint ezek derivátumai a vizsgálódásunk tárgyát képező jelentésben az 1Móz-ben nem fordulnak elő.⁵²⁵ Vallástörténeti szempontból megállapítható, hogy az archaikus világ gondolkodása szerint minden határozott értelemmel bíró cselekvés része a szentségnek, a szentség erőterében zajlik (halászat, vadászat, földművelés, házépítés).⁵²⁶ A szent és profán gondolatának, érzetének fejlődéséhez a társadalom, embervilág kiszélesedése, differenciálódása, rétegződése szükségszerűen hozzájárul, ill. előfeltételül szolgál. A *szent és profán kategóriáiban történő gondolkodás* a letelepedett, városi és állami struktúrák között élő közösség tájékozódásának és eligazodásának alapeleme. A szent és profán, tiszta és tisztátalan tulajdonképpen az egyén és az állam viszonyát és „játékszabályait” is rögzíti.

A SZENT – VOIGT Vilmos definíciója szerint – a *mindennapitól eltérő* valóság, amely már az ősvallás, a primitív vallás alapérzései között is jelen van;⁵²⁷ a SZENT értelme: „valami más”, a vallási cselekményekben „a mindennapiból nem érthető »valami más« nyilvánul meg”.⁵²⁸ A profán valóság hordozza a szent valóságot, a profán *önmagát meghaladva és felülmúlva* felemelkedhet, képes felemelkedni, hogy a *szentet* befogadja (mintegy „táptalaja”

⁵²⁴ Az 1Móz 3,14kk-ben, a bűneset után és következtében megfogalmazott mondatokat az Éden kertjéből kizárt, földi vándorútra bocsátott, az Úristen által „saját kezűleg” felruházott emberpár földi létezése alaptörvényének tekinthetjük.

⁵²⁵ 1Móz 2,3 „[...] megszentelte Isten [קדש Pi.] a hetedik napot”; 1Móz 38,21.22: kultuszi parázna (קדשה); a חלל gyök pedig „meggyalázni” (1Móz 49,4 Pi.), valamint többször „elkezdeni” (Hi.) jelentésben. Vö. JENNI-WESTERMANN 1979 (II. kötet), 593-594.

⁵²⁶ ELIADE 2006/I, 50-59.

⁵²⁷ VOIGT 2004, 70.; SÓLYMOS 2000, 20.: „A világba vetett ember kétségbeesése okozza a szent utáni vágyakozást.”

⁵²⁸ VOIGT 2004, 73.

legyen). A szent az, ami meghaladja a *hétköznapi*t (azaz átlagost, általánost, közönséget,⁵²⁹ profánt), anélkül hogy eltörölné vagy megszüntetné azt.⁵³⁰ A szent mindig egészen más, mint a „természetes” valóságok⁵³¹ – ez az *egészen más* hordozza lényegét. A szent tér *nyílás felfelé* (vö. *הַשָּׁמַיִם*: a menny, az ég kapuja), a szent helyhez kapcsolódó hierofánia mutatja az azon a helyen áttörő és megnyilvánuló szentséget.⁵³²

A személytelen erőfogalom tapasztalatából táplálkozó vallásosságtól a teológiai-filozófiai tanrendszer keretei között gondolkodó intézményesült vallásig egyaránt közös tapasztalat a SZENT, valamint annak számos vetülete és összetevője. Jákób álmából felébredve megérti, hogy szent helyen van, és szent összetalálkozásban van része, félelem fogta el⁵³³ – fogalmi definíció és szakkifejezés használata nélkül, ezt még a hagyományt valamilyen célból feldolgozó és a minden bizonnyal más, fejlettebb vallástörténeti stádium tapasztalatai között élő későbbi író/redaktor is tiszteletben tartja –, és ekként nevezi átolmlátásának helyét:

Milyen félelmes [rettenetes] ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja (1Móz 28,17).

Rudolf OTTO *A szent (Das Heilige)* című művében a SZENT újbóli, teljesebb megértése érdekében vezeti be a *numinózus* fogalmát, és definiálja annak számos vetületét.⁵³⁴ Ez valamilyen meghatározhatatlan erő, mely jelen van, az emberből különböző magatartásformákat⁵³⁵ vált ki, és a „fejlettebb” vallásokban lesz teológiailag körülírt *szentté*. VOIGT is rámutat, hogy OTTO művében tulajdonképpen nem határozza meg, micsoda is tulajdonképpen a SZENT.⁵³⁶

OTTO széles vallástörténeti bázisra és szerteágazó figyelemmel felépített művében végső soron mégis csak egyetlen előfeltevés, vallástörténeti premissza húzódik meg: a szent és a profán megkülönböztetése. E megállapítás manapság már szinte közhelyszámba megy, ám *A szent* megírásának szellemtörténeti kontextusában mégsem volt az.⁵³⁷

VAN DER LEEUW szerint a „szent az elkülönült, a kivételes”, melynek hatalma „önmagában helyet biztosít számára”. A megértés szempontjából fontos a *távolság*kijelölés az

⁵²⁹ *Közönség, közönséges* összefüggő szavak a magyarban, a régi *közön* (közös, megszokott, mindennapi, általános) határozószó képzett alakjai (ESZ 2006, 450.).

⁵³⁰ Vö. JELENITS 2001, 133.

⁵³¹ ELIADE 1999, 6.

⁵³² ELIADE 1999, 20-21.

⁵³³ Vö. OTTO 1997, 22kk.: *mysterium tremendum*

⁵³⁴ OTTO 1997, 15kk.

⁵³⁵ Tremendum, fascinatum, „bámulandó” (a görög „deinosz”-ból levezetve), sanctum, augustum stb. Vö. OTTO 1997 vonatkozó fejezetei.

⁵³⁶ „... úgy látszik, leginkább a »vallási élmény« a bizonyítéka a »szent« megjelenésének.” VOIGT 2004, 71.

⁵³⁷ PETHŐ 1997, 237.

istenség és az ember, valamint az egyes cselekmények között. „A hatalomnak saját minősége van, [...] a veszélyes nem szentséges, de a szentséges veszélyes.” A hatalommal szemben álló ember

olyan minőség jelenlétében érzi magát, amelyet saját tapasztalatából nem ismer, olyan minőség ez, amely semmi másból nem vezethető le, hanem *sui generis* és *sui juris* csupán a szent vagy természetfeletti vallási terminusokkal jelölhető meg.⁵³⁸

GOLDAMMER megfogalmazása szerint

az ember a „szenttel” kapcsolatban azt tapasztalta meg, hogy az teljesen más, mint ő [...]. A szentség az istenség embertől és a világtól való *kvalitatív különbségét* jelenti.⁵³⁹

A definíciók és értelmezések különbözősége, valamint a שֶׁדֶּה gyök bizonytalan etimológiája⁵⁴⁰ ellenére mégis meg lehet ragadni a szent⁵⁴¹ és a szentség bibliai fogalmának általános és mindenkori értelmét.

A vallásos élet egyéni, szubjektív tapasztalatai és a mindenkori kultusz rendtartásai és szabályai, valamint e kettő kölcsön-, ill. olykor ellenhatása között a szent az ember Istenhez való speciális viszonyrendszerét fejezi ki; a szent minden egyéb konkretizálás nélkül egy abszolút igény alapját jelenti. A szentség meghatározott vallási normák kötelező érvényű teljesülése.⁵⁴² „Szentek legyetek, mert én, az ÚR, a ti Istenetek szent vagyok” (3Móz 19,2), azaz יהוה létezésének elkötelező valósága az (Ő a legszentebb, háromszor שֶׁדֶּה Ézs 6,3), ami a parancsolatok, kultuszi előírások stb. közvetítő szerepe, valamint a szövetség betűjének és szellemének megtartása által az Isten létéből kiszűrődő szentséget a kultuszi közösségként felfogott nép számára „megvalósíthatóvá” teszi.

A SZENT fogalmát és teológiai üzenetét azonban nem lehet teljességgel körülírni a „nem szent”, azaz: profán, közönséges tartalmának meghatározása nélkül.

Ellentét vagy különbség? Fontos megvizsgálnunk és meghatározni a szent és a profán egymáshoz való viszonyát is. FRÖHLICH Ida szerint a bibliai tisztasági rendszer – mely Qumrán gondolkozásának is alapja – két *ellentét-párban* határozható meg: szent és profán

⁵³⁸ LEEUW 2001, 40.

⁵³⁹ Idézi THWAT (VI. kötet), 1181.

⁵⁴⁰ Vö. THWAT (VI. kötet), 1181-1183.; BETTENZOLI 1979, 26-34.; MTESZ (III. kötet), 723. Eredete és értelme a következő lehet: (meg)tisztítani, tisztulni, szétválasztani; az akkádiban hétköznapi értelemben a szezám-mag megtisztítására vonatkoztatva; elég korán kizárólagossá válik a kultikus/kultuszi használat; (oda/meg)szentelni; kultuszi parázñaság; Ugaritban istenekre, papokra vonatkoztatva

⁵⁴¹ A magyar nyelvben a 10. század folyamán honosodott meg a déli szláv eredetű „szent” kifejezés. Jelentése a következő lehetett: „minden földi dolgon felülemelkedő, istennek, isteneknek tetsző; istennek, isteneknek szentelt; magasztos, tiszteletre méltó stb.” (ESZ 2006, 785-786.).

⁵⁴² BETTENZOLI 1979, 25.

(קֹדֶשׁ/חֹל), tiszta és tisztátalan (טָהוֹר/טָמֵא). Más megfogalmazásban: tiszta = megengedett = a „szenttel” összeegyeztethető; tisztátalan = elutasítandó = a „szenttel” ellenkező.⁵⁴³

A szent és profán „az isteni viszonyt fejezi ki a rendezett világhoz”, ennek manifesztációja a tér az idő (a szent tér szentségének „fokozatossága” figyelhető meg; a harmadik napon az áldozati hús már nem fogyasztható פָּגוּל,⁵⁴⁴ azaz a szenttel összeegyeztethetetlen 3Móz 7,18; 19,5-8),⁵⁴⁵ ahogyan ez a fokozatosság az Ez 40-48 koncepciójában is rendkívül pontosan érvényesül.

Bárki bármikor mutathat be áldozatot, de húst nem szabad kivinni a temenos területéről. (A boiótiai Amphiarion papja. Felirat Kr.e. 387)⁵⁴⁶

A szent és a profán fogalma és megvalósulása közötti relációt szinte egyöntetűen szembenállásként, ellentétként definiálják a szakirodalomban: (1) [a szent] sajátos *értékként* feltétlen ellentéte a profán értéktelenségének;⁵⁴⁷ (2) a szent-profán ellentét valamennyi vallás ös- és főellentéte;⁵⁴⁸ (3) szent és profán egymást kizáró fogalmak az ÓSZ-ben, valamint – ELIADE megállapítására hivatkozva – a vallás minden egyes definíciója valamely módon a szentet és a vallásos életet szembehelyezi a profánnal és a világi élettel;⁵⁴⁹ (4) a חָל az ÓSZ-ben „7-szer kimondottan a קֹדֶשׁ ellentétéként” szerepel.⁵⁵⁰

Odi profanum volgus et arceo.
Favete linguis: carmina non prius
audita Musarum sacerdos
virginibus puerisque canto.

Gyülölve mondom: hátra hitetlenek!
Oltári csöndet! Még soha nem dalolt
dalt zengek én, a Múzsá papja
ifju szüzek s fiuk új hadának.
(Illyés Gyula ford.)

*Gyülöllek: távol légy, alacsony
tömeg!
ne rezzents nyelvet: hadd dalolok
soha
nem hallott verseket ma, múzsák
papja, erős fiatal füleknek.
(Babits Mihály: In Horatium)*

A szent és profán kapcsolatának vagy inkább összefüggésének általánosan értelmezett, a gyakorlatban sejthető és érzékelhető szembenállását az elméleti, teológiai és nyelvészeti kutatás alapján azonban nem lehet alátámasztani. A szent és profán kapcsolatának mai megértéséhez a konvencionális *értékkitelet* további fenntartása helyett sokkal inkább a két fogalom egymáshoz való viszonyulásának *értékelése* vezet el. A חָל (profán) „nem szent, közönséges, világi” általános értelme etimológiailag tulajdonképpen „a szent kerület/terület

⁵⁴³ VOIGT 2004, 75-76.; ELIADE 1999, 6. tapasztalati tisztén, mintegy első meghatározásként vállalja, hogy a szent „a profán ellentéte”. Az Ez 44,31 szerint a papok döglött, elhullott, szétépett állatok húsát nem fogyaszthatták, mivel az a profán kategóriájába tartozik.

⁵⁴⁴ A kifejezés előfordulásai: 3Móz 7,18; 19,7; És 65,4; Ez 4,14. Jelentése: *tisztátalan, utálatos*, azaz *élvezhetetlen, fogyaszthatatlan áldozati hús*; a פָּגוּל gyök nem használatos az ÓSZ-ben (DAVIDSON 1982, 621.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 750-751.), csak az idézett participiális forma.

⁵⁴⁵ FRÖHLICH 2001, 91.

⁵⁴⁶ IG VII. 235 A. Idézi: HEGYI 2003/I, 51.

⁵⁴⁷ OTTO 1997, 72.

⁵⁴⁸ Söderblomra hivatkozva mondja LEEUW 2001, 40.

⁵⁴⁹ THWAT (VI. kötet), 1181.

⁵⁵⁰ 3Móz 10,10; 1Sám 21,5-6; Ez 22,26; 42,20; 44,23 (JENNI-WESTERMANN 1979 (II. kötet), 572. és 575.)

előtt (fekvő)” (*pro-fanum*) jelentésből származtatható.⁵⁵¹ Hasonlóan érdekes a következő meghatározás: „*Profanum quod non est sacrum*” (*profán, mivel nem szent*).⁵⁵² VOIGT Vilmos értelmezése még figyelemfelhívóbb, ugyanis szerinte az Európában használt *profán* kifejezés eredeti értelme a következő: „*elmondható, mindenki számára nyilvánossá tehető*”,⁵⁵³ azaz a *for, fari, fatus sum* (ki-, megmond) gyökből eredeztethető. A *profán* idő maga a *szokásos, szokványos, közönséges* (általánosan értelmezhető) idő.⁵⁵⁴ A *szent* tehát egyszerűen a *nem mindennapi, a kibeszélhetetlen, a nem [egyértelműen, könnyen] elmondható, kifejezhető*. A görög βέβηλος (*profán*) értelme és etimológiája is hasonló irányba mutat. A római vallásban és kultúrában *sacer* (szent) minden, ami az isteneket az embertől elválasztó határvonalon túl van, az istenek szférájába tartozik, az ember számára hozzáférhetetlen. A *sacer* egyszerre jelent áldottat és átkozottat. A latinban az „egyértelműen pozitív” *szent* fogalma a *sanctus* lett.⁵⁵⁵

Végző soron megállapítható, hogy a „profán” szó eredetének mindegyik magyarázata a *for* latin gyök valamelyik derivátumával (*for, fas, fanum*) hozható összefüggésbe. A *fanum* (szent hely, templom⁵⁵⁶) beszéd, a kimondott szó által elkülönített, felavatott, felszentelt terület, azaz maga „*a szavakkal megjelölt terület*”; a rómaiak számára egy terület azáltal lett szentéllé, hogy a *pontifexek* szent szavakkal megnevezték annak határait. Egyúttal *Fata* (azaz: *aki szólt*) a sorsistennő neve, a kimondott szó sorsot, azaz *fatumot* (*fatum, azaz: ami ki lett mondva*) teremt.⁵⁵⁷ Horatius az ódák harmadik könyvét feltehetőleg a római (pogány) szertartások ünnepélyes felszólítását idézve vezeti be (III. 1): a szent hely körül álló, „profán”, be nem avatott népet távolmaradásra, ill. távolságtartásra és csöndre felhívó papi proklamáció ez;⁵⁵⁸ a szent hely körüli várakozás illő magatartásformát kíván (vö. 2Móz 19,10kk;

⁵⁵¹ KÖVES-ZULAUF 1995, 55.; HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989, 551. A „fanatikus” kifejezés gyökerei szintén a szakrális szférába nyúlnak vissza; a *fanaticus* (az istenség által megragadott és tomboló/rettető lelkesültségbe hozott) a latin *fanum*, azaz az istenségnek szentelt hely, templom szóból vezethető le (HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989, 175.). Vö. még: *Profanus: szentelt környéken kívül fekvő, nem szent, nem szentelt; különösen személyről: isteni szolgálatba nem beavatott, avatatlan. Profanum: nem szent, közhasználatra való tárgy.* WALDE-HOFMANN 1938, 453-454.; FINÁLY 2002, 1587.

⁵⁵² ERNOUT-MEILLET 1967, 216.

⁵⁵³ VOIGT 2004, 75.; a latin *sacer* ellentéte, inkább ellentétpárja a *publicus*, azaz az, *ami a népé* (KÖVES-ZULAUF 1995, 55.).

⁵⁵⁴ ELIADE 1999, 81.

⁵⁵⁵ KÖVES-ZULAUF 1995, 55.

⁵⁵⁶ Jelentése: *valamely felszentelési forma elmondása által megszentelt hely, szent hely* (FINÁLY 2002, 773.)

⁵⁵⁷ KÖVES-ZULAUF 1995, 49-50.

⁵⁵⁸ „*Odi & arceo, abesse iubeo, vulgus profanum, profanos, non initiatos, ... ἐκάς ἐκάς ἐξε βέβηλοι procul o procul este profani, Virg. Aen. VI. 258.*” Q. HORATII FLACCI OPERA RECENSUIT ET PERPETVA ADNOTATIONE ILLVSTRAVIT M. CHRISTIANVS DAVID IANI. Lipisae, MDCCXXXIII. 5. „*Bene Profanum mox se dicturus Sacerdotem. Profani sacris non initiati. ... Profani quasi pro fano stantes ad ἑποψίαν, non intromissi. ... Favete linguis; apto sermone usus est, & sacrificio & ludis...*” Q. HORATII FLACCI OPERA, CUM VARIIS LECTIONIBUS, NOTIS VARIORUM, ET INDICE LOCUPLETISSIMO. Londini, MDCCXCII. 250.

20,18kk.). Az ókeresztyén kor liturgikus eszménye szerint a gyülekezet „formája” a szentély és *mensa* (asztal) körül sereglők, a *circumstantes* (körülállók) közössége.⁵⁵⁹ Általános érvényű megállapítás az, hogy a keresztyén templomban egészen a reformációig a hívek istentiszteleti *magatartása* az állás volt (a templomterek, később karzatok „bepadozása” ekkortájt válik általánossá).

A szent és profán megkülönböztetésére vonatkozó ószövetségi *locus classicus* egy döntő bibliai esemény után, az idegen tűzzel יהוה oltárán áldozni megkísérlő Nádáb és Abihú megégéséhez kapcsolva olvassuk (3Móz 10,8-11). A bortól és részegítő italtól való tartózkodás⁵⁶⁰ parancsa a papi „józan” különbségtétel előfeltétele (3Móz 10,9): „Így tudtok különbséget tenni (בדל Hi.) a szent és a közönséges (חל) közt, a tisztátalan és a tiszta közt” (3Móz 10,10).⁵⁶¹ A חל/„profán” kifejezés nem sűrűn fordul elő az ÓSZ-ben a 3Móz 10,10-en kívül (vö. 1Sám 21,5-6; Ez 22,26; 44,23).⁵⁶² A 3Móz 10,10-ben és az Ez 44,23-ban az ÚR közvetlenül szólítja meg Áront, illetve a cádókita papságot. Az ezékieli jövőkép szerint azonban a lévíták egyik csoportja módjára tévelygővé nem lett („Azok a lévíták pedig” Ez 44,10), azaz hű cádókita papság kiváltsága az, hogy *tanítsa* a népet a szent és közönséges, a tisztátalan és tiszta között különbségtételre (Ez 44,23).⁵⁶³ Az ezékieli vízió a kategóriák közötti különbségtétel által nem a papi-kultikus magatartás, „életforma” privilegizált öncélúságát hangsúlyozza, hiszen a cádókita papság feladata éppenséggel a tanítás és a megismertetés,⁵⁶⁴ azaz a szent és profán, tiszta és tisztátalan közötti megkülönböztetés világos közzététele. A 3Móz 10,10-11 szerint a különbségtétel következtében tudja a papság az ÚR Mózes által kijelentett rendelkezéseire (חֻקֵי) tanítani Izráel fiait. A papok főbűnének számított, hogy szent és közönséges között nem tettek különbséget (Ez 22,26).

⁵⁵⁹ Vö. DEBUYST 2005, 93.; MIHÁLYFI 1918, 220.

⁵⁶⁰ A prófétai kritika a bor és részegítő ital következtében jelentkező fizikai, erkölcsi és teológiai „tántorgást” és megingást veti a papság szemére (Ézs 28,6kk.), a pusztulás a vezetők (pap, próféta, vének, király) intézményes krízise miatt következik be (Ez 7,26-27, amely a 8-11. fejezetek tragikus templomvízióját vezeti be).

⁵⁶¹ Az ÚR teremtésbeli cselekvését többszörösen ugyanez az ige fejezi ki: szét-, elválasztotta, megkülönböztette a sötétséget a világosságtól, a felső és alsó vizeket; az égitestek is a nappal és éjszaka, a sötétség és világosság megkülönböztetésére vannak (1Móz 1,4.6.7.14.18). A kozmosz „az elrendezés kairozában válik el a káosztól: a szétválasztás és a distinctio értelmes döntését hordja magán” (BÉKÉSI 2003, 152.). A kultuszt végző papok feladata tehát mintegy a teremtési mandátum részeként értelmezhető, hiszen teremtés és kultusz/templom egymással szorosan összefüggő tényezők.

⁵⁶² Vö. KARASSZON 1994, 49.

⁵⁶³ וְאֵת־עַמִּי יוֹרוּ בֵּין קֹדֶשׁ לַחַל וּבֵין־טֵמֵא לְטָהוֹר יוֹדְעִים – a „különbségtétel” (בדל) szükségszerű értelmi-fordítói kiegészítés.

⁵⁶⁴ KONKEL 2001, 120-121.

A „profán” egyedül az Ez 42,20-ban fordul elő lokálisan is értelmezhető kifejezésként: a kőfal különbözteti (לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְחָל) meg, azaz választja el a szentet és profánt.⁵⁶⁵ A szöveg jelentése nem korlátozható csupán földrajzi elkerítésre, habár a „szent terület” kifejezés használata a fordításban ezt húzza alá. A szent és profán területi megkülönböztetése következmény, ahogyan a Templom egy magasabb rendű és nagyobb igényű princípium, a transzcendencia építészeti leképeződése. A templomkörzet kőfala (חוֹמָה)⁵⁶⁶ gyakorlatilag fizikai akadályként és válaszvonalként különböztet meg két minőséget egymástól: földrajzi, kultikus, teológiai, de akár lelki értelemben is.⁵⁶⁷

A חָל gyök a sémi nyelvekben eredeti értelmében annyit tesz, mint „(el)oldani, engedni, szabadon bocsátani”, később jelentkezik az általánosan elterjedt jelentés: „megszentségteleníteni”, de vonatkozhat profán, azaz általános, mindennapi használatba vételre, ill. használatra is (5Móz 20,6; 28,30; Jer 31,5; Ez 48,15). Az akkád *elēlu* jelentése: „(kultikusan) tisztának lenni, szabadnak lenni”, az arab nyelvben a hasonló ige-egyök „(el)oldani, megengedettnek lenni” értelemben ismeretes.⁵⁶⁸ A római vallás egyik legősibb és független intézményeként tartjuk számon az *augurok* testületét. Az *augur* (~madárjós) feladata – mint minden más vallási specialistának – tulajdonképpen a kozmikus rend felismerése, értelmezése, isteni utasításra elrendezése volt (és nem más kontextustalan „jóslás”⁵⁶⁹), és a római kultúrában – eltekintve a vallás fejlődési periódusainak sajátosságaitól – szinte annak kikutatására „korlátozódott”, hogy egy-egy adott terv (kultuszhely, vallási vezető megválasztása stb.) *fas*-e. Az istenségtől ekként kérték: „*Si fas est* [ha erős, alkalmas, lehetséges],⁵⁷⁰ küldj ilyen és ilyen jelet!”.⁵⁷¹ A *fas* (mint *kijelentés*) az isteni jogot jelentette, mindazt, ami az istenekkel kapcsolatban jogos, helyes, megteendő. Ezzel szemben az emberek közötti jog neve a *ius*.⁵⁷² A *fas* ellentéte a *nefas* (~vallási vétek, vallási cselekvés

⁵⁶⁵ Talán sokkal teljesebben adná vissza a szöveg értelmét a következő fordítás: kőfala [volt] körös-körül [...], hogy megkülönböztesse/szétválassza (לְהַבְדִּיל) a szentet és a profánt.

⁵⁶⁶ A Babilon városa köré II. Nabukadneccar által felépített, az építési krónikában hegységhez hasonlított 1000 hatalmas fallal kapcsolatban, amely alapjának kiásásakor az alsó vizeket elérte, lásd: TUAT, 14.

⁵⁶⁷ Hasonlóan a görög világban, lásd pl. „[...] a szentélykörzetet és a területén lévő házakat szentként kell kezelni” (Egretés athéni szentélykörzetének bérbeadása. Felirat Kr.e. 307-306; IG II² 2499 = LSS no. 47. Idézi: HEGYI 2003/I, 21.).

⁵⁶⁸ JENNI-WESTERMANN 1979 (II. kötet), 571.

⁵⁶⁹ Platón a *Lakoma* című dialógusában írja: „A jóslás tudománya (μαντική) az istenek és emberek közötti kapcsolattartás (κοινωνία) eszköze.” Idézi: HEGYI 2003, 106.

⁵⁷⁰ Vö. „*si fas est dicere*” (ha *szabad* mondani) GYÖRKÖSY 1996, 219.

⁵⁷¹ ELIADE 2006, 370.

⁵⁷² *Ius* és *sacrum* kapcsolata vonatkozásában lásd: PETHŐ 2007, 69-72.

alkalmatlansága), a *dies fastus* a szabad törvénykezés, ítélethozatal alkalmas idejét, napját jelölte.⁵⁷³

A feladatvégzés (jóslás, orákulum mondása) mechanikus és/vagy mantikus eszközei elsősorban nem a sorsszerűség, esetlegesség, hanem a világosan megismerhető isteni útmutatás, kijelentés (úrim és tummim; víz a hazugság kitudakolására; olaj és víz elegyítése; bél-, agy-, májjóslás, vö. az etruszkoknál talált nemesfémből készült „mintamájat”; villámok megkülönböztetése és értelmezése stb.), a viláértelmezés eszközei voltak.⁵⁷⁴

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a *szent* és *profán* (azaz: közönséges, mindennapi, általános érvényű), valamint a másik fogalompár, a *tiszta* és *tisztátalan* nem egymásnak ellentmondó, ill. egymással szembenálló kategóriák, hanem egymást kiegészítő, az „egészet” kitevő megkülönböztetések, a *bibliai viláértelmezés papi gondolkodás és teológia által profilírozott alapkategóriái*. Ezékiel ebben gyökerezett, innen vette *szakrális viláértését* (sakrales Weltverständnis).⁵⁷⁵ ELIADE szerint: „A *profán* realitások valójában a *szenchez tartoznak*.”⁵⁷⁶ A bibliai források alapján úgy tűnik, hogy a שֶׁדִּי fogalma a fogság utáni idők kulcsfogalmává lett – a papi hagyományokból kinövő csoportok és gondolkodók számára minden bizonnyal –, a fogság előtt már meglévő hagyományok és teológiai megközelítések felerősítése történik meg a száműzetésben. A szentség fogalmának⁵⁷⁷ szisztematizálása, felépítése, ill. az izráeli teológiai örökségen belüli kidolgozása „előrehaladott teológiai reflexió”, amely feltételezi a deuteronomista kiválasztás-teológiát, sőt bizonyos mértékig túl is lép azon.⁵⁷⁸

Tudatosan kerülöm a *szakrális világnézet* kifejezés bibliai teológiai alkalmazását, mivel a „szent és profán” nem kizárólagosan szakrális és végképpen nem világnézet⁵⁷⁹ – a szó kultúrtörténeti vonatkozásában. Az ÓSZ-i gondolkodás, valamint a szekularizáció előtti viláértelmezés a *szakrális* és *szekuláris* közötti ellentétet – a mindennapi élet rendjéig és

⁵⁷³ KÖVES-ZULAUF 1995, 50.; *nefas ~isteni törvényeket sértő* (FINÁLY 2002, 1296.)

⁵⁷⁴ ELIADE 2006, 80.

⁵⁷⁵ RAD 1969, 234. kifejezése: „Hesekiel wurzelt in der priesterlich-sakralen Überlieferung; ihr entnahm er die Grundkategorien alles sakralen Weltverständnisses, die des Heiligen und des Profanen.”

⁵⁷⁶ ELIADE 2006, 632.

⁵⁷⁷ A *szentség* fogalma a kánaáni vallásokban is előfordul, melléknévként gyakran isteni attribútum, néha pedig egyszerűen az istenség behelyettesítője (KARASSZON 1994, 50.).

⁵⁷⁸ Vö. KARASSZON 1994, 49.

⁵⁷⁹ A *világnézet* – mint nyelvünkben a nyelvújítás kora után a német *Weltanschauung* meghonosodott tükröfordítása – a politikai kultúrában elterjedt kifejezésként nem tudja eléggé mélyen kifejezni az ókori vagy régebbi ember (teremtett) világhoz való viszonyulását. A világnézet esetlegesen szabadon változtatható, módosítható vonzások és ellensúlyok, pólusok között alakítják ki az ember aktuális, sokszor ideiglenes helyét a világban, a társadalomban, a közösségben. Mindezek miatt használom tudatosan (RAD 1969, 234. értelmében) a világnézet kifejezésnél sokkal átfogóbb és alkalmasabb *viláértelmezés* (Weltverständnis) szót.

törvényszerűségig lebontva – nem ismeri,⁵⁸⁰ és ma sem fogadja el.⁵⁸¹ A *szent* és *profán* közötti különbségtétel a földi létezés alapkategóriája, annak kifejeződése, hogy a teremtett világ dolgait *hogyan* értelmezzük. Ez a világértelmezés az ezékieli vízióban a Templom (épülete, körzete) egészében nyilvánul meg. Az épületek és építészeti szimbólumok önmagukban véve világértelmezések, világmagyarázatok.⁵⁸² A *szent* és *profán* egyszerűen megkülönböztetés, még csak nem is végérvényes ítélet, ugyanis a *profán* tér és idő a *szent* megjelenésének a helye és ideje, a tisztátalan a rituális törvények és gyakorlat szerint tiszta lehet. De ameddig tisztátalan, addig távol kell maradnia a *szenttől*. A tisztátalanok az eszkatológikus értelmezés szerint távol maradnak Isten megvalósuló Isten uralmától⁵⁸³ – ahogyan a földi szentély küszöbét nem lépheti át tisztátalan, úgy az új Jeruzsálem kapuját sem. A tiszta-tisztátalan több mint kultuszi kategória, szintén az (együtt)élés rendszabályát⁵⁸⁴ fogalmazza meg, melynek kultuszi vetülete is van.

Az ezékieli vízió nem a *profán* felől, hanem a *szent hely* és a *szentség kiáradása felől* értelmezi, definiálja az országot, a földet, az akkor befogható „világmindenség” egészét. Nem a *profán* és a *profanítás* a létezés alapja, célja és beteljesedése, hanem a *SZENT*. Az ezékieli prófétai kör, valamint a papi gondolkodás teocentrikus ideáljának mélyén az ÚR létezésének valósága és megnyilvánulása az az idő, ami a végidő, azaz mindenki az Ő tulajdonába és az Általa parancsolt viszonyrendszerbe tartozik.

A teológiának hangsúlyozni és tudatosítani szükséges ma a tudomány és az egyházi élet minden szintjén, hogy Isten nem két világot teremtett: egy szentet és egy profánt; a világ értelmezésének e két alapkategóriája minden bizonnyal a kultusz privilegizált végzésében érdekelt, a kultuszi tér valóságában élő és kifinomult nyelvezetű, gondolkodású papság és iratai számára különös jelentőséggel bír.

A papi teológia számára a *szent* mellett létezik természetesen egy *profán* világ is, melyben lehetséges az istenséggel való találkozás, a létezés – kultuszi és átvitt értelemben – csak az ÚR színe előtt (לְפָנֵי יְהוָה) képzelhető el (vö. 2Móz 33,12kk.). A *szent hely* szabályai, melyek a *SZENT* jelenlétének következményei, a *profán* világban (még) nem teljesülnek, de

⁵⁸⁰ „[...] a vallásos nyelvhasználat folytonosan hangsúlyozza, hogy a hétköznapi emberi világ minden egyes pillanatát és minden egyes térbeli pontját figyelemmel kíséri és kezében tartja a szentség világa. A mindennapok eseményei és tárgyai kivétel nélkül visszavezethetők a mennyi birodalom valamelyik őstípusára, vagy éppenséggel ilyenekből erednek.” CUPITT 1997, 52.

⁵⁸¹ PÁSZTOR 2007, 11.

⁵⁸² SÓLYMOS 2000, 15.

⁵⁸³ Vö. pl. Zsolt 24; Jel 19,7-8; 21,27

⁵⁸⁴ Vö. pl. 4Móz 5,1-4

ettől függetlenül „az nem istentelen világ”.⁵⁸⁵ JELENITS István kategóriái szerint: a *profán* az „előzetes meghatározottságok tartománya”, a *szent* pedig a „végső meghatározottság”.⁵⁸⁶

A vallástörténeti fejlődés iránya a *SZENT* általános tapasztalása és élménye felől⁵⁸⁷ halad a szent és profán megkülönböztetésének igénye felé – a *SZENT* védelmében. A modern világ és ember a „»szentet« mint tapasztalást gyakorlatilag nem ismeri”.⁵⁸⁸ A szentély építése, földi „megvalósítása” és a teremtés szoros teológiai-gondolati kapcsolatban van egymással. A szentély a mennyei világ leképeződése.

A *szent* is értelmes rend, a szent hely a *profán* világ anyagaiból összeálló rend. A profanitás valósága a *SZENT* valóságának kifejezőeszköze és ereje. A *szent geometriája* valóságos mértékegység, sőt mi több: tökéletes összhang és harmónia, a forma tökéletessége a szentség tökéletességének visszatükröződése ebben a világban. A profánban mutatkozik meg a szentség. Éppen ezért beszél TILICH *Rendszeres teológiájában* a szent és profán *konvergenciájáról*, azaz összetartásáról,⁵⁸⁹ ami nem jelenti e kettő összekeveredését vagy megkülönböztethetlenségét. Végső értelemben a *szent* az egyedül *értelmes és valóságos rend*, hatalom, hatóerő.⁵⁹⁰

A kárpit nagypénteki kettészakadása szimbolikusan és materiálisan kifejez valamit, a keresztyén templomnak továbbra is

tükröznie kell transzcendens eredőjét, megjelenésének közvetítenie kell tradicionális rendjét, amely érvényre juttatja a profán világból való felemelkedés irányát, a megszentelődés útját (a kapun át a szentélyig).⁵⁹¹

A ókeresztyén egyház és templom nagy és meglepő „újítása” az, hogy az oltárasztalt az *adytonban*, a Szentek Szentjében állítja fel, hiszen „Főpap és Bárány [...], jelenlét és áldozat” végérvényesen egyesült.⁵⁹²

A szent ugyanis mindig töréspont az evilágiság zárt rendszerében. A tér azon pontja, ahol „betör” a megrendítő, sőt bizonyos értelemben a teljesen más.⁵⁹³

Kálvin és a genfi egyház rendtartásának terminológiájából arra következtethetünk – ahogyan fentebb már utaltunk rá –, hogy az istentisztelet (mint összegyülekezés és cselekmény) nem képez *szakrális külön időt*, ahogyan az Isten népe összegyülekezésére sem

⁵⁸⁵ CRÜSEMAN 1997, 349.

⁵⁸⁶ JELENITS 2001, 133.

⁵⁸⁷ Minden étkezés, minden cselekvés, minden idő stb. hordoz valamilyen szakrális tartalmat.

⁵⁸⁸ CRÜSEMAN 1997, 356.

⁵⁸⁹ Ismerteti és értékeli: BÉKÉSI 2003, 127-131.; vö. JELENITS 2001, 133.

⁵⁹⁰ ELIADE 1999, 22-23.

⁵⁹¹ SOMODI 2005, 60.

⁵⁹² FÖLDVÁRY 2002/2003, 163.

⁵⁹³ SCHNELLER 2001, 154.

találunk egyetlen, különálló szakkifejezést (a nyilvános imádság/könyörgés áll hozzá a legközelebb). A keresztyén-vallásos élet szerves, összefüggő része az istentisztelet.⁵⁹⁴ BARTH álláspontja szerint „az egyház tere a *világban* van.”⁵⁹⁵ Úgy érzékelhető magyar református és általában a protestáns gondolkozásban és egyházi közösségekben, hogy a *szent*, *szentség*, *szenthely* általában véve és gyakorlatilag szinte allegóriaszerű⁵⁹⁶ teológiai parafrázis vagy metafora lett – gyakorlati jelentés és következmény nélkül. Különösen égető lenne a 21. században a szent hely teológiájának (református-protestáns) sok félreértését tisztázni, ami a hely szentségének tagadásától a szent hely csupán „használati” szentségén (*in usu*) át a templom szentségének misztifikálásáig terjed.⁵⁹⁷ Végre biblikus hit- és önvallomásunkat a szent hellyel kapcsolatban teológiai és történeti evidenciák alapján meg kellene fogalmaznunk⁵⁹⁸ – *újra vagy először?*

2. TISZTA ÉS TISZTÁTALAN

Amíg a szent és a profán térben és időben nyilvánul meg, addig a tisztaság és tisztátalanság az *ember földi állapotainak* leírására,⁵⁹⁹ értelmezésére szolgál (vö. pl. 3Móz 13-15). Általánosságban tisztátalan és tisztátalanságot okoz mindaz, ami a halál vagy a test dezintegrációjának szférájával kapcsolatos (négy fő kategória: halott, vér, sperma, „lepra”, azaz bőrelhalásos, bőrleválásos betegségek). A tisztátalanság és tisztaság kategóriái között is bizonyos fokozatosságot figyelhetünk meg: a papságra és a főpapra szigorúbb és több megkötöttség érvényes, mint a közemberre, mivel a papság sokkal közelebb van és jobban kötődik a szentélyhez, mint az átlagos ember (3Móz 21; Ez 44,25-27).⁶⁰⁰ Általános alapelv – amely Qumránban is megjelent –, hogy ami nem sérti a profánt, sérti a szentet, a tisztátalan vagy a profán szent környezetbe hatolva vagy azzal érintkezve egyaránt sérti a szentet. A testi hibával rendelkező (áldozati) állat nem tisztátalan, hanem profán, azaz nem éri el a szentség fokozatát, a profán világba való; ugyanígy az izráeli pap nem lehetett testi hibás (fogycatékos),

⁵⁹⁴ MARTI 1997, 139.

⁵⁹⁵ BARTH II, 27.

⁵⁹⁶ Az allegória „mást mondani, mint gondolni, a szóval elfedni a gondolati tartalmat. ... az »allegória« a nyelv gyakorlatoztatása.” Részletesebben lásd: VANYÓ 2002, 208-210.

⁵⁹⁷ Egy 2006. áprilisi egyházi rádióadás részlete: „[...] a templomnak van egy szentsége, az Ószövetség is előírja, aki elmenekül a templomba és megfogja az oltár szarvát, őt senki nem bánthatja. Egyházi törvényeink értelmében az egyházunknak van autonómiája, a templomban Isten után a lelkipásztor parancsol [...]”; egy 2006. áprilisi egyházi sajtótermék részlete: „[...] noha a parókia udvara a református templommal szakrális hely [...]”.

⁵⁹⁸ Vö. PÁSZTOR 2002/2003, 165-170.; KARP 2002/2003/I, 7-31.; FÜZES 2002/2003, 181-188.

⁵⁹⁹ A tisztasági szabályok az elkülönítést szolgálják, a „helyes és helytelen” megkülönböztetését rejtik magukban. Vallástudományi megközelítés szempontjából lásd (orvoslásról és gyógyításról is): VOIGT 2006, 73kk.

⁶⁰⁰ Vö. részletesebben FRÖHLICH 2001, 91-92.

de ez nem akadályozta meg abban, hogy a szentély meghatározott, kijelölt területére ne lépjen be.⁶⁰¹ Az ezékieli koncepció szerint a legszentebb szolgálatot végző papoknak vászonruhát (vászonsüveg, vászonnadrág) kell viselniük, a gyapjú tilos, úgy kell felöltözködniük, hogy ne izzadjanak meg (Ez 44,17-18). A gyapjú könnyen okoz izzadást, az izzadság mint a test dezintegrációja tisztátalanságnak számít;⁶⁰² ruhájukat, amelyben a szent szférájában és területén mozogtak, ott kell hagyniuk, a nép közé más ruhában kell menniük (Ez 44,19).

A tiszta és tisztátalan (טָהוֹר/טָמֵא) átfogja és részletesen átjárja az élet egész területét, nem csupán a kultuszra és a szenthelyre vonatkozik, a létezés rendjét akarja kifejezni és megteremteni. A papi írók – KARASSZON István véleménye szerint – e fogalmi ellenpár segítségével építik fel rendszerüket és (érték)ítéletüket. A 3Móz 10kk. részletes szabályozása a fogság utáni, *deuteronomiumra* reflektáló⁶⁰³ ún. *szentségtörvényben* (3Móz 17-26) csúcsosodik ki, amely az egész izráeli társadalom szabályrendszerét akarja megfogalmazni.⁶⁰⁴

Megfigyelhetjük, hogy a tisztátalan kategóriája alapvetően az étkezési szabályok markáns részét képezik, és elsősorban a *hús* fogyasztásának konkrét előírásaira (vö. kóser – tréfli⁶⁰⁵) vonatkozik (3Móz 11). Az áldozati szertartások részletes leírása (3Móz 1-7,21) után az étkezési szabályok, ill. tilalmak bevezetésére kerül sor (3Móz 7,22-36; elsősorban az áldozati hús fogyasztásának kontextusában). Egy rövid összegző átvezetés után (3Móz 7,37-38) a papság – mint elsősorban áldozatot bemutató kultikus személyzet – intézményének „alkotmányos” megalapításáról, beiktatásáról és felszenteléséről olvasunk (3Móz 8-9), amelynek fontos részét képezi a fölavatási áldozat elkészítése és meghatározott részének elfogyasztása (3Móz 8,31-32):

Főzzétek meg a *húst* a kijelentés sátrának a bejáratánál, és ott egyétek meg azt a fölavatási áldozat kosarában levő kenyérrel együtt, ahogyan megparancsoltam: Áron és fiai egyék meg azt. Ami pedig megmarad a húsból és kenyérből, azt égessétek el.

A 3Móz 8-9 nem csupán a papság izráeli vallástörténeti megalapozását és hivatalba állítását jelenti, hanem egyúttal a papság által végzett kultusz és kultuszi intézmények (templom, oltár, áldozat stb.) gyakorlati használatba vételét is, hiszen a papság „testesíti meg” az intézményt, kultuszi cselekményével teszi jelenvalóvá, jeleníti meg (*Darstellung*) a földön megalapított szent hely valóságosságát. A tiszta-tisztátalan teológiájának vizsgálatakor nem mellőzhetjük azt a megállapítást, hogy az az étkezési szabályok közül hangsúlyosan a

⁶⁰¹ FRÖHLICH 2001, 92.

⁶⁰² Vö. KARASSZON D. 1995, 137.

⁶⁰³ Vö. részletesebben CRÜSEMAN 1997, 323-329.

⁶⁰⁴ KARASSZON 1994, 47-48.

⁶⁰⁵ Mai részletes kifejtését lásd: DONIN 2003, 95-114.

húsevést érinti. A húsevés alapvetően mindig valamilyen áldozati-kultuszi cselekményhez és viszonyrendszeréhez kapcsolódott. Dániel és három társa nem a „reformkonyha” híve, amikor az *idegen király* uralma alatt zöldségfélét és vizet fogyaszt. Izráel ifjai a próba után mégis szebbnek látszottak, mint a többi szolga (Dán 1,8kk.; vö. Pál és a bálványáldozati hús: 1Kor 8).

Ezékiás király halálosan megbetegedett⁶⁰⁶ (חֲזָקָה לְמוֹת – 2Kir 20,1; Ézs 38,1), tisztátalan betegségét (קִשְׁיָא – kelevény, fekély, daganat; vö. 3Móz 13,18-23) egy csomó préselt fügével⁶⁰⁷ gyógyítják meg, „és életben fog maradni” (יָחַי – Ézs 38,21; 2Kir 20,7).⁶⁰⁸ A LXX (értelmező) fordításai⁶⁰⁹ mutatják, hogy itt többről, azaz inkább: másról van szó, mint csupán életben maradásról – életminőség és egészség összefüggésében: a legteljesebb értelemben vett tisztaságról. Nem csupán egy (vagy az) ember „privát” betegsége került előtérbe, hanem a király tisztátalansága. A kultuszban való részvétel az állam, a közösség életében való részvételt is jelentette, azzal volt egyenlő. A király pedig e tekintetben különleges helyet foglalt el és kiemelt szerepet játszott (vö. Ézs 38,22).⁶¹⁰

Ezékiás esetéhez hasonlít a felső szobából (felházból) leesett és *megbetegedett* (וַיִּחַל) Ahazjá esete (2Kir 1,2kk.), aki követeit Baalzebúbhoz (vö. Lk 11,14-23), Ekrón istenéhez küldte kérdésével: „meggyógyulok-e ebből a betegségből” (2Kir 1,2: אֲמַא-אֶחְיֶה מִחֲלִי הַזֶּה).⁶¹¹

A tíz leprás meggyógyításának evangéliumi története (Lk 17,11-19) szintén az előképek szerint történik. A tíz leprás a 3Móz 13 (különösen 13,45-46-ban előírt magatartásforma szerint) a távolból kiáltott Jézushoz. „Menjetek el, mutassátok meg magatokat a papoknak” (Lk 17,14b); „És amíg odaértek, megtisztultak” (Lk 17,14c); „Egyikük pedig, amikor látta, hogy meggyógyult, visszatért” (Lk 17,15ab). A pap tisztátalannak vagy tisztának nyilvánító ítélete (vö. 3Móz 13,20-23) a kiközösítés,

⁶⁰⁶ Érdekes összefüggés, hogy a qumráni *Nabunáj imája* (4Q242; FRÖHLICH 2000, 233-235.) szerint a gyengeelméjű, őrült király szintén bőrbetegségben szenved, amely isteni büntetés a különféle bálvány istenszobrok előtti tisztelet miatt. A 3Móz 13 szerinti bőrbetegsége és gyógyulása, istentagadása és elméje megvilágosodása szintén szoros összefüggésben áll egymással (XERAVITS 2003, 54.).

⁶⁰⁷ A fügeből készült gyümölcskenyér (παλάθη *fem.*) ünnepi-kultikus étel volt az ókori görögöknél (HEGYI 2003/I, 79.).

⁶⁰⁸ Az Ézs 38 részletes hagyománytörténeti és exegetikai vizsgálatát lásd: KUSTÁR 2002, 119-128.

⁶⁰⁹ Ézs 38,21: καὶ ὑγιὲς ἔσῃ; 2Kir 20,7: καὶ ὑγιώσῃ

⁶¹⁰ „Mi lesz a jele, hogy föl tudok menni az ÚR házába (בֵּית יְהוָה)?” (Ézs 38,22); „Mi lesz a jele, hogy meggyógyít az ÚR (יְהוָה לִי)?”, és három nap múlva felmehetek az ÚR házába?” (2Kir 20,8). A két változat egymáshoz való viszonyához lásd KUSTÁR 2002, 123kk.

⁶¹¹ Érdekes a héber szöveg LXX-beli fordítása, ill. értelmezése, amely egyúttal a tévelygő Ahazjával szembeni elhatárolódást is kifejezi (ἡρώστησεν ... εἰ ζήσομαι ἐκ τῆς ἀρρωστίας μου ταύτης – ἀρρωστία: *gyengeség, betegség; erkölcsi gyengeség, gyarlóság*; ÓMSZ 1993, 150.); vége és büntetése a halál, mivel Ekrón istenét kérdezi az Illés által képviselt *Izráel élő Istene* helyett (2Kir 1,3.16), annak igaz kultuszán kívül. Az igaz Isten igaz kultuszának szemléltetése az 1Kir 18,20kk-ben megtörtént, amit a nép kétszeres proklamációja (1Kir 18,39: יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים) „koronázott meg”.

közösségből, társadalmi életből kizárás, valamint az oda visszafogadás hivatalos aktusaként értelmezendő.

Az élet szférái, cselekvéseink, munkáink és ünnepeink – ahogyan a teremtés – egyetlen egységet alkotnak,⁶¹² nem válnak szét egy fizikai-anyagi és egy szellemi-spirituális valóságra. A valóság az istentiszteletben, az istenszolgálatban áll helyre. A sorvadt kezű ember *szombatnapi* meggyógyításakor a szöveg eredeti értelme szerint Jézus szavára helyreállított az addig beteg és használhatatlan kéz.⁶¹³

Egy ókori görög felirat szerint egy a szertartásoknál segédkező kisfiú „mindkét szülője kiváló egészségnek örvend”, azaz: a kisfiút kultuszi szolgálatra elbocsátó szülők is kultikus szempontból teljesen hibátlanok, tökéletesek.⁶¹⁴ Számos gyógyító szertartást a világteremtés mítoszának rituális recitálása kísér.⁶¹⁵ A gyógyító rítusok vallástörténeti vizsgálata arra mutat, hogy az életet/embert „megjavítani”, helyreállítani nem lehet, csak újrateremteni a kozmogónia megismétlésével,⁶¹⁶ ami a szent szöveg ismétlő, hív recitálása által valósul meg.

Qumrán világértelmezését és a közösség (élet)rendjét rendkívüli módon meghatározta a tiszta és tisztátalan teológiájának megvalósítása. A *Tisztulási előírások* (4Q274-277)⁶¹⁷ szabályzatain kívül más qumráni szövegek is tárgyalnak tisztasági kérdéseket (pl. a közösség önmeghatározásáról, az elkülönülésről, a mózesi tisztasági rendelkezések szerintük való helyes értelmezéséről szóló *Néhány megjegyzés a törvény betartásáról* 4QMMT; 4Q394-399;⁶¹⁸ vö. még a *szentély városába* való lépés tisztasági előírásait: *Templomtekercs* 11QT xlv;⁶¹⁹ *Megtisztulási szertartás* 4Q414, 4Q512⁶²⁰). A régészek több víztároló medencét tártak fel Qumránban, ezek egy része vízgyűjtés és tárolás céljaira szolgált, több azonban megfelel a rituális megtisztulás céljait szolgáló medence (*mikve*) előírásainak.⁶²¹

Az a férfi pedig, akinek éjszakai magömlése volt, ne lépjen be a szentély egyetlen részébe sem, míg három nap nem el nem telik. Majd mossa ki ruháit, és mosakodjon meg az első napon, a harmadik napon pedig mossa ki ruháit, és mosakodjon meg, és naplemente után beléphet a szentélybe. Ne lépjenek azonban be tisztátalanságuk szennyeiben szentélyembe,

⁶¹² PÁSZTOR János legújabb és legutolsó liturgiátörténeti művének kiindulópontja szintén a teremtés rendjének egységéből fakadó életegység (PÁSZTOR 2007, 11.).

⁶¹³ ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη Mt 12,13; ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ Mk 3,5 és Lk 6,10; vö. Jn 9: Jézus szombaton sárral keni be a vakon született szemét, és az az „újjáteremtés” részeként meggyógyul (BOLYKI 2001, 256-271.).

⁶¹⁴ HEGYI 2003/I, 64.

⁶¹⁵ Vö. ELIADE 1999, 74.

⁶¹⁶ Vö. ELIADE 2006/I, 123-127.; az egyiptomi orvoslással kapcsolatban lásd: KÁKOSY 2005, 260-264.

⁶¹⁷ Lásd: FRÖHLICH 2000, 93-97.

⁶¹⁸ FRÖHLICH 2000, 420-425.

⁶¹⁹ FRÖHLICH 2000, 122-123.

⁶²⁰ FRÖHLICH 2000, 506-508.

⁶²¹ FRÖHLICH 2000, 14-15.

nehogy beszennyezzék. v a c a t Az a férfi pedig, aki feleségével hálván bocsát ki magot, ne lépjen be sehová a szentély városába, amelybe én a nevemet helyezem majd, három napig. [...] És mindenki, aki megtisztul a folyásától, számoljon magának hét napot a megtisztulásra; a hetedik napon mossa ki ruháját, és mossa meg egész testét folyó vízben; azután menjen a szentély városába. Senki, aki személyében tisztátalan, ne menjen be oda mindaddig, míg meg nem tisztult. v a c a t És senki, akit lepra sújt, nem léphet be oda, amíg meg nem tisztul. Amint pedig megtisztult, és áldozatot mutat be [vétkéért, a nyolcadik napon mutasson be tisztulási áldozatot, a szentély városában;] de ne lépjen be a szentélybe [...] (11QT xlv 7-12.15-18; xlv 9)⁶²²

Az ókori görög források meglepően sok adatot tartalmaznak a rituális tisztasággal kapcsolatban, amely a szentélykörzettől kiindulva áthatotta és meghatározta a társadalom szervezetét és a magánházak világát. Az áldozatbemutatás előtt a vallásgyakorlók a *szent forrás*nál rituális tisztító szertartáson estek át. Számos szenthelyen az istenhez forduló, tanácsot kérő vagy gyógyulni vágyó zarándok a templomépülettől elkülönített csarnokban tölthette az éjszakát, és álmában kapta meg az útmutatást, ill. a gyógyulást.⁶²³ A szülő nő és mindazok, akik vele érintkeztek, tisztátalanná (μιαρός⁶²⁴) váltak, ezért mindannyiuknak tisztító szertartáson kellett átesniük.⁶²⁵ A tisztátalanság a görögök felfogása szerint sem bűn, hanem állapot. Az isteneket a legrégebbi időkől fogva a gyilkosság sértette a leginkább. A gyilkosnak először tisztító szertartáson kellett átesnie, csak ezután járulhatott *tiszta* (καθαρός), büntetlen emberként az istenek oltára elé. A *tisztaság* fogalma a tudományos kutatás szerint a Kr.e. 7-6. század folyamán új tartalmat nyert, miszerint az erkölcsi vétség, a „lelki szenny” (μίασμα) is tisztátalanná teszi az embert – még akkor is, ha megtartja városállama törvényeit, az istenek ugyanis nem csupán az áldozatok helyes bemutatását várják el az embervilágtól.⁶²⁶ Pál apostol is elvégezte a tisztulási szertartást (ApCsel 21,24.26; 24,18; ἀγνίξειν; ἀγνισμός), mielőtt a Templomba ment volna.⁶²⁷

Καθαρός καὶ ἄγνους – Tisztán [kell belépni az alábbiak szerint]⁶²⁸

Aki a perirantérionokon⁶²⁹ és a szentély kapuin belüli területre lép, annak szent kötelessége óvakodni [szopós]⁶³⁰ gyermekek látványától, minden vérbűntől, vétektől, törvényszegéstől

⁶²² FRÖHLICH 2000, 123.

⁶²³ Leírás és idézetek: HEGYI 2003/I, 134-138.; HEGYI 2003, 83-85.

⁶²⁴ (Vérrel) bemocskolt, tisztátalan, utálatos (ÓMSz 1993, 679.)

⁶²⁵ HEGYI 2003, 126.

⁶²⁶ Vö. HEGYI 2003, 153.

⁶²⁷ HERCZEG Pál az ApCsel Pál apostol életére, működésére és igehirdetésére vonatkozó adataival kapcsolatban megjegyzi (HERCZEG 2004, 135-137.), hogy azok „forrásértéke nem feltétlenül érvényesíthető minden további nélkül”. Pál igehirdetéseinek feljegyzésekor Lukács feltehetőleg az ősegyház igehirdetéseit adaptálta, „így csak nagyon kritikusan lehet ezeket a páli teológia felvázolásában felhasználni”. Álláspontja szerint Lukács írói koncepciójának része az a következetesség, hogy Pál missziói területein először mindig a helyi zsinagógát keresi fel. A leírás, tudósítás is inkább lukácsi sablon, toposz (látogatás a zsinagógában, a zsidók irigysége a pogányok megtérése miatt, a tömeg fellázítása az apostol ellen).

⁶²⁸ Más szövegértelmezés és fordítás szerint: a rituálisan és morálisan tiszták [léphetnek csak be]; HEGYI 2003/I, 62.

⁶²⁹ περιρραντήριον neut. jelentése: az áldozatnál használt víztartó edény (ÓMSz 1993, 831.); itt: körben elhelyezett vizesmedencék, amelyek vizével meghintette magát a belépő (HEGYI 2003/I, 62.).

mentesnek kell lennie, hogy ne csak a test, hanem a lélek is tiszta legyen. Tilos harci fegyvert bevinni; tiszta ruhát kell viselni hajdís nélkül; mezítláb vagy fehér sarut viselve, nem kecskebőrből; semmilyen kecskebőrből készült dolgot nem lehet bevinni; sem csomót az övön; asszony, kutya vagy szamar vetélése után negyvenegy nap (távolmaradás); szüzesség elvesztése után negyvenegy nap; családi gyászszertartás után negyvenegy nap; temetési szertartás után hét nap; halotthoz való belépés után három nap;⁶³¹ gyerekágy után három nap;⁶³² lebetegedés után huszonegy nap; ...től ...⁶³³ megtisztult nő; házastársi együttlét után fürdés vagy megtisztulás; hetérával való közösülés után egy nap; természetellenes kapcsolattól sohasem tisztulhat meg. (Előírások Athéna Lindia szentélyében. Felirat, Kr.u. 3. század)⁶³⁴

Valamennyien, akik Bromios temenosába vagy szentélyébe beléptek, csecsemő kitételét követő negyven napon át maradjatok távol, nehogy megneheztesen (az isten), asszony vetélése esetén ugyanannyi napig, ha saját házanépéből ragad el valakit a halál és a sors, zárják ki a propyleionból⁶³⁵ a hónap egyharmadáig, ha másoknál történik valamilyen fertőzet, maradjon távol három napig a haláleset után, nehogy gyászruhában járuljon az úr oltáraihoz, ne nyúljon szabálytalan áldozatokhoz, a Baccheia alkalmával ne tegyen tojást a lakomához, és ne áldozzon szívet a szent oltárokon [...] (A smyrnai Bacchos-misztériumok szabályzata)⁶³⁶

Senki ne vigyen be tisztátalan dolgot. Meg kell tisztulni fokhagyma, disznó és asszony után. Tetőtől talpig megfürödve (a férfiak) még aznap beléphetnek. Havibaj után (a nő) a hetedik napon tetőtől talpig megfürödve⁶³⁷ beléphet. Halott (látogatása) után tíz nappal, (családi) haláleset után negyven nappal. [...] (Mén tyrannos kultusza. Attikai felirat Kr.u. 1. század)⁶³⁸

Peristiarchos:⁶³⁹ az, aki (rituálisan) megtisztítja az (állami) tűzhelyet, a népgyűlést és a polist. A tűzhelyről vagy a körüljárásról (nyeri nevét). Istros az Attika című művében azt mondja, hogy a *peristia* tisztító szertartást jelent, és a tisztító szertartást végzők a peristiarchosok. Ugyanis kívülről körüljárják közrevéve a hivatalos épületeket, és körbefutják.⁶⁴⁰

TISZTA [ἀγνός] LEGYEN AZ ILLATOS SZENTÉLYBE BELÉPŐ

⁶³⁰ Feltételezett olvasat

⁶³¹ A 4Móz 19,11-kk. szerint a holttest érintése után hét napig tart a tisztátalanság, a harmadik és hetedik napon kell a megtisztulás érdekében rituálét végezni. A cádókita papok halotthoz nem mehetnek be az ezékieli koncepció szerint. A pap csak legközvetlenebb hozzátartozóiért „vállalhatja a tisztátalanságot”, megtisztulása hét nap után következik be (Ez 44,25-26; 2Móz 21,1-4).

⁶³² A 3Móz 12 szerint gyermek szülése esetén a nő a gyermek nemétől függően meghatározott ideig a tisztátalanság állapotában van (vö. DONIN 2003, 129.).

⁶³³ Hiányos, értelmezhetetlen szövegrészek

⁶³⁴ LSS nr. 91 = Blinkenberg nr. 487. Idézi: HEGYI 2003/I, 61.

⁶³⁵ *πρόπυλον* *neut.* jelentése: *bejárat, előcsarnok* (ÓMSz 1993, 898.)

⁶³⁶ SEG 14,752 = LSAM nr. 84 = Petzl nr. 728. Idézi: HEGYI 2003/I, 115.

⁶³⁷ A 3Móz 18,19 (valamint 20,18) mózesi előírásra alapul a „család tisztaságának” rabbinikus tanítása. A menstruációs időszakot *niddának* (נִדָּה *tisztátalanság, menstruáció* DAVIDSON 1982, 536.; KOEHLER-BAUMGARTNER 1958, 596-597.; ebből következőleg, következményeivel együtt: *eltávolított, elkülönített állapot* jelentésben) nevezik, amely kezdetétől számítva hét teljes napig tilos minden szexuális érintkezés a férj és a feleség között. Az elkülönültség állapotát később a *Talmud* a menstruáció befejeződését követő „hét tiszta napra” terjesztette ki. Általában a hetedik nap estéjén megy el az asszony a rituális fürdőbe (*mikve*), ahol meghatározott előírások szerint egyenes tartásban megmerítkezik, ezáltal megtisztul. A nőnek először esküvője előtt kell a *mikvé*be mennie, hogy elkülönített állapotából kiléphessen (DONIN 2003, 127-129.). Qumráni rituális fürdők régészeti leleteiről lásd: FRÖHLICH 2001, 90.

A görögök ismerték a házasságkötés szertartása utáni rituális fürdőt, miszerint mind a vőlegény, mind a menyasszony rituálisan megfürdött, majd este a vőlegény átvitte a menyasszonyt a szülői házból a saját házába az anya kíséretével (HEGYI 2003, 128.).

⁶³⁸ IG II² 1366. Idézi: HEGYI 2003/I, 124.

⁶³⁹ *περιστάρχος* *masc.* jelentése: *népgyűlések előtt szokásos malacáldozat bemutatója* (ÓMSz 1993, 834.)

⁶⁴⁰ HEGYI 2003/I, 130.

A TISZTASÁG PEDIG A GONDOLATOK BŰNTELENSÉGÉT JELENTI
(Az epidaurosi asklépios-szentély feliratai)⁶⁴¹

Az ókori világban az állami élet minden egyes megnyilvánulását természetesen kultikus előírások szabályozták, az állami aktusok és vallási cselekmények tulajdonképpen gyökereik vonatkozásában mélyen összefüggnek és egyeznek (pl. az ítélkezés, általánosabban: igazságszolgáltatás mindig valamilyen isteni parancsolat, szabály, norma érvényesülését és érvényesítését jelentette). Az istentagadás, a kegyesség hiánya az állam rendjének és normáinak tagadását, az azzal való szembenállást fejezte ki, és államellenes cselekedet volt. Az ember istenekkel szemben tanúsított tiszteletének (mint magatartás és viselkedés) kifejezése az εὐσέβεια⁶⁴² vagy a θεοσέβεια⁶⁴³ (istenfélelem, jámborság, kegyesség),⁶⁴⁴ ennek ellentéte az ἀσεβεια⁶⁴⁵ („kegyelethiány”, istentelen cselekedetek, bűnös tett, szentségtörés),⁶⁴⁶ ami nem elsősorban az istenvilág ignorálását vagy negligálását jelentette – ez tulajdonképpen *lehetetlen és elképzelhetetlen* volt még néhány évszázaddal ezelőtt is⁶⁴⁷ –, hanem tulajdonképpen a hagyományos kultusz(ok) elhanyagolásaként nyilvánult meg, és államellenes cselekedetnek számított, amit akár halálbüntetéssel is „jutalmazhattak”.⁶⁴⁸ A „közéleti tevékenységeket” ima vezette be, az állam, a „közélet” formáit és megnyilvánulását szintén a vallás szabályozta, irányította. A *rituális tisztaság* a közéleti tevékenység folytatásának elengedhetetlen feltétele volt a görögség gondolkodásában is, ezért kellett alkalmanként az egész városon tisztító szertartást végrehajtani, a „bűnbak” (φορμακός) városból való kiűzése által (Apollón és Artemisz Θαργήλια ünnepén Athénban;⁶⁴⁹ vö. 3Móz 16,7-10); az *agorát* (ἀγορά), a népgyűlés színterét is időről időre malacvérrel kellett rituálisan meghinteni, azaz megtisztítani; az *agorára* lépő athéni polgárnak az ott körben

⁶⁴¹ HEGYI 2003/I, 134.; vö. HEGYI 2003, 83-84.

⁶⁴² ApCsel 3,12; 1-2Tim többször; Tit 1,1; 2Pét 1,3.6.7; 3,11

⁶⁴³ 1Tim 2,10; melléknévi formában: Jn 9,31

⁶⁴⁴ ÓMSz 1993, 457. és 497.; HEGYI 2003, 9.

⁶⁴⁵ Róm 1,18; 11,26; 2Tim 2,16; Tit 2,12; Júd 15.18; ἀσεβειν (istentelenül élni): 2Pét 2,6; Júd 15; ἀσεβής: Róm 4,5; 5,6; 1Tim 1,9; 1Pét 4,18; 2Pét 2,5.6; 3,7; Júd 4.15

⁶⁴⁶ ÓMSz 1993, 153. Meidas gazdag athéni polgárt az athéni népgyűlés ἀσεβεια vétségében elmarasztalta. Demosztenezs (Kr.e. 384-322) ezután vádat emelt ellene, a beszéd fennmaradt. A megvádolt polgár elleni peres eljárást később megszüntették (lásd: HEGYI 2003/I, 66.).

⁶⁴⁷ Az idegen vallások és vallásosság leírására szolgált a *superstitio* (vallás és babonáság, VOIGT, 2004, 68.), a szó jelentése: *túlzás, a helyes mérték áthágása*. A *superstitio* tulajdonképpen elburjánzást jelent a vallás normális keretek között élő és létező jelenségével szemben – vagyis ahhoz az állásponthoz képest, amit az egyén és a közösség a maga normális megnyilvánulási formájának tart (KÖVES-ZULAUF 1995, 57-58.).

⁶⁴⁸ HEGYI 2003, 44., 138. A források alapján úgy tűnik, hogy az „aszebeia-perek” politikai indíttatásúak voltak, azaz az ellenfél eltávolítására szolgáltak.

⁶⁴⁹ ÓMSz 1993, 493. A közösség bajait magára vevő bűnbak kiűzésének rítusa egyébként egész Hellaszban elterjedt, a szertartás valamelyik helyi istenség ünnepének részét képezte. A ión-attikai nyelvterületen a két bak elkülönítésére és eltávolítására az ünnep előestéjén került sor a közösség rituális megtisztítása céljából. Az egyiket a férfiak, a másikat a nők megtisztítása érdekében száműzték. Csak az ekként megtisztított közösség mutathatta be az ünnepi áldozatot. A közösség megtisztítását követte a város, ill. az azt jelképező istenszobor rituális megtisztítása (HEGYI 2003, 58-59.).

elhelyezett víztartók egyikéből vizet kellett magára hinteni.⁶⁵⁰ Qumrán szervezett közösségi életének szervező és meghatározó elve szintén a tiszta-tisztátalan fogalom pár, pl.

Az az ember, aki kiköp a Sokak gyűlésének körében, harminc napra büntessék. Aki pedig kinyújtja 'kezét' [pénisz] ruhája alól, vagy pedig az lyukas, és kilátszik szemérme, büntessék harminc napra (A Közösség szabályzata 1QS vii 13-13).⁶⁵¹

E ponton röviden meg kell említenünk még a nyugati keresztyén liturgia záróformulájának kérdéskörét. Az általában félreértett és félremagyarázott, anyanyelvi vagy más nyelvi környezetbe nehezen átültethető, kényszeres és liturgiaidegen elemekkel megtűzdelt, elhomályosult értelmű latin *Ite, missa est*⁶⁵² (mai magyar fordítása: *A szentmise véget ért, menjetek békével*) a nyugati egyház szertartásában antik örökség. Ez az elbocsátó formula jelzi és jelenti az összejövetel, a nyilvános és hivatalos cselekmény végét.⁶⁵³

3. ÜNNEPEK

Az izráeli ünneptörténet számos kérdést vet fel, az ünnepek alakulása hosszú történelmi, teológiai, kultuszi folyamatok összességeként ment végbe, míg a nem mindenben megegyező ószövetségi, Tóra-beli ünnepi kalendáriumok összeálltak.⁶⁵⁴ Az Ez 45,18-25 *ünnepkalendáriumában* három ünnepet találunk,⁶⁵⁵ az egész naptár – úgy tűnik – leértékeli a lunáris időmeghatározást.⁶⁵⁶ A fejedelem kötelessége az, hogy gondoskodjék az áldozatokról, vagyis a nép áldozata a fejedelmen keresztül jut el a szenthelyre.

Az első hónap első és hetedik napján⁶⁵⁷ történik a szentély megtisztítása (45,18-20) a tévedésből vagy tudatlanságból vétkezők miatt,⁶⁵⁸ amelyben a szentély *dologi értelemben vett szentsége* fejeződik ki, hiszen rátapad a nép nem tudatosan vagy szándékoltan elkövetett

⁶⁵⁰ HEGYI 2003, 44-45.

⁶⁵¹ FRÖHLICH 2000, 150.

⁶⁵² Álláspontom szerint MIHÁLYFI 1918, 339. fordítása áll az eredeti mondat értelméhez a legközelebb: *Menjetek, itt az elbocsátás* (LITLEX, 89. szerint: *Menjetek, elbocsátás van*). *Uő., uo.* részletesen foglalkozik a mondat értelmezési és etimológiai kísérleteivel, amelyek valóban megalapozatlan nyelvészeti és teológiai kalandozásokként minősítendőek. A *mise* szó valóban az elbocsátó formulából (*missa*) ered.

⁶⁵³ Vö. MIHÁLYFI 1918, 339-340.; VÁRNAGY 1999, 279-280.

⁶⁵⁴ XERAVITS 2004, 1-2.

⁶⁵⁵ RUDNIG 2000, 145-146.

⁶⁵⁶ KONKEL 2002, 336-337.

⁶⁵⁷ Az 1. hónap 1. és 7. napja (a 7. hónap 10. napja helyett) KARASSZON D. 1995, 140. szerint a babiloni időszámítás szerint értendő.

⁶⁵⁸ Az Ez 43,20.22-23; 45,18-ban előforduló tisztító áldozattal kapcsolatban lásd: GANE 2005, 32-33.; 116kk.; 136kk.; 230.

„A papok, a molpoi-testület tagjai, a zenészek, a himnuszénekesek és a hypéretések [a templomi személyzet tagjai] mindig tiszták az akaratlanul elkövetett vétkektől, mivel állandóan tisztító szertartásoknak vetik alá magukat. Ha egykor az *aretét* [ἀρετή *testi kiválóság, erő; szellemi, lelki kiválóság; érdem* (ÓMSZ 1993, 146.)) birtokló Olymposra lépsz, ha tisztán érkezel, lépj be bátran, ó jövevény, de ha megbocsáthatatlan bünt hordozol, hagyd el a templomot, s távozz Pallas temenosából, amerre látsz!” Előírások Athéna Lindia szentélyében. Felirat Kr.u. 3. század; LSS nr. 91 = Blinkenberg nr. 487. Idézi: HEGYI 2003/I, 61.

bűne.⁶⁵⁹ Feltehetőleg tavaszi újévről van szó;⁶⁶⁰ az újév ünnephez a vallástörténet adatai szerint mindig kapcsolódik valamilyen „sorsünnep”, gonoszűzés, megtisztulás, bűnbánat.⁶⁶¹

Az Ez 45,21-25-ben olvasható ünnepi előírás a három főünnep közül csak kettőt említ meg (páska és kovásztalan kenyerek, az *ünnep*). Egy későbbi változtatás a 45,21-ben a szöveg kiegyenlítésére törekedett (vö. BHS apparátus) azáltal, hogy a *páskaünnep*⁶⁶² kifejezést megfordította, és a hét szót *hetekre változtatta* (שִׁבְעָתָה). Ezáltal a *hetek ünnepét*⁶⁶³ (pünkösöd)⁶⁶⁴ mint a harmadik nagyünnepet „nyerte meg” az olvasat.⁶⁶⁵ A LXX egyértelműen a masszoréta szöveg jelenlegi olvasatát támogatja (páska és kovásztalan kenyerek fogyasztása hét napon keresztül).⁶⁶⁶ ZIMMERLI szerint ez a szoros kapcsolódás mutatja azt, hogy a vízió megfogalmazásának idejére az eredetét tekintve két különálló ünnep (páska és kovásztalan kenyerek ünnepe) már teljesen összekapcsolódott, egybeolvadt.⁶⁶⁷ Az ünnep kezdetének időpontját a vízió az első hónap 14. napjára teszi.⁶⁶⁸

A 45,25-ben olvasható abszolút értelemben vett *az ünnep* (a nagy őszi ünnep, amely betakarítási ünnep: 2Móz 23,16; 34,22; sátoros ünnep: 3Móz 23,34; 5Móz 16,13.16); továbbá: 4Móz 29,12-38;⁶⁶⁹ 1Kir 8,2.65-66; 12,32; 2Krón 7,8kk.;⁶⁷⁰ Neh 8,14; Ézs 30,29; az „Úr ünnepe” névvel illetve a három zárandokünnep legnagyobbika⁶⁷¹)⁶⁷² a *lombsátrak ünnepe*.

⁶⁵⁹ Ez 45,20: tudatlanságból vétkező vigyázatlanságáért (vö. 3Móz 4,1-35; 4Móz 15,22-28; Zsolt 19,13), amit hét nap múlva meg kell ismételni (vö. 3Móz 23,8; 4Móz 28,25; vö. KARASSZON D. 1995, 140-141.; ZIMMERLI 1969, 1162.).

⁶⁶⁰ KONKEL 2001, 244-246. Vallástörténeti párhuzam kapcsán GANE 2005, 360-361. a következő megállapítást teszi: „There are, of course, significant differences between the Nanshe New Year and the Israelite Day of Atonement: 1. The judgment at Nanshe’s temple takes place on New Year’s Day. The Israelite Day of Atonement, on the other hand, is the 10th day of the seventh month (Lev 16:29). This is not New Year’s Day for the Israelites, except that the Jubilee year begins on this day every fiftieth year (Lev 25:9). [...] Leviticus, on the other hand, implies divine justice through the facts the YHWH requires his sanctuary to be cleansed from the sins of his people in order for him to continue residing among them [...]”

⁶⁶¹ Vallástörténeti kapcsolatok vonatkozásában lásd: ELIADE 2006/I, 81-96. A zsidóság gyakorlatában és gondolkodásában az őszi, újévhez kapcsolódó nagyünnepnek egyaránt hordozzák a teremtés, a bűnbánat-bűnbocsánat és sors (előre való) megpecsételődésének gondolatát (lásd pl. az ünnepkör imádságait: AVODAT JISZRÁEL, 451kk.).

⁶⁶² Vö. XERAVITS 2004, 9-11.

⁶⁶³ Vö. XERAVITS 2004, 12-16.

⁶⁶⁴ Ezékiel könyvének megítélése zsidó-rabbinikus körökben mindig vitatott, kérdéses (volt); az Ez 1 prófétai szakaszként történő felolvasását (*haftara*) megszüntették, de később újból bevezették a Pünkösöd (*Savuot*) első napjának prófétai Igéjeként (RACS 2007, 286-287.).

⁶⁶⁵ A szövegrész értelme ez lenne tehát: *legyen nektek páska; hetek ünnepe*

⁶⁶⁶ Vö. KARASSZON D. 1995, 141.

⁶⁶⁷ ZIMMERLI 1969, 1162.

⁶⁶⁸ A 4Móz 28,16kk. szerint a hónap 14-én kezdődik a páska, a 15. napon van az ünnep. Nyitott kérdés a két szöveg eltérése (vö. ZIMMERLI 1969, 1164.). „A Tóra niszán havát – Peszách idejét – a zsidó naptár *első hónapjaként* említi, anélkül hogy akár csak utalást tenne Ros HáSánára, újév napjára” (DONIN 2003, 223.).

⁶⁶⁹ E helyen a fejedelem intézménye és áldozati kötelezettsége már meg sincs említve! Vö. ZIMMERLI 1969, 1163.

⁶⁷⁰ A Templom felszenteléséhez kapcsolódva: וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֶת-הַהֵקָל

⁶⁷¹ Vö. BOLYKI 2001, 210.

⁶⁷² KARASSZON D. 1995, 141.; ZIMMERLI 1969, 1162-1163.

Megfigyelendő, hogy az Ez 45,25 rendelkezése szerint az áldozati szertartás előírásai megegyeznek (*ugyanúgy készíttessen*) a páskaünnepével, amit szintén az ezékieli kiegyenlítés szándékával magyarázhatunk. Mindkét ünnephez kapcsolódik a vétékáldozat, amely a bűnbánat, megtisztulás, kultuszi makulátlanság elérésének szándékát, igényét fejezi ki.

A *lombsátrak ünnepe/sátoros ünnep* (לֶחֶם הַסֹּדֶת, 7. hónap 15. napja; 3Móz 23,33-43)⁶⁷³ – úgy tűnik – rendkívüli jelentőségre tett szert a fogság utáni korban (Ezsd 3,4; Neh 8,13-18; Zak 14,16-19; 2Krn 8,13),⁶⁷⁴ amellyel kapcsolatban nem feledhetjük, hogy ma is az őszi nagyünnepek közé tartozik, és az *izraeli Újév*hez (3Móz 23,23-25: 7. hónap 1. napja;⁶⁷⁵ a teremtés első napjának gondolatát hordozza), valamint a nagy engesztelési naphoz (*Jóm Kippur*;⁶⁷⁶ 7. hónap 10. napja;⁶⁷⁷ 3Móz 23,26-32 – az engesztelés napját a *Szentség törvénye* helyezi közvetlenül a sátoros ünnep elé⁶⁷⁸) kapcsolódik. A kutatásban bizonyosnak mondható, hogy az Ez 40,1-ben és a 45,18-19-ben a *tavaszi újévről* van szó, ami a *Páskához* kapcsolódik. A tavaszi újév szerepét vette át később az őszi dátum, és a zsinagógai naptár több újév napja közül ez emelkedik ki.⁶⁷⁹

XERAVITS Géza szerint az Ez 45,(18-20)21-25 az *Újév* ünnepét vezeti be, amelyről ebben a formában az ÓSZ hallgat, ugyanez a szakasz a hetek ünnepéről nem emlékezik meg.⁶⁸⁰ Az ezékieli ünnepi naptár kapcsán mindenesetre leszűrhető, hogy a fogság korában és

⁶⁷³ Vö. XERAVITS 2004, 19-21.

⁶⁷⁴ A lombsátrak ünnepéhez szorosan kapcsolódott a *templomszentelés* gondolata és emlékezete, de a Templom újraszentelését (*Hanuka ünnep*; vö. 2Makk 10,6-9; Kr.e. 165) ugyanúgy ünnepelték, mint a sátoros ünnepet (ZSIDLEX, 164.; XERAVITS 2004, 22-23.). A Jn 7,1-10,21 (mint egyetlen újszövetségi utalás) háttérében is a lombsátor ünnepének (σκηνοπηγία) teológiája és gyakorlata húzódik meg. Az ünnep nyolcadán a Tóraadás megünneplése mellett esőért is könyörögtek. Az egy hétig tartó ünnepi szertartások részét képezte a *víz ünnepélyes kiöntése*. Reggel a papság az éneklő lévitákkal együtt a nép kíséretével a Siloám tavához vonult, ahol vizet merítettek, majd sófárok megfújása mellett az ún. Víz-kapun keresztül mentek be a városba, ill. a Templom területére. A templomépület bejárata előtt álló hatalmas ürméretű *réztenger* vagy *öntött tenger*, amely méretei alapján inkább vízmedence lehetett, praktikusán a vízigényes templomkomplexum egész vízellátását garantálhatta (vö. JSiráák 50,1kk.; KÖSZEGHY 2005, 75.; XERAVITS 2004, 28-29.). A hagyomány ezt a kaput azonosította a déli kapuval (Ez 47,1-5), amelyen keresztül a látomás szerint az éltető víz folyik ki a Templomból az ország földjére. Az ünnepi hét minden hajnalán a papok kivonultak a keleti kapuhoz, és hátat fordítottak a Templomnak, majd az első napsugarak megjelenésekor megfordultak (az Ez 8,16 ellensúlyozásaként; vö. BOLYKI 2001, 210-211.).

⁶⁷⁵ A LXX Ez 45,20-ban *hetedik hónap első napját* olvas.

⁶⁷⁶ Az engesztelés napjával foglalkozó szövegek kivétel nélkül a *Tóra* meglehetősen késői rétegei közé tartoznak, ami XERAVITS 2004, 16. szerint arra enged következtetni, hogy „egy késői kialakulású ünneppel van dolgunk”.

⁶⁷⁷ A babiloni újév (*akitu*) ünnephez szintén kapcsolódott valamilyen előkészületi, megtisztulási nap. A különbségekre világít rá: GANE 2005, 370-371.

⁶⁷⁸ XERAVITS 2004, 16.

⁶⁷⁹ XERAVITS 2004, 21-22.

⁶⁸⁰ „E két sajátosság is megerősíti azt a benyomásunkat, hogy Ezekiel jövőbe tekintő szakaszai az ideális Izrael életrendjéről alkotó módon dolgozták föl a korábbi kapott hagyományokat, és a szerző(ik) saját értelmezésének megfelelően szabadon élnek velük. Az ezékieli vízió azonban soha nem vált konkrét gyakorlattá” (XERAVITS 2004, 20-21.).

kora után az izráeli ünnepi naptár még mindig kialakulóban volt, az ezékieli koncepció ezt a folyamatot tükrözi, és – álláspontom szerint – nem előre vetíti.

Az ünnep utolsó, nyolcad napja – Újév napja és a nagy bűnbánati nap háttérével – a törvényadás és törvénytörvénymegújítás gondolatát hordozza, amikor a zsinagógában a *Tóra* felolvasásának éves ciklusa befejeződik, de egyúttal az 1Móz 1 újbóli felolvasásával el is kezdődik.⁶⁸¹

A Szombat a fogság kora utáni zsidóság számára az ünnepek ünnepe.⁶⁸² Az Ez 46,1-5 a szombati áldozatokat részletezi, külön kitérve a fejedelem, a papok és az „ország népe” tevékenységére.⁶⁸³ Az Ez 46,4 – más előírásokkal szemben – erőteljesen kiemeli a szombat jelentőségét azáltal, hogy 6+1 állatot kell áldozatként bemutatni, újholdkor pedig 1+6+1 áldozatot kell bemutatni. A fogság utáni kor nagy kérdése volt a naptár: a *luni-szoláris* évbeosztás képezte az újbabiloni birodalom naptárának az alapját, ez lett később a zsinagógai-rabbinikus kalendárium. A Naphoz igazodó, 364 napos kalendárium Qumránból is ismert, a fogság utáni korban is találkozunk vele, és úgy tűnik, hogy e rendszer védelmezői főleg a cádókita gyökerű körök voltak.⁶⁸⁴

A szombat fogság kora körüli és utáni jelentőségét mutatja, hogy ez az egyetlen ünnepnap, amely a Tízparancsolat *mindkét* szöveg hagyományában (2Móz 20,8-11; 5Móz 5,12-15) helyet kapott, még ha külön indoklással, ill. eredetmagyarázattal (teremtés és exodus) is, amit egy közös eredeti forrás kétféle feldolgozásának tarthatunk. A hetedik nap különös jelentőségét hivatott hangsúlyozni a hétnapos teremtéstörténet (1Móz 1,1-2,3), amely a nyugalom napjára, a szombatra „fut ki”, a hetes ciklusként felfogott idő célja, végső értelmé, be- és kiteljesedése, egyúttal újbóli elindulása a teremtési időnek, az ember alkotásra, munkára szánt idejének. Érdekes, hogy a szombat Tízparancsolat-beli elrendelése semmilyen konkrét kultuszi cselekvésre utaló előírást nem tartalmaz, a 4Móz 28,9-10 a templomi áldozat

⁶⁸¹ Vö. DONIN 2003, 223-235.; RAJ 1998/1999, 147., 150.

⁶⁸² Ez 44,24; 45,17; 46,1.3.4.12; Ézs 56,2.4.6; 58,13; 66,23; Jer 17,21.22.24.27; Neh 10,32a; 13,15kk.; 1Makk 2,31-41; 2Makk 15,1-5; JSir 2,6 (Vö. GÖRGEY 2007, 67., 131., 152., 162-163.); Ez 20,12.13.16.20.21.24; 22,8.26; 23,38; a papok főbínei között a szombat meg nem tartása: Ez 22,26

⁶⁸³ „Úgy Jeremiás, mint Ezékiel azonban ideális templomról és városról beszél ez esetben, az aktuális Jeruzsálemet említve viszont semmi olyan kultuszi tevékenységet nem említenek, amelyben a népnek is szerepe lenne” (XERAVITS 2004, 7.). Ezzel szemben *uő.* hivatkozik a 2Makk 6,11a-ra, miszerint egyesek titokban gyűltek össze a közeli barlangokban, hogy titokban ünnepeljék meg a hetedik napot. A jóval későbbi forrás értelmezésem szerint azt fejezi ki, hogy a szombat a fogság kora után egyre erősebben a (vallási) önértelmezés elidegeníthetetlen részét képezte, kollektív (közösségi, családi) megünneplése a mai napig az ünnep lényegéhez tartozik.

⁶⁸⁴ KONKEL 2002, 339-346.

rend nagyobb kontextusában (4Móz 28-29) a kultuszi személyzet vonatkozásában tartalmaz szabályozást.⁶⁸⁵

A nyugalom napját és az újhold ünnepét új rendtartás szerint ülik meg a kultuszi asszisztencia vezetésével.⁶⁸⁶ A nyugalomnap emlékezéssel, vissza- és előretekintéssel az ember kifejezésre juttatja azt is, hogy a világ nem az övé, nem ő teremtette azt, hanem az örökkévaló Isten, aki minden fölött rendelkezik.⁶⁸⁷

4. HIEROKRÁCIA,⁶⁸⁸ AVAGY A SZENTSÉG FOKOZATAI SZERINT TAGOLT PAPI TESTÜLET

A jeruzsálemi papság kérdésköre természetesen az ezékieli *Tóra* egyik legfontosabb, legközpontibb kérdése. A 40,44-46-ban a kamrák felosztásából a papok kettős szolgálatára következtetünk: 1) templomi szolgálat (מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת שְׁמֶרֶי לְפָנֵימ 40,45); 2) oltárszolgálat (מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ שְׁמֶרֶי לְפָנֵימ 40,46b).⁶⁸⁹ Hangsúlyos azonosítás következik: ők/ezek Cádók fiai/utódai (הָמָה בְּנֵי־צָדוֹק 40,46c), a lévita papi nemzetség közül csak ők közeledhetnek, azaz járulhatnak az Úrhoz a szent szolgálat végzésére.⁶⁹⁰ Egyedül a cádókita papság⁶⁹¹ kiváltsága az, hogy *tanítsa* a népet a szent és közönséges, a tisztátalan és tiszta közötti különbségtételre (44,23). Az ezékieli jövőkoncepció célja, hogy konkrétan rendezze és szabályozza a templomi szolgálatok rendjét és személyi feltételét (Ez 44,4kk.). Ez a tisztázó rendelkezés két részből tevődik össze:

- 1) 44,4-14: a *léviták* – mint *clerus minor*⁶⁹² – az illetéktelen templomszolgák helyébe lépnek történelmi eltávolodásuk miatt, hiszen Izráel népével együtt tévelygővé, bálványimádóvá lettek, utálatos tettet hajtottak végre (44,10.12.13.14; *lásd bővebben lentebb*). Ez „teológiatörténeti” indoklású, másodrangú templomi szolgálatot jelent bűnük jóvátételeként vagy bűnhődésükként örökre (örködés, templomi asszisztencia,

⁶⁸⁵ Vö. XERAVITS 2004, 3-8.

⁶⁸⁶ ESZENYEINÉ 2002, 195.

⁶⁸⁷ DONIN 2003, 68.

⁶⁸⁸ A kifejezést SOGGIN Ézs 6-ban olvasható prófétai elhíváshoz fűzött gondolatmenetéből kölcsönzöm (SOGGIN 1999, 279.). A prófétai elhívást „a Sínaihoz hasonló (2Móz 19) teofánikus jelenségek” kísérik. „A jelenségekkel kapcsolatosan elég megjegyezni, hogy éppen ez a párhuzam gyanús: a 2Móz 19 kései szöveg, biztosan fogság utáni, és utalásával a »papok királyságára«, a »szent népre« (6. vers) a fogság utáni hierokráciát tükrözi.”

⁶⁸⁹ Vö. 4Q320-330 (*Papi őrszolgálatok, Mismarot*) számú qumráni fragmentumokat. A szövegek a közösség 364 napos naptári rendszerének és ünnepi naptárának megfelelően a papi (őr)szolgálatok beosztásáról szólnak (FRÖHLICH 2000, 551-562.).

⁶⁹⁰ KARASSZON D. 1995, 127.

⁶⁹¹ A névadó ősatya, Cádók pap felbukkanásával, főpapságával és „egyéb dolgaival” kapcsolatban vö. pl. KÖSZEGHY 2005, 48-51.

⁶⁹² ALBERTZ 2001, 278.

az égő- és véresáldozat levágása; 44,11). Az isteni szózat lényege az, hogy elítélendő és megszüntetendő az a régi és bevett szokás, miszerint Izráel Istenének, az ÚR földi szentélyében – amely az államtitok kategóriáját testesíti meg (*lásd fentebb*) – az alacsonyabb rendű munkák végzésére hadifoglyokat és rabszolgákat (pl. gibeonita vízholdók, favágók: Józs 9,22kk.) alkalmaztak, ezek az emberek testük és szívük szerint *körülmetéletlenek* voltak, az ő jelenlétük és alkalmazásuk a *Ház* meggyalázását, azaz megszenteltségtelenítését, egyúttal Izráel szövetségsegesét jelentette (44,7-8).⁶⁹³

- 2) 44,15-31: a cádókita *papok* templomi szolgálatának kiváltsága és rendje. Cádók, a jeruzsálemi papság őse minden bizonnyal a Dávid által elfoglalt és szövetségi fővárossá tett,⁶⁹⁴ észak és dél között integráló szereppel bíró, törzsektől független⁶⁹⁵ Jeruzsálem⁶⁹⁶ (fő)papja volt, egy ideig Ebjátárral párhuzamosan teljesített szolgálatot; Ebjátár annyiban Áron leszármazottja, amennyiben Ebjátár őse, Éli is az volt (ez azonban kétséges). Cádók lévita, ill. áronita (egyes ágai) származását csupán késői forrásunk, az 1Krón 5,27-40;⁶⁹⁷ 6,38; 24,3 hangsúlyozza, ill. teremti meg.⁶⁹⁸ A 2Sám 8,17 (vö. 1Krón 18,16; valamint Ezsd 7,2!) szerint Cádók Ahitúb (nóbi pap) fia (1Krón 5,34.38), Ebjátár pedig Abímelek fia volt;⁶⁹⁹ másutt azonban azt találjuk, hogy Ahitúb Ebjátár *nagyapja* volt (1Sám 22,9.11.12.20),⁷⁰⁰ ezeken a helyeken Cádók neve elő sem kerül.⁷⁰¹

⁶⁹³ ALBERTZ 2001, 277.

⁶⁹⁴ „Harmincesztendő volt Dávid, amikor királlyá lett, és negyven esztendeig uralkodott. Hebrónban Júda királya volt hét esztendeig és hat hónapig, Jeruzsálemben pedig harminchárom esztendeig volt egész Izráel és Júda királya” (2Sám 5,4-5).

⁶⁹⁵ KÖSZEGHY 2002, 8-9.

⁶⁹⁶ Júda, Izráel és Jeruzsálem együttes előfordulásai érdekesek és hangsúlyosak e két fogság utáni szövegben (mintha három önálló egységről lenne szó): Zak 1,19; Mal 2,11. A jeruzsálemi kultusz kiegyenlítő funkciójával kapcsolatban lásd: ALBERTZ 1996, 194.

⁶⁹⁷ „[Die Chronik] verschafft aber Zadok ben Ahitub – dem nachexilischen Anspruch der Zadokiden entsprechend – eine noch ehrenvollere aaronidische Abstammung” (szövegkritikai problémákkal kapcsolatban is lásd: ALBERTZ 1996, 194.). Vö. XERAVITS 2004, 33.

⁶⁹⁸ Vö. KARASSZON D. 1995, 136.

⁶⁹⁹ Az 1Krón 5,27-41-ben található lévita nemzetségtáblázatban Ebjátár neve nem is szerepel.

⁷⁰⁰ A BL, 273. szerint az Élire kirótt büntetés teljesülése következtében az izráeli (fő)papság átszáll („tér vissza”) az Eleázár-ágra.

Ha az 1Sám 14,3 szerint Ahitúb Íkábód *testvére* (csak Íkábód tragikus körülmények közötti születéséről értesülünk az 1Sám 4,19-22-ben; Ahitúb neve először az 1Sám 14,3-ban fordul elő), tehát Fineás *fia* és egyúttal Éli *unokája* volt, akkor származására nézve szintén Ítámár nemzetségéhez kellett tartoznia (amennyiben bizonyos lenne az, hogy Éli Ítámár leszármazottja volt). Kérdés, hogy lineáris leszármazás esetén hogyan lehet nemzetséget váltani, hiszen Ítámár és Eleázár Áron fiai voltak (2Móz 6,23). Igaz ugyan, hogy Eleázár fiát, tehát Áron egyik unokáját Fineásnak hívták (2Móz 6,25; 1Krón 5,30; a 4Móz 25,10-13 – úgy tűnik – Fineásra testálja az izráeli papságot, vö. XERAVITS 2004, 40.), de a két személy azonosítása igencsak merész lépés lenne. A JSirá 45,23-26-ban Fineásról, Eleázár fiáról van szó, meglátásom szerint a szöveg a feloldhatatlan történelmi hagyományokat próbálja kiegyenlíteni – ugyanannyi sikerrel: „Ezért békeség szövetségét kötötte meg vele, hogy mind a szenthely, mind a nép élére álljon, hogy övé és utódaié legyen a papság méltósága örökké. Dáviddal

ZIMMERLI szerint Ezékiel „pap-prófeta” gondolkozása, teológiája, igehirdetése a jeruzsálemi cádókita tradícióból táplálkozik,⁷⁰² RAD megfogalmazása szerint szakrális világlátásának alapkategóriáit a papi-szakrális tradícióból meríti,⁷⁰³ ezért sok szempontból egyedülálló a prófétai hagyományon belül.

Az Ez 44,20-22, valamint 44,25-27 előírásait összefoglalólag *a papi tisztséggel összeférhetetlen viselkedési formák gyűjteményeként* foghatjuk fel. A lenyírt haj a halotti szertartás „kelléke”, a le nem vágott haj (a hosszú haj tilalma) pedig az ún. názírfogadalmat tevőre emlékeztet. A borivás tilalma⁷⁰⁴ pedig a tiszta, elfogulatlan, „kilengésmentes” ítélkezés alapfeltétele – ahogyan számos helyen a prófétai kritika érinti ezt a témakört. A papok házasságának szigorú szabályozása pedig nem csupán a házassélet, hanem az izráeli vallás tisztaságának megőrzését garantálja (Salamon lehet az egyik ellenpélda, akinek szívét elfordították a különféle nemzetiségű és vallású feleségek; vö. 1Kir 11).⁷⁰⁵ Az erődítményszerű szentély szigorú őrzésének elrendelése pl. egy hettita szövegtanú szerint ekként hangzik:

Legyetek nagyon éberek az őrizet ügyében. [...] Már napfelkeltekor mosakodjon meg [szövegromlás] jöjjön fel a templomba aludni. Aki amikor templomi szolgálatban áll – a nagypapok, a kispapok és a „felkentek” – mindenki, aki az istenek küszöbét át szokta lépni, az egyik úgy, mint a másik ne mulassza el, hogy fent a templomban aludjék. Továbbá legyenek kirendelve az éjjeli őrzérek. Egész éjjel tartsanak körjáratot. A külső őrseget őrkatonák tartsák, bent a templomi szolgák őrizzék egész éjjel a templomokat. Nem aludhatnak. Éjszakáról éjszakára egy főpap⁷⁰⁶ vezesse az őrseget. Továbbá a papok közül az, aki a templomkapu ügyében illetékes, ő őrizze a templomot. A házon belül azonban nem aludhat asszonnyal. [...] Nagyon vigyázzatok a templomokra [...] ⁷⁰⁷

Az Ez 44,23-24 verseiben *az izráeli papság mandátumának szíve* fogalmazódik meg, amely az egész népért való felelősségvállalásként nyilvánul meg, és *az ISTENI szférájának állandó földi képviselőjeként* jellemezhető: (1) a szent és közönséges (profán) közötti

is létrejött egy szövetség, Isai fiával, Júda törzséből, királyi örökség, amelyik az apáról egyedül a fiúra szállt. De Áron öröksége utódjára érvényes.”

Az 1Krn 5,27-41 sorolja Lévi leszármazottjait. E lista szerint Ahitúb apja Amarjá (1Krn 5,33.37) volt, Ebjatar elő sem fordul a nemzetségtáblázatban.

⁷⁰¹ Vö. KARASSZON 1994, 52.

⁷⁰² ZIMMERLI 1958, 87.

⁷⁰³ RAD 1969, 234.

⁷⁰⁴ KARASSZON Dezső szerint a borivás tilalmát egy a kánaáni vallás(ok)ban bevett/létező szokás ellenében kell felfognunk (KARASSZON D. 1995, 137.).

⁷⁰⁵ KARASSZON D. 1995, 137.

⁷⁰⁶ *Felsőbb rangú papként* is értelmezhető

⁷⁰⁷ Saját fordítás németből a TUAT, 77-78. (CTH 264, *Instruktion für Tempelbedienstete*) szöveggözlése alapján.

különbségtételre való *tanítás* (vö. 3Móz 11-15); (2) *ítélkezés* az ÚR törvényei alapján;⁷⁰⁸ a törvényeket mint az istenség és az uralkodó/nép közötti szövetségi okmányt a papok őrizték az államot is megtestesítő szentélyben;⁷⁰⁹ (3) *ünnepek és a babiloni fogság alatt felértékelődött szombat példaértékű megtartása és megszentelése*.⁷¹⁰

A fejezetzáró versek (Ez 44,28-31) felvezetése (*Lesz nekik örökségük*) kapcsán megjegyzendő, hogy e helyen egyes Vulgata-változatok⁷¹¹ negációval kezdődnek (*non erit – nem lesz/legyen örökségük*). A BHS apparátusa rekonstruálja a kérdőjelesen romlott szöveget. KARASSZON Dezső szerint a rekonstrukció elfogadása szép párhuzamot eredményezne a vers második felével (*ne adjatok nekik birtokot Izráelben*).⁷¹² Álláspontom szerint mind a *textus receptus*, a LXX, a Vulgata és a magyar fordítások nem negált szövegváltozata is értelmes, nem értelemzavaró, azt az ösiséget hangsúlyozza, hogy az izráeli papság Izráel földjéből nem kap örökséget (földbirtokot), az ÚR az ő örökségük, az Úrnak felajánlott ajándékokból részesülnek szolgálatuk fejében (Ez 44,29-30).⁷¹³

Cádók pap mint udvari tisztségviselő Dávid uralkodási ideje alatt hirtelen bukkan fel. Ebjátár főpap a trónutódlás kérdésének eldöntésekor lett kegyvesztetté, helyébe Cádók lépett (1Kir 2,26kk.34), aki ezáltal Jeruzsálem kizárólagos (fő)papja lett, leszármazottjai pedig ezután joggal tarthatnak igényt erre a dinasztikus monopóliumra. Cádók Jeruzsálem elfoglalása előtt – az általánosan elfogadott tudományos tézis szerint – a város főpapja⁷¹⁴ volt.⁷¹⁵ Test szerint, fizikai származására nézve tehát nem volt zsidó, hanem *homo novus*.⁷¹⁶ Van olyan nézet is, miszerint a cádókiták Salamon uralomra kerülésekor kiszorították az Éli-dinasztiát a papi hivatalból.⁷¹⁷ Ebben az esetben azzal kell számolnunk, hogy az Éli-elbeszélések (1Sám 1-4, az egység az ő és fiai pusztulásával fejeződik be) jelen, végső állapotukban fenomenológiai eredetmagyarázatként értelmezendők, ahogyan az 1Kir 2,27 ezt

⁷⁰⁸ דין és származékai Ezékiel könyvében nem fordulnak elő; a שפט, ריב, תורה, חקה szavak igen (vö. Ez 43,11.18; 44,5.24; 45,14; 46,14). A papoké az ítékezés feladata, kiváltsága, előjoga (Ez 44,24). A papok általános illetékességének megfogalmazott igénye a fogság előtti kor viszonyaihoz képest változást jelent, ez a papok és a papi érdekek erősödésével függ össze, a papság kerül a társadalom élére (CRÜSEMAN 1997, 128.).

⁷⁰⁹ Pl. szövetségtáblák: 5Móz 10,2.5; törvénykönyv: 2Kir 22,8; a nehezebb jogi ügyekben a kapuban ülő és ítélező véneknek a papokhoz kellett fordulniuk (5Móz 17,8-13), legalábbis a deuteronomiumi előírások szerint; konkurenciát sejtethetünk a királyság intézményével és eszményével (vö. pl. 1Kir 3,9.16-28); a kérdéshez lásd: CRÜSEMAN 1997, 119-121., 279-280.

⁷¹⁰ Vö. KARASSZON D. 1995, 137-138.

⁷¹¹ Σ, Λ, S, M

⁷¹² KARASSZON D. 1995, 138.

⁷¹³ JSirá 45,22: „Viszont a nép földjéből semmit nem örökölt [Áron!], és nem kapott részt a nép között, mert ő, az ÚR volt neki osztályrésze és öröksége.”

⁷¹⁴ Cedeq isten papja lehetett? Vö. KARASSZON 1994, 51.

⁷¹⁵ KARASSZON 1994, 50.; ALBERTZ 1996, 194-195.

⁷¹⁶ KARASSZON István kifejezése: KARASSZON 1994, 52.

⁷¹⁷ KB, 82.: „Gefärbt sind diese Berichte [über Eli] durch die Tatsache, daß in Jerusalem seit Salomo die Eliden durch die Zadokiden als Priester verdrängt worden waren (vgl. 1Kön 2,26k).” (Lásd lentebb)

az összekapcsolást rövid, nem kifejtett ráutalás formájában meg is teszi (*lásd lentebb*). Amennyiben Ebjátár Ahitúb unokájaként az Éli-dinasztiához kapcsolódik, abban az esetben feltehetőleg Ebjátár sem volt lévita származású.⁷¹⁸ KARASSZON István feltételezése szerint az érvek mellett szólnak, hogy Éli Efraim törzséből származik.⁷¹⁹ Az izráeli papság korábbi történetével kapcsolatban reálisan minden bizonnyal annyit lehet megállapítani, hogy az egységesítő szándékok végleges teljesülése előtt különböző helyi (lokális) papi nemzetségek konkuráló egymásmellettiségével kell számolnunk: az Éli-dinasztia Silóban, az Áron-nemzetség Bételben, a cádókiták pedig Jeruzsálemben működtek. Úgy tűnik, hogy a későbbi korokban a *lévita* kifejezés a papságra általánosan és egységesen alkalmazott főfogalom lett. A dinasztikus papság intézményének megerősödése az egyes papi csoportokat az éppen letűnőfélben lévő *lévitaság* fogalma alatt egységesítette és gyűjtötte össze.⁷²⁰

Salamon építette a jeruzsálemi Templomot, *vagy inkább* – a kutatás mai általános álláspontja szerint – restaurálta, ill. átépítette az ottani jebúszita szenthelyet.⁷²¹ Jebúsz településnév a Bibliában, amely a korábban a jebúszita kánaáni törzs által lakott területet jelöli, ahol később Dávid városa, Jeruzsálem épült fel.⁷²² Az is nyilvánvaló, hogy a Dávid előtti Jeruzsálem nem nélkülözte a kultuszt, feltételezések szerint *Él* (על) *istenség* tisztelete uralta a jebúsziták városát, amit részben az 1Móz 14,18-20-ra alapítanak a kutatásban.⁷²³

A papi dinasztia leváltása, a jeruzsálemi kultusz megalapítása, az új intézmény kiegyenlítő funkciója, a megváltozott társadalmi berendezkedés eltolódást eredményezett a közösséget korábban általánosan meghatározó alapélmény és teológiai axióma vonatkozásában: az exodusztradíció, amely a megszabadított nagycsoport⁷²⁴ létezésének alapeleme volt, teológiai módosulásokon és módosításokon ment keresztül. Habár a Jeruzsálembé felvitt, majd a Templom legszentebb részében elhelyezett frigyláda azt hivatott kifejezni, hogy a jeruzsálemi kultusz az államalapítás és a királyság előtti יהוה-vallásban gyökerezik, azzal kapcsolódási pontja van,⁷²⁵ mégis úgy tűnik, hogy a babiloni fogság

⁷¹⁸ A szövegek alapján megállapítható, hogy a későbbi korok izráeli történelemírása, szisztematizálása sem törekedett arra, hogy Éli ároni származását hangsúlyozza.

⁷¹⁹ KARASSZON 1994, 53.

⁷²⁰ ALBERTZ 1996, 345.

⁷²¹ Vö. XERAVITS 2004, 48-52.

⁷²² 1Móz 10,16; 2Sám 5,6; 1Krón 1,14; Ez 16,2-3; az ország felosztásakor a város Benjámin törzséhez került, a törzs területe Benjámin és Júda között oszlott meg: Józs 15,8; 18,16.28 (*Jebúsz, azaz Jeruzsálem!*); Bír 1,8; Dávid foglalta el, hogy uralmi központját itt létesítse: 1Krón 11,4-9; Arauná vagy Ornán szérűje is itt volt: 2Sám 24,16-25; 1Krón 21,15-30; ide épült a Templom: 2Krón 3,1 (a szöveg nem csupán a szérűre, hanem a Mórijjá-hegyre is visszautal, vö. 1Móz 22,2); a jebúszitákat Salamon tette szolgává: 1Kir 9,20; 2Krón 8,7; egészen későn is felbukkannak: Ezsd 9,1; vö. Vö. KBL I, 719-720.

⁷²³ Vö. részletesebben KEEL 2002, 9kk.

⁷²⁴ Vö. *Die Religion der befreiten Großgruppe (Exodusgruppe)* ALBERTZ 1996, 68kk.

⁷²⁵ ALBERTZ 1996, 195.

öneszmélődésének, teológiai és történelmi érdeklődésének és (újra)értékelésének koráig ez a kapcsolat fokozatosan meggyengült a szinkretista elemek színrelépésével és különböző indokokkal történő életben tartásuk által. Az 1Kir 8,1-6 szerint *Izráel vénei és minden törzsfői* játszanak nagy szerepet a láda Templomba vitelekor. KEEL meglátása szerint a láda átszállítása és a „láda intézménye” elsősorban a vének érdeke és érdeklődése lehetett, a vidéki nemesség követelhetette, hogy a frigyládát helyezték el az új királyi szentélyben, míg talán a jeruzsálemi teológia és Salamon számára is inkább a Templomban álló *kerúb-trón* szimbóluma és jelentése volt sokkal fontosabb, és a ládát ezek a körök szívesen mellőzték volna; a két kép, elképzelés – e nézet szerint – ekként olvadt össze az első Templom kontextusában.⁷²⁶

Cádók utódai magasabb rangúak voltak a lévítáknál, mivel az áldozatot csak ők mutathatták be: Ez 43,19;⁷²⁷ 44,15kk. A jeruzsálemi cádókita papság között is mindig volt egy kiemelkedő alak, akit a szövegek egyszerűen *a papnak* (הכהן) vagy *főpapnak* (הכהן הראש) neveznek, a babiloni fogság után – az ismertetett történelmi folyamatok és változások miatt – a főpapi tisztség mint népvezetői, politikai hivatal különös jelentőségre tett szert, XERAVITS Géza szerint ekkor új nevet kap a kiemelt, vezető funkciójú pap tisztsége: *nagypap* (הכהן הגדול).⁷²⁸ Egyes kutatók szerint e változás következtében a papi vezető a királyi vezetés néhány jellemzőjét és feladatkörét is magába olvaszthatta; egy azonban vitathatatlan, hogy e korban a kultusz vezetőjének érték(elés)e ekkor érte el tetőfokát.⁷²⁹

A *lévíták egyik csoportja* („Azok a lévíták pedig...” Ez 44,10; tehát nem a szövegben szintén megnevezett *lévita papok csoportja*!) az ezékieli vízió koncepciója szerint (Ez 44,4-14) egy konkrétan meg nem nevezett történelmi bűn miatt másodlagos kultuszi szolgálat végzésére ítéltetik, a nép és a papság, a legszentebb és a külvilág közötti őrállóként, mintegy

⁷²⁶ KEEL 2002, 13.; KEEL 1977, 45.: „Salamo übernahm dennoch das kanaänisch-phönizische Herrschaftssymbol des Tempels mit dem Kerubenthron, zollte der alten anikonischen Jahweverehrung aber seinen Tribut, indem er die Lade in den Tempel verbrachte und auf ein Gottesbild verzichtete. Dieser Verzicht mochte um so leichter fallen, als Götterthronen ohne Götterbilder im alten Orient, wie gesagt, auch sonst vorkamen und es vielleicht dem starken, aufklärerischen (?) Selbstbewußtsein dieser Periode entsprach, sich Jahwe und sein Wirken mit einer gewissen Zurückhaltung vorzustellen.” Vö. továbbá ALBERTZ 1996, 200-212.

⁷²⁷ Az Ez 43,24 szerint az áldozati húsról szórandó sóval kapcsolatban megállapítandó: „Leviticus 2:13b requires salt with every offering. However, the addition of salt is not included in the procedural paradigm of any pentateuchal ritual, suggesting that the activity is preliminary to the commencement proper of a given ritual. This is supported by Ezekiel 43:24, where two animals are presented before YHWH, that is, brought to the court of the temple, priests throw salt on them, and then they are sacrificed as a burnt offering. In *m. Tamid* 4:3, Ezekiel’s procedure is not followed: the regular burnt offering and its cereal accompaniment are salted after the animal is cut up into pieces” (GANE 2005, 47.).

⁷²⁸ Vö. Zsid 4,14: „nagy főpapunk van” (ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν); 10,21: „nagy papunk van” (ἱερέα μέγαν)

⁷²⁹ XERAVITS 2004, 26-27. A JSiráak 50,1-4-et szokták a főpap korabeli világi-kormányzati hatalmának megvilágítására idézni, XERAVITS szerint helytelenül.

„élő sövényként” közvetítenek és működnek. A *tévelygés* (תעוה) a vallási normáktól való eltérés szakkifejezése. A 2Kir 21,9 szerint Manassé mint Jósiás király irodalmilag is kiformált ellentettje *tévelygésbe vitte*, félrevezette (תעוה Hi.) a népet, így Manassé uralkodásának idejében rosszabb, gonoszabb és utálatosabb dolgokat követtek el, mint más népek. A népre kiterjesztett, kollektív manasséi kultuszi „tévelygés” részletezését a 2Kir 21,2-7 adja.⁷³⁰ Az Ez 44,15 azt sejteti, hogy Izráel tévelygésében (bálványimádás, a vallás köreinek átlépése, közösségvállalás más kultusszal, vallási tradícióval) a Cádók „utódai közül való lévita papok” nem vettek részt, hanem a szent helyen teljesítettek szolgálatot, ezért „ők hozzám járulhatnak [...], ők állhatnak szíнем elé”. Forrásainkból azonban egyértelműen kitűnik, hogy a babiloni fogság előtt a jeruzsálemi Templomban is erőteljesen folyt a bálványimádás, a szinkretista vallásgyakorlat (pl. 2Kir 23,4-7.10-12 – a kultusztárgyak eltávolítása; Jer 7-10; Ez 8-11). A kérdés pedig adódik, hogy ki engedte meg, ki tűrte el, hogy a jeruzsálemi kultuszt megfertőztessék, azaz idegen elemeket emeljenek be a templomi istentiszteletbe. A dinasztikus elven nyugvó izráeli-jeruzsálemi papság, politikai játszmákat vívó főpapjaival együtt, minden bizonnyal felelőssé tehető mindezért. Úgy tűnik azonban, hogy a jósiási reform pontosan e templomi papság köreiben is támogatásra talált, amelynek nyomán talán valamiféle öntisztító folyamatok kezdődhettek el. Ennek öröksége elevenedhetett meg a babiloni fogságban.

Az Ez 44,4-31 kapcsán a következőket még meg kell jegyeznünk: (1) mindkét csoport *lévita* származású; (2) a *lévita papok* egyértelműen Cádók főpap leszármazottjai;⁷³¹ (3) a *léviták* alárendeltségüket, kultuszi „másod vonalba” kerülésüket büntetésnek (vö. Mal 3,1b-4*⁷³²) köszönhetik.⁷³³ A büntetés ténye rávilágít arra, hogy az „ezékieli intenció és történetiség” szerint a büntetést kiváltó esemény előtt Izráel papsága, kultuszi személyzete körében *feltehetőleg* nem volt ilyen szigorú megkülönböztetés. A papság „felső fokát” az ezékieli koncepcióban nem *Áron fiai*, hanem ennél egy szűkebb vagy elkülönült/elkülönülő kör képviseli: *Cádók fiai*, akiket a vízió archaizmussal *lévita papoknak* nevez. Az elnevezést a

⁷³⁰ Vö. KARASSZON 2005, 40-45., 50-51.

⁷³¹ KONKEL álláspontja szerint a hangsúly azon van, hogy a cádókiták a *lévita papok*. Vö. KONKEL 2002, 308-313.

⁷³² KUSTÁR 2006, 67. ismerteti, hogy a jelzett malakiási szakaszt a kutatás rendszerint betoldásként értelmezi. A kontextussal ellentétben nem a papok általános ítéletéről, hanem kizárólagosan Lévi törzsének megítéléséről van szó, ami nem megtisztító ítélet, hanem egyértelműen büntetés.

⁷³³ Vö. még továbbá: léviták különválasztása és szolgálatba állítása (4Móz 8); papok és léviták javadalma (4Móz 18,8kk.); léviták büntetéséről (4Móz 18,20kk.); léviták örökségéről (5Móz 10,8-9; vö. 4Móz 18,20); léviták elhagyták szolgálatukat, hogy biztosítsák megélhetésüket (Neh 13,10-13); léviták városairól és földjeiről (Józs 21,1-42); nagyon kevés lévita tért haza a babiloni fogságból (Ezsd 2,40; 8,2kk.); Ezékiás gondoskodik papokról és lévitákról (2Kron 31); „Ahogyan leül az ötvös, és megtisztítja az ezüstöt, úgy tisztítja meg az ÚR Lévi fiait. Fényessé teszi őket, mint az aranyat és az ezüstöt. Akkor majd igaz áldozatokat visznek az Úrnak” (Mal 3,3).

Deuteronomium is előszeretettel használja (vö. pl. 5Móz 18,1).⁷³⁴ Tény, hogy az ezékieli, a templomvízióban visszatükröződő gondolat erőteljesen támaszkodik a jósiási kultuszcentralizáció egyes alapvető elemeire és alakítóira (társadalmi csoportok, pl. a *föld népe*).⁷³⁵

A sok kérdést felvető szöveg mintha a Sínai-hegy lábánál felállított aranyborjú esetére célozna. Ott azonban éppen Áron az, aki saját kezével öntötte ki a borjúsobrot (2Móz 32,4), majd ügyetlen érvelésével – amit a fordítások általában értelmezve adnak vissza – menteti magát: ez a borjú *jött ki* (נִצָּר) belőle (2Móz 32,24).⁷³⁶ A léviták állnak az ÚR ügye mellé, leölik az „eltévelyedetteket”, amit Mózes e szavakkal jutalmaz: „Áldás száll ma rátok” (2Móz 32,29). Az „aranyborjú-történet” Lévi fiainak szerepét egyértelműen pozitívan, míg Áronét negatívan mutatja be.⁷³⁷ A bibliai hagyományanyagban erőteljes polemikus felhanggal egyöntetűen aranyborjúnak „csúfolt” bika istenábrázolás (vagy inkább istenség-konnotáció?) Izráel (prófétai) önértelmezése számára olyan „tévelygés”, mely alapvetően, még történelmi reminiszcenciák formájában is meghatározza e nép öntudatát. A jeroboámi (kultuszi) szakadás⁷³⁸ a legnagyobb „botrány”, ennek részeként „[Jeroboám] papokat rendelt a nép köréből, akik nem a Lévi fiai közül valók voltak” (1Kir 12,31). Az általunk ma olvasható egyes szövegcsoporthoz hagyományozódásának bonyolult történetétől eltekintve mindenestre azt megállapíthatjuk, hogy az ezékieli koncepció mindenképpen másodrangú kultuszi asszisztenciaként kívánja látni az általa lévitáknak nevezett csoportot, amit a maga történeti-teológiai evidenciái szerint indokol.⁷³⁹

A 2Móz 32,25-29 szerint a léviták leszámolnak a hegy lábánál tévelygőkkel, az aposztatákkal. Ezzel a tetteikkel Áron ellenében Mózes mellett foglalnak állást, ill. lépnek fel. Lehetséges, hogy a léviták legnagyobb bűne az volt, hogy ez a csoport szembe mert fordulni egykor (és azután is?) Áronnal, ill. az önmagát ároni vonalon értelmező izráeli papsággal?

A jósiási kultuszreform (Kr.e. 622) országszerte felszámolta és megszüntette az áldozóhalmokat, az ott szolgálatot teljesítő (vidéki) papokat – feltehetőleg a jeruzsálemi

⁷³⁴ Vö. XERAVITS 2004, 35-37.

⁷³⁵ Vö. ALBERTZ 1996, 307-321.

⁷³⁶ KARASSZON 1994, 55. a kifejezés mögött egy enyhítő, Áron tettét kisebbítő, bagatellizáló redakciós szándékot feltételez, egyúttal a *Pentateuchos* célkitűzése sejtethető meg, ami a különböző papi rendek közötti feszültségek nivellálását tűzte ki célul.

⁷³⁷ XERAVITS 2004, 40. Áron szerepe a 4Móz 12-ben negatív, ahol Mirjammal együtt Mózes ellen fordult.

⁷³⁸ Vö. KARASSZON 2006, 42.; KÖSZEGHY 2005, 127kk.

⁷³⁹ Vö. KONKEL 2001, 105., 304-315.

papság nyomására – lefokozta (2Kir 23,8kk.), ami feszültségeket okozott.⁷⁴⁰ Az azonban a kutatás számára egyértelműnek látszik, hogy a kultuszért felelős csoportok hosszú történelmi, belső küzdelmeinek végeredményeképpen a lévíták a második Templom korára vesztesnek minősülnek.⁷⁴¹

Az ezékieli koncepció és teológiai álláspont feltehetőleg nagyobb, tágabb történelmi távlatból vezeti le okmagyarázatként a lévíták jövőbeli kultuszi szerepét. Az aranyborjú-történet jelenlegi duktusa szerint a lévíták inkább buzgó hűségük miatt tűntek ki, a jeroboámi „kultuszreform” alkalmával az északi országrész papjai és lévítái Roboámhoz csatlakoztak (2Krón 11,13-14).⁷⁴²

Ezékiel személyéről csak annyit tudunk, hogy Búzi pap fia (Ez 1,3), genealógiáját sem Cádókig, sem Áronig nem tudjuk visszavezetni, mivel erre nézve nincsen fogódzónk. Álláspontom szerint az Ebjátár-Cádók dinasztiaváltás pontos körülményeit Dávid és Salamon uralkodása idejében, valamint ennek kihatásait a rendelkezésünkre álló adatok alapján nem lehet pontosan felmérni és bemutatni. Annyi bizonyos, hogy a főpapság intézménye Jeruzsálemben ezután cádókita vonalon ment tovább.⁷⁴³ A jeruzsálemi cádókita papság (vagy cádókita főpapság?) létszáma, majd a genuin izráeli papsággal való összeolvadása, együttműködése, a papi kaszton belüli megosztottság kérdése szinte megválaszolhatatlan.

Feltehetőleg a jebúszita papságnak⁷⁴⁴ az izráeli hagyományokhoz kellett alkalmazkodni, de a templomépítés minden bizonnyal alkalmat nyújtott arra, hogy az új építmény és intézmény(rendszer) létesítése által – ahogy ezt sejthetjük – új elemek is megjelenjenek (általánosságban mondható, hogy a „ládatradíció” és a „templomtradíció” összetalálkozásáról van szó). Nem lehet azt sem tudni, hogy a templomi-kultikus visszaélések, szinkretizmus kérdéseinek megítélésében: támogatásában vagy elutasításában a papság mennyire volt egységes vagy megosztott.

Az mindenesetre beszédes tény, hogy az ezékieli koncepcióban egyáltalán nincs szó főpapról, a papság kollektív testülete az ősi hagyományok szerint az eljövendő új Izráel irányításában és működtetésében tanítás, útmutatás, a peres ügyek ÚR törvénye szerinti

⁷⁴⁰ KARASSZON D. 1995, 136. Uo.: „Később, az északi országrész bukása alkalmával éppen a lévíták vitték Jeruzsálemba a Kr.e. 622-ben megtalált törvénykönyvet is” [?]; ALBERTZ 2001, 277-278. is a *lévíták* csoportját a korábbi vidéki szentélyek papságának leszármazottjaival azonosítja.

⁷⁴¹ XERAVITS 2004, 40-41.

⁷⁴² A Krónikák könyvéhez, valamint az idézett szakasz teológiai konstrukciójához lásd: KUSTÁR 2002/I, 38.

⁷⁴³ Vö. KARASSZON 1994, 50-51.

⁷⁴⁴ A késői 2Krón 3,1 a templomkörzet helyét *expressis verbis* azonosítja a Mórijjá-hegyével (vö. 1Móz 22,1-14), amely a jebúszai Ornán szérűjén épült.

elintézése (ítélethozatal), az ünneptartás és a szombat megszentelése által vesz részt (Ez 44,23-24).

Ha szövegünk a lévíták „történelmi tévelygésére” (aranyborjú) gondol vagy utal, az Ez 44,15 állításának valóban igaza van: Cádók fiai abban ténylegesen nem vettek, ill. egyszerűen nem vehettek részt. A cádókita papság kultuszi és az államapparátus működtetése szempontjából fontos privilégiumai tehát egy történelmi tényen, de anakronisztikus érvelésen nyugszanak. Összefoglalásul elmondható, hogy (1) a fogság kora előtt és alatt az *izraeli főpapság* intézménye nem azonosítható a történelmi kényszerek következtében később keletkező, feltehetőleg népvezéri, fejedelmi attribútumokkal rendelkező főpapsággal; (2) az ezékieli koncepció minden bizonnyal meg akarja akadályozni, hogy a papi testületen belül egy személyre összpontosított hatalmi koncentráció jöjjön létre, a kollektív papi testület hatalma a jövőbeli államszervezet működtetésében éppolyan fontos szerepet játszana, mint kultuszi kérdésekben, mivel e két szféra szorosan összetartozott abban az időben; (3) az ezékieli koncepció mint a belső kritika kifejezője feltehetőleg meg akarta akadályozni azt a fajta, a kettészakadt királyság korában már körvonalazódó főpapi hatalomösszpontosítást, amely végső soron az ország és a kultusz bukásához, megsemmisítéséhez vezetett.

A papi családok/csoportok szembenállásáról, viszálykodásairól szóló ÓSZ-i fejezetek (3Móz 10; 4Móz 16) az illegitim kultuszi tevékenység bemutatása következtében (pl. *idegen tűz, lázadás*) a kultuszi szolgálattevők körének családon belüli leszűkítéséről szól. A 4Móz 16,8-11 szerint a lévíták a papságot követelik maguknak (לֵוִיִּים – „Most még a papságot is kívánjátok?!” 4Móz 16,10), a lázadó csoporttal szembeállítva szerepel Áron. A lázadó csoport „típusos pusztulása” után a 4Móz 17-ben az előzmények ellenpéldájaként Áron (és családja) személyének és tisztségének jelentősége és legitimitása domborodik ki.⁷⁴⁵

A Krónikás szerint az ország (Júda) története és fennmaradása a kultusz megtartó erejének bizonyítéka. Az egész mű nagy hangsúlyt fektet a templomi kultuszra, a templomi személyzetből elsősorban a lévítákat tartja szem előtt, őket többször dicséri (2Krón 29,34; 30,22; 31,18), jogkörüket a Tóra előírásaival szemben a nép, olykor a papok rovására bővíti. A Krónikás az áronita *clerus maior* és a lévita *clerus minor* elkülönülését – szemben a Deuteronomista történeti művel – mózesi, Dávid által megerősített és megkérdőjelezhetetlen rendelkezésnek tekintette. A Krónikás nagyra értékelte a lévíták szolgálatát, elhivatottságát,

⁷⁴⁵ XERAVITS 2004, 39-40.

történelmi helyzetekben bizonyított hűségét, ezért is keresi a kutatás hagyományosan a mű szerzőjét vagy szerzői körét a lévíták körében.⁷⁴⁶

A fentebb írtak fényében felettébb érdekes a Kr.e. 2. század elejéről származó intertestamentális, deuterokanonikus, a protestáns felfogás szerint apokrif könyv, a Jézus Sirák fia könyve *Az atyák/elődök dicsérete* összefoglaló című nagyobb egységének Áronról szóló része (JSirák 45,6-22), amely a cádókita papság tényén, intézményén egyszerűen átlépve az izráeli papság örök ároni rendjéről beszél – minden bizonnyal idealizálva, irodalmi magasságokba emelkedve, a papság intézményének *őseredeti mintáját* keresve és követve.⁷⁴⁷ Áron ruhájának leírását ekként summázza (JSirák 45,13):

Nem volt ezelőtt még soha ilyen szép látvány, és soha nem is öltözhet ilyenbe más nembeli. Egyedül csak ő viselheti és fiai, meg utódai mindenkori. De Áron öröksége utódjára érvényes (JSirák 49,25d)⁷⁴⁸

Az izráeli papi teológiai, történelemírói szisztematizálás magát a papságot is érintette, amely önmagát a saját maga által szisztematizált, alaposan kidolgozott teológiai alapfogalmak (szent és profán; tiszta és tisztátalan) mentén építi fel, értelmezi. A papság szervezetét és jelenségét a szisztematizálás következtében önmagában véve koncentrikus körök segítségével jellemezhetjük: (1) a legszélesebb, legtágabban értelmezendő kör magával Lévi egész törzsével azonosítható, a *levíták* az óizráeli kultusz kisegítői – legalábbis a deuteronomista reform fényében; (2) fokozatuk és feladatvégzésük szempontjából magasabban állnak a *papok*, akik szintén lévíták voltak,⁷⁴⁹ a főpapnak pedig egyszerre kellett elméletileg lévítának és áronitának lennie.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ KUSTÁR 2002/I, 11., 26., 30-31.

⁷⁴⁷ Vö. XERAVITS 2004, 30-31. A nevezett szakaszban a könyv szerzője „kiemeli a papság ároni eredetének jelentőségét, mellyel közvetetten tanúskodik a levita papság értékeléséről – figyelemreméltó módon Cádóq főpap egyáltalán nem kerül elő az *Atyák dicséretében* [...]”.

⁷⁴⁸ A Fineásról, Eleázár fiáról szóló *dicséret* egyik summája, a kérdéskör problémáit: *lásd fentebb*.

⁷⁴⁹ KARASSZON István szerint az ÓSZ maga is jegyez nem lévita papi tisztséget Izráelben, pl. *Éli házát* (1Sám 1-4.; nemzetségének *kiválasztása* az egyiptomi rabszolgaságban történt: 1Sám 2,28; vö. KARASSZON 1994, 51.), ezt ALBERTZ késői deuteronomista kompozíciónak tartja (ALBERTZ 1996, 92.).

A KBL I, 356. szerint Éli Áron házából, Ítámár nemzetségéből származott (hivatkozott hely konkrét bibliai utalást egyébként nem tartalmaz az állítás alátámasztására; BL, 273.: „Pap, s bár kifejezetten sehol sem olvassuk felőle, kétségtelenül főpap Ítámár ágából Silóban, a szövetség sátorában, az ősrégi izraelita szent helyen.”). Az 1Krn 24,3 szerint Dávid maga osztotta be Eleázár fiai közül (vagy ezen ároni származású csoportból?) Cádókot, Ítámár fiai közül pedig Ahimeleket „a megbízatásuknak megfelelő szolgálatra”. A forrást a megírás szándékának megfelelően kell értékelni.

Ebjátár pap száműzetését az 1Kir 2,27 az Éli házáról mondott jövendölés beteljesedéseként értelmezi. Ez igen meglepő fordulat a maga nemében, ha megfigyeljük, nincs is különösebben kifejtve.

A magam részéről el tudom fogadni, hogy Éli lehetett akár egy genealógiailag (vagy „genetikailag”) nem lévita pap, nem ároni származású. Lehetett akár egy oldalági rokon (vagy az sem), vagy a szolgálata által tagolódott be a korabeli társadalmi viszonyokba a Silói szentély (fő)papjaként. Hiányzik a családfa, a leszármazás pontos beazonosítása, de még a közvetlen felmenők (mint pl. Elkána esetében: 1Sám 1,1; vagy Ez 1,3) megnevezése sem történik meg. Mindez minden bizonnyal a hagyományozódás szempontjából és a fixálódás szempontjából lényegtelen volt. Az is elképzelhető, hogy ez az elbeszélés egyfajta ősiséget őriz,

Számos megállapításunk és megfontolásunk ellenére *mégsem egyértelműen világos*, hogy mely „*prófétailag inspirált papi csoport*”⁷⁵¹ áll Ezékiel könyve és víziója mögött, és ezek konkrétan hogyan viszonyultak a jeruzsálemi papsághoz (*Hilkijá-nemzetség* Ezsd 7,1; Neh 11,11; 2Krón 34,9), amelyet a deuteronomista reform és a deuteronomista történeti mű (DtrG⁷⁵²) háttérében sejtünk.⁷⁵³ Az ezékieli csoport nyelve és teológiája mégis különbözik a deuteronomista elvek mentén orientálódó papi csoportosulástól. Feltehetőleg ebbe a csoportba tartozott a hazatérő *Jósua főpap*, akit a Zak 3-ban a templomépítés közben tulajdonképpen erőteljes kritikával illetnek (a szöveg a főpap legitimációjáról szól). Ez azzal lehet összefüggésben, hogy a papi „reformcsoport” vagy másik papi csoport Jósua tisztségét megkérdőjelezte, hiszen feltehetőleg a főpap nem felelt meg az ő, nyilvánvalóan szigorúbb eszményeiknek (vö. Zak 3,3). A Kr.e. 5. században minden bizonnyal hatalomváltás mehetett végbe a papságon belül, mivel a papi irat gondolkodása és teológiája egyértelműen az Ezékiel-körhöz kapcsolódik vagy ahhoz igen hasonló.⁷⁵⁴ És talán ez a belső különbözőség, összefeszülés lehet annak (egyik) oka és magyarázata, hogy az ezékieli koncepció a főpapról és intézményéről teljességgel *hallgat*. Másrésztől meggyőződéseim szerint e papi csoport számára valóban a kollektív papi kormányzás elve (hierokrácia; papok uralma, „papok királysága” – ahogyan ez a 2Móz 19,5-6-ban⁷⁵⁵ is megfogalmazódik⁷⁵⁶) jelentette az

amikor még a (vélt vagy valós) genetikai vagy genealógiai tisztaság és betagoltság nem volt annyira fontos, mint pl. Ezsdrás-Nehémiás korában. Az elbeszéléselemek szándéka minden bizonnyal az, hogy kifejezze az izráeli hit és kultusz folytonosságát (frigyláda, utalás az egyiptomi szolgaságra), betagolódást jelent egy ősi ítélt folyamatba, ami az izráeli papság története. Irodalmilag-teológiaiilag minden bizonnyal kiemelkedik az, ahogyan Ebjátár száműzetésének indoklását ide vezetik vissza, ami *nolens-volens* Cádók személyének felértékeléséhez vezet.

⁷⁵⁰ KARASSZON 1994, 47., 50.

⁷⁵¹ ALBERTZ 2001, 282.

⁷⁵² Az érvek és evidenciák alapján CRÜSEMAN *alapvetően* és egyes későbbi korrektúráktól eltekintve a *Deuteronomium* fogság előtti keletkezése mellett érvel (vö. CRÜSEMAN 1997, 235kk.; *Plädoyer für eine vorexilische Datierung*: 242-248.). ALBERTZ javarészt ugyanazon evidenciák mérlegelésével a *Deuteronomista Történeti Mű* (DtrG) mint koncepció – ennek része és nyitánya az 5Móz – későbbi, fogság korabeli keletkezését, lezárását vagy összeszerkesztését tartja elképzelhetőnek (vö. ALBERTZ 2001, 210-231.; továbbá: WESTERMANN 1978, 185-187.).

⁷⁵³ Lehetséges, hogy e ponton valahogyan összeér a jeruzsálemi papság nevezett, ill. sejtett köre és a Jeremiás próféta, Anatótba száműzött papi őseinek hagyománya (Jer 1,1-2; vö. ZAMFIR 2004, 287-288.), akik pl. őrzik a rokon rékábiak emlékét, és példaként állítják azt (Jer 35)? Bár: Jeremiás kapcsolata kora vezetőivel egyáltalán nem volt felhőtlen, és Jeremiást inkább a „deuteronomista reform” előkészítői közé számlálhatjuk.

⁷⁵⁴ Vö. ALBERTZ 2001, 282-283. „Doch muß es schon bald zu einem Machtwechsel zwischen den priesterlichen Gruppierungen gekommen sein, da spätestens im 5. Jh. die Träger der Priesterschrift das Feld beherrschen, die nach Sprache und Theologie eindeutige Beziehungen zu den Ezechielschülern aufweisen.”

⁷⁵⁵ ÚSZ-i párhuzamok: 1Pét 2,9; Jel 1,6; 5,10; 20,6 (vö. VOIGT 2006, 80.)

⁷⁵⁶ PURY 2001, 142. szerint a *papok királysága* kifejezés valóban kollektív értelmű: Izráel előjoga és felelőssége, hogy az ÚR szentélyét őrizheti, és ezáltal az „emberiség” papjává lehet.

ESZENYEINÉ 2002, 195. is támogatja ezt az értelmezést, hogy Izráel szent népként egyúttal „papok birodalma” (papok királysága), bár lineáris történelmi modellként és kissé kérügmatis felhangokkal közelíti meg a témát: Isten Izráelt kiválasztásakor szent néppé és papok birodalmává tette (2Móz 19,6), „most pedig a fogságban, az ítélet helyén azért teremtette újjá, hogy hivatása betöltése érdekében az is maradjon.” Álláspontom szerint a 2Móz 19kk. kompozíciójának végső alakja, lezárása fiatalabb, mint az ezékieli szöveg. Ez a

újrakezdést és a megoldást, hiszen az egész templomvízió „rendezési terve” az egyenlőségre és a lehetőségek szerinti kiegyenlítésre épít.

Természetesen a papság differenciálása mögött a *HELY*hez való viszonyulásuk is meghúzódik: kultuszi és történelmi tisztaságuk miatt (mivel nem vettek részt Izráel fiai és a lévíták *tévelygésében*) léphetnek be a legszentebb helyre, végezhetik az áldozati szertartásokat. Közülük egyetlenként és a hierarchia vezetőjeként csak a főpap léphet be a Szentek szentjébe évente egyszer (a papságból, ill. a főpapi dinasztiából kerül ki az egyetlen vezető). A történelmi távlatokban mért magatartásbeli tisztaság az okmagyarázat a szolgálatvégzésre. A lévíták pedig a vázolt történelmi tévedés miatt kell hogy távol maradjanak, hiszen eleve, genuin módon magukban hordozzák a tévelygés tisztátalanságát.

KARASSZON Dezső szerint a régebbi papi hagyományban *minden* szolgálatot a lévíták végeztek a szentélynél (4Móz 1,48-53; 3,5-13; 4,21-33).⁷⁵⁷ A felhívott szövegek Lévi törzsének adott rendelkezésekről szólnak, amelyek a lévítákat egyértelműen a kultusz „technikai kisegítő személyzeteként” mutatják be, másodrangú kultuszi asszisztenciaként, szövegeink a lévítákat az áldozatbemutatástól távol tartják.⁷⁵⁸

Történetileg az izráeli papság természetesen fejlődési stádiumokon ment keresztül, amely mindig összefüggő folyamatként zajlik a (nagy)család, törzs(szövetség) és társadalom kialakulásával.⁷⁵⁹ Megállapíthatjuk továbbá, hogy az izráeli kultusz hivatali személyzetének általános megnevezése egyöntetűen és minden differenciálódás, ill. vallástörténeti stádium megkülönböztetése nélkül (beleértve más vallások kultuszi szolgálatvégzőit, vallási specialistáit is) egységesen כהן volt. Egy-egy helyi szentély vezetésében egy vezető pap játszott szerepet.⁷⁶⁰ A pap a *közvetítő* intézményéhez tartozott Izráelben.⁷⁶¹ A papság fenomenológiai és vallástörténeti fejlődési stádiumait a következőképpen határozhatjuk meg: (1) a *pater familias* intézménye általánosan a honfoglalás koráig volt érvényben; (2) az *institucionalizált* vagy *fokozatosan intézményesülő kultusz* a bírák korától számos, a rendelkezésünkre álló szisztematizált források következtében pontosabban nem tisztázható

megállapítás nem jelenti azt, hogy a gondolat, a teologumenon nem létez(het)ett Ezékiel kora előtt, sőt: minden bizonnyal ennek a régi gondolatnak a kanonizálása és megerősítése történik az Ez 40-48-ban.

CRÜSEMANN 1997, 416-418. szerint a 2Móz 19 vitathatatlanul deuteronomisztikus szöveg, amely a papi koncepció kritikájaként hangzik el; a nép a *papok királyságává* lesz, a kifejezés olyan politikai közösségre, ill. államra utal, amely papokból áll (vö. Ézs 61,6). Úgy tűnik, hogy az ezékieli papi csoport is a papságon belüli kritikaként fogalmazza meg a papi kollektív testület (*papok királysága*) eszményét és intézményét.

⁷⁵⁷ KARASSZON D. 1995, 136.

⁷⁵⁸ „A lévíták végezzék a tennivalókat a bizonyosság hajlékánál” (4Móz 1,53); „Vezesd ide Lévi törzsét, és állítsd Áron főpap elé, hogy szolgálatában segédkezzenek” (4Móz 3,6).

⁷⁵⁹ „Voltaképpen papokról csak akkor beszélhetünk, ha már a vallás is önálló jelenség a társadalom életében” (VOIGT 2006, 67.).

⁷⁶⁰ XERAVITS 2004, 27.

⁷⁶¹ Vö. A *közvetítő története* WESTERMANN 1978, 62-71.

kérdést rejt magában (a család, a törzs és olykor az egymással szemben álló törzsek kapcsolatrendszerében, kultushelyek, kultusztárgyak, vándorpapság, pl. Bír 17,9-10);⁷⁶² (3) a központosításra törekvő állam, a királyság, a *központi kultushely* következtében új szervezési helyzetet teremt: ekkor megy végbe az ősi hagyományok ötvözése, egyesítése vagy beolvasztása az állami nagy kultusz apparátusába, amelyet a környező népek mintájára (és mintájából?) alakítanak ki.⁷⁶³ Az izráeli királyság intézménye eredeténél fogva tagadhatatlanul „import” (1Sám 8), amely az intézménnyel szembeni örökös ellenérzések és ellenmozgások magyarázatául szolgál.⁷⁶⁴

A lévíták története és Izráel (vallás)történetében játszott szerepe rendkívül diffúz, a kutatásban számos eltérő, ellentmondó véleményt találhatunk. Így pl. Gunneweg a lévíták csoportjában egy olyan eredendően nem papi társadalmi ellenzéki csoportot látott, amely a törzsszövetségben (*amphiktionia*) központi szerepet játszott.⁷⁶⁵ A Deuteronomium előtti (*vordeuteronomisch*) kevés szöveg arra enged következtetni, hogy a lévíták sem központi, sem átfogó szereppel nem rendelkeztek Izráelben. ALBERTZ szerint a deuteronomiumi/deuteronomista koncepció mesterséges archaizmus (*ein künstlicher Archaismus*) az, hogy minden pap lévita (5Móz 18,1kk.).⁷⁶⁶ A lévíták a papi szolgálat végzésének jogát feltehetőleg azáltal nyerték el, hogy készséget mutattak a törzsi családi-

⁷⁶² A kutatásban kérdésként fogalmazódik meg az Éli-papság mellett egy esetleges mózesi papság intézménye (5Móz 33,8; Bír 18,30; a mózesi papság helyett áronita papságról tud a dáni szentélyben: Bír 20,26-28; a közöttük lévő feszültségekre tanú lehet esetlegesen a 4Móz 12, amikor Áron és Mirjám lázad Mózes ellen) is (KARASSZON 1994, 53-55., vö. papi családok közötti szembenállás, viszályok: XERAVITS 2004, 39.).

ALBERTZ szerint a lévíták államalapítás előtti időkben játszott szerepéről meglehetősen hiteles és tipikus képet ad a Bír 17-18. A betlehemi lévita státusza a földtulajdon nélküli idegené, aki vándorpapságból él (ALBERTZ 1996, 93.).

XERAVITS 2004, 37-39. szerint a Bír 17-ben ez az „archaikus hangulatú történet” egy családi szentély alapításáról és felszereléséről számol be. „Ez az ősi történet tehát, amely kultuszi kérdések iránt is kiemelt érdeklődést mutat, egyetlen kritériumot állít fel a papi tisztség betöltésére: azt, hogy az illető lévita legyen.”

⁷⁶³ A Dávid alatt már alakuló királyi udvar apparátusa minden bizonnyal diplomáciai kapcsolatok révén (és/vagy a jebúsiaktól) tudta, hogy hogyan „kell” vagy illik egy korabeli államnak és királyi udvarnak kinéznie. Ez vonatkozik a király és az állam védelmező istene hajlékának megépítésére és kialakítására is. A tíruszi királlyal való szoros kapcsolat és szövetség, a bevont szakértők és mesterek is a fentiek alátámasztására szolgál (1Kir 5,15kk.; húsz galileai város átadása Hírámnak: 1Kir 9,10-14). Hírám anyai ágon Naftáli törzséből származott (vö. KÖSZEGHY 2005, 68., 100kk.).

⁷⁶⁴ WELLHAUSEN klasszikus kategóriáira építve tárgyalja: KARASSZON 1994, 51-52.

⁷⁶⁵ A templom, avagy *szentélykörzet* nem szükségszerűen csak a *polis* vallási szükségleteit elégítette ki, hanem egy *vallási szövetség* (Ἀμφικτιονία vagy Ἀμφικτιονία, azaz a *körüllakók szövetsége*) központjaként is működött. Ilyen jelentős vallási szövetség volt a pylai-delphoi *amphiktionia*, amely a közép-görögországi *ethnos*okat fogta össze; a tagok kötelezték magukat a templom(körzet) fenntartására és a kultusz ápolására is (HEGYI 2003, 43.). Ez a szövetség – ahogyan az ŐSZ-i törzsszövetség történeteiből is nyilvánvaló – nem zárta azt ki, hogy a tagállamok, törzsek között ne legyenek viszályok, összeütközések vagy háborúk. A tag(állam)ok képviselőinek a görögségben csak arra kellett eskütniük, hogy az általuk képviselt közösségek háború esetén nem akadályozzák a vízellátást, és nem teszik a földdel egyenlővé az ellenséges várost (ezt vagy betartották, vagy nem...). Martin Noth *amphiktionia*-elméletéhez az izráeli honfoglalás korában lásd: ALBERTZ 1996, 116-117.

⁷⁶⁶ ALBERTZ 1996, 92. (további kutatástörténeti adatok is!)

rokoni kapcsolatokból kiválni (2Móz 32,29; 5Móz 33,8-11) és a bizonytalan *jövevény* státuszt magukra venni. Ezáltal „mobilitást” nyertek, egyedül az ÚR védelmezésében bíztak. A honfoglalás korában, az államalapítás előtti időben a lévíták tehát mobil, „kvázi tribális” szerveződésű, az ország területén szétszórva élő csoportosulást alkottak, akik javarészt egy-egy szentélyben teljesítettek szolgálatot, mások pedig kazuális vallási szolgálatot végeztek (úrim és tummim, jogszolgáltatások, tanítás). A kultusz intézményesedése és intézményesítése miatt a lévíták életformájából fakadó szolgálati ág veszített jelentőségéből, és egyre inkább a dinasztikus papi családok (Éli, Áron, Cádók dinasztiája) tettek szert előjogokra.⁷⁶⁷ A késői 1Krón 5,27-6,66 egysége tulajdonképpen az örökletes kultuszi szolgálat differenciálódásának kiegyenlítésére és egymás mellé rendelésének hangsúlyozására törekszik akként, hogy *az egy ős három fiára* vezeti vissza az izráeli papság származását. A rész kevésbé a fokozati különbségeket akarja hangsúlyozni, a lévíták alárendeltségének oka a kultuszi rendet alapító és meghatározó Dávid király döntése (1Krón 6,16-17).⁷⁶⁸

Az Ézs 61,1kk. szerint az „új jövő” a szabadulást és az újjáépítést hozza el: az ősi romokat, a régi omladékokat, a lerombolt városokat helyreállítják, idegenek jönnek szolgálni Izráelt, valamint

Titeket pedig az ÚR papjainak neveznek, Istenünk szolgálóinak mondanak. A népek gazdagságát élvezitek, kincseikkel büszkélkedhettek (Ézs 61,6).

A babiloni fogság után egyre erőteljesebben él egy olyan, a királyi messiás mellé rendelt üdvösségközvetítő, aki *expressis verbis* papi attribútumokkal rendelkezik, a választott nép kultuszközösségként való fenntartása, annak szándéka domborodik ki ezáltal (kettős uralom:⁷⁶⁹ „Egy pap is lesz mellette a trónon [וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסֵּאִי], és békés egyetértés [שְׁלוֹם] lesz kettőjük között” Zak 6,13; a 6,14 szerint a korona az ÚR templomában lesz).⁷⁷⁰ A főpap intézménye a „meghiúsult, avagy megakadályozott helyreállítás”,⁷⁷¹ azaz a történelmi, teológiát formáló kényszerek következtében a királyi uralom jelzőit is valamennyire magába olvasztotta.⁷⁷²

⁷⁶⁷ ALBERTZ 1996, 93. és 136.

⁷⁶⁸ Vö. XERAVITS 2004, 33-35.; KUSTÁR 2002/I, 30-31.

⁷⁶⁹ A messianisztikus dualisztikus struktúrák Qumránban későbbi fázist képeznek a közösség „messianizálódása” folyamatában. Lásd: XERAVITS 2003/III, 129-130.

⁷⁷⁰ ANDORKA-XERAVITS 2003, 145-146.

⁷⁷¹ Vö. ALBERTZ 2001/I

⁷⁷² „Az a feltételezés, hogy a dávididákat a főpapok szorították háttérbe, szintén problematikus, lévén ezek nem vezették a júdai közösséget, legalábbis az 5. század végéig. Ezt a pozíciót folyamatosan nem viselték igazából egészen a hellenista korig. Mindenesetre az Aggeus és Zakariás könyvében található redakciós helyesbítések [...] inkább arra utalnak, hogy Zerubbábel és vele a dávididák hirtelen veszítették el magas politikai tiszttségüket.” ALBERTZ 2001/I, 11.

Az 1Krón 29,22 szerint

Ettek-ittak az ÚR előtt azon a napon nagy örömmel. Azután másodszor is királlyá tették Salamont, Dávid fiát, és fölkenték az ÚR fejedelmévé (מֶלֶךְ); Cádókot pedig pappá (כֹּהֵן).

A főpapság intézményének előtérbe kerülése azon egyszerű történelmi ténnyel állhat összefüggésben, hogy az tulajdonképpen mindvégig folyamatosan, a fogság utáni korban is fennállt és fennmaradhatott. A főpapság intézményének *rendeltetésszerű* működése, azaz inkább: folyamatos betöltése lehet az oka annak, hogy az ÓSZ-ben a főpapság nem lett *egyértelműen* eszkatológikus vagy idealizált jövőbeli váradalmak megtestesítője.⁷⁷³ Álláspontom szerint azért, hogy az ezékieli vízió gyakorlatilag a királyi-politikai, egyértelműen dávidi messiás intézményével⁷⁷⁴ nem számol (vagy leszámolt?), a kollektív papi testület papi eszkatológikus képét hangsúlyozza, amely a mi fogalmaink szerint messianisztikus vonásokkal rendelkezik a kultusz, a Templom, a jog- és igazságszolgáltatás, az állam irányításának vonatkozásában, ez a legitimitás és statikus, mozdíthatatlan világrend a csoport szenthelyhez és ezáltal az ország Urához való viszonyából ered.

Qumránban él a (fő)papi messianizmus gondolata is. Az ún. *Lévi-apokrifon* (4Q541) szerint az igaz férfiúnak népe részéről deuteró-ézsaiási értelemben sok szenvedést kell elviselnie.⁷⁷⁵ A *Közösség Szabályzata* (1QS ix 10-11) szerint a qumráni közösség az első, azaz korábbi szabályok szerint él mindaddig, „amíg eljön a próféta és Áron és Izrael Messiásai”.⁷⁷⁶ Az eszkatológikus lakomán (*A Gyülekezet szabályzata* 1Q28a; 1QSa⁷⁷⁷) – ahol a gyülekezet rang szerint rendeződve szigorú rendben ül – ketten ülnek elöl („elnökölnek”), az egyiket *Felkentnek* vagy *Izrael Felkentjének* (מְשִׁיחַ יִשְׂרָאֵל) nevezi a szabályzat, a másik pedig egyszerűen „a Pap” (הַכֹּהֵן);⁷⁷⁸ ez utóbbi feladata, hogy elsőként, legelőször áldja meg a kenyeret és az újbort, majd a Közösség gyülekezetét (1QS vi 3-6), tegye mindezt Izrael Messiása, Felkentje *előtt* (1QSa ii 18-21).⁷⁷⁹ A pap és papok kultikus elsőbbsége egyértelmű:

⁷⁷³ XERAVITS 2004, 41. megállapításának általam továbbfejlesztett, vagyis pontosított, ill. módosított változata. Az eredeti megállapítás így hangzik: „Folyamatos, rendeltetésének megfelelő működése az oka talán annak, hogy a főpapság nem vált az Ószövetségben eszkatológikus vagy idealizált, jövőbe mutató spekulációk tárgyává.”

⁷⁷⁴ RAD 1969, 245-247. az eljövendő ország eljövendő királyáról szóló fejtegetésében az Ez 40-48 szöveganyagára nem hivatkozik.

⁷⁷⁵ XERAVITS 2003/I, 95.

⁷⁷⁶ XERAVITS 2003/III, 126. 1QS ix 11: *mindaddig, amíg el nem jön a Próféta, valamint Áron és Izrael Fölkentje; a 4Q259 (4QS^d) fragmentumában nem szerepel az „Áron és Izrael messiásáról” szóló jövendölés* (FRÖHLICH 2000, 153., 158.).

⁷⁷⁷ Függelék a *Közösség szabályzatához* (1QS) eszkatológikus tartalommal (FRÖHLICH 2000, 164-166.).

⁷⁷⁸ 1QS vi 3-4: „Ne hiányozzék közülük a papi személy” (FRÖHLICH 2000, 148.).

⁷⁷⁹ FRÖHLICH 2000, 166.

elsőként vonulnak be, mindenütt elsőbbség illeti meg őt, ill. őket (1QS ii 18kk.;⁷⁸⁰ vi 8⁷⁸¹).⁷⁸² Az *Áldások szabályzata* (1Q28b; 1Q5b) az eszkatológikus főpappal kapcsolatban hangsúlyozza, hogy ő az eszkatológikus templomban az angyalokkal együtt fog szolgálni, akikkel egyenlő rangú és méltóságú.⁷⁸³ A *Damaszkuszi Irat* (CD xiv 19) szerint addig tart a gonoszság ítélete, „[amíg föl nem lép a Messi]ás Áronból és Izraelből, és engesztelést nem nyer bűneinkért, mulasztásainkért és vétkeinkért”;⁷⁸⁴ e qumráni irat szerint az eszkatológikus pap lesz a *Törvény Magyarázója* (דורש התורה, vö. Ezsd 7,10; 1Makk 14,14).⁷⁸⁵ A közösség váradalmi szerint az eljövendő új kor egy átfogó és véres küzdelem után áll be, az eszkatológikus főpap általában e nagy, világot és teremtettséget (újra)formáló háború szereplői közé tartozik. A *Háborús tekercs* (1QM; 1QMilhamá, másként nevezik még: *Háborús szabályzat*, *Háború könyve*) egyfajta kollektív eszkatológiát tükröz, mely szerint a cselekmények igazi főszereplője a közösség maga, olykor egy-egy egyéni szereplő is színre lép. A háború a főpap által felolvasott imádsággal kezdődik (1QM xv 4-5),⁷⁸⁶ majd erősítő beszédet mond, a harc előtt és alatt az ő feladata a kultusz végzése, majd a győzelmi istentisztelet bemutatása.⁷⁸⁷ Feltehetőleg e mű át-, ill. továbbdolgozása a töredékes *Háború könyve* (4Q285; 4QM⁸), amely az eszkatológikus események során sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít az individuális szereplőknek, így a főpapnak is, aki már a győzelmi áldást egyedül mondja a papi csoport helyett. Az egyik fragmentum szerint a főpap parancsot ad az eszkatológikus közösség vezetőjének (király, fejedelem?; a *Gyülekezet Hercege*, [Dávid s]arja⁷⁸⁸), hogy az ellenség vezérét végezze ki. A közösség egyértelmű, egyedüli vezetője ez a (fő)papi személy.⁷⁸⁹ Az *Ézsaiás-peser* (4Q161-165; 4QpIsa^{a-f}) Ézs 10-11-hez fűzött magyarázatának töredékeiből kiviláglik, hogy Dávid Sarjának intronizációja a háború közben történik, a beiktatást a papok végzik, a király öltözetét ők hozzák elő, és ők oktatják az

⁷⁸⁰ „A papok lépjenek be elsőként a szabályzatba, szellemük (fokozata) szerint, egyik a másik után; a lévíták pedig lépjenek be utánuk. A nép egésze pedig lépjen be harmadikként a szabályzatba, egyikük a másik után, ezrenként, százanként, ötvenenként, tízenként, hogy minden izráeli férfi ismerhesse felállása helyét Isten közösségében, örök terv szerint. Senki ne kerüljön alacsonyabbra az őt megillető helynél, és ne álljon magasabban sem osztályrésze helyénél [...]” (FRÖHLICH 2000, 143.).

⁷⁸¹ „A papok üljenek elsőnek, a vének másodikként. Az egész nép maradéka pedig üljön mindenki rangja szerint” (FRÖHLICH 2000, 148.).

⁷⁸² Vö. részletesen XERAVITS 2004, 44-45.

⁷⁸³ XERAVITS 2004, 45.; FRÖHLICH 2000, 482-485.

⁷⁸⁴ FRÖHLICH 2000, 66.; XERAVITS 2003/III, 130.

⁷⁸⁵ XERAVITS 2004, 45-46.

⁷⁸⁶ „Ekkor álljanak fel, a főpap és fivérei, a papok és lévíták, és velük együtt a hadsereg összes embere. Ő pedig füleik hallatára olvassa fel a harc kijelölt idejére való imát, [ahogyan az meg van írva] az idejét illető szabályzat könyvében, a himnuszok szövegei között” (FRÖHLICH 2000, 181.).

⁷⁸⁷ Vö. részletesebben XERAVITS 2004, 42.; FRÖHLICH 2000, 166-189.

⁷⁸⁸ FRÖHLICH 2000, 189.

⁷⁸⁹ Vö. XERAVITS 2004, 43.; FRÖHLICH 2000, 189-192.

eljövendő uralkodót. A *papok kollektív testülete* tehát mintegy „tekintélyi elsőbbséggel” rendelkezik a jövőbeni uralkodóval szemben.⁷⁹⁰

Qumrán messianisztikus gondolkodásának⁷⁹¹ diakrón (történeti és paleográfiai eszközökkel való) vizsgálata bemutatta a „közösség messianizálódásának” állomásait. Arra a következtetésre juthatunk, hogy Qumrán messiásváradalmának alapja és kiindulópontja a papi felkent, és nem a királyi. Ez a közösség teológiai-szellemi irányultságából, érdeklődéséből, a létezése alapját képező konfliktusból érthető igazán, hiszen a szakítópróbát éppen a jeruzsálemi kultusz és (fő)papság korrupciója jelenthette, önértelmezésük pedig az ún. „normatív júdaizmustól” való eltérés volt. Qumránban a királyi felkent képe másodlagos fejlődés eredményeképpen jelent meg, és társult a papi messiásról szóló tanításhoz, jövődőléshez.⁷⁹² A közösség a kortárs jeruzsálemi főpapsággal szemben egy igaz főpap eljövételét várta, a fennálló rend és a közösség vezetését illetően „saját papi vezetésük eszkatológikus folytatását remélték”.⁷⁹³

Nyilvánvaló, hogy a közösség (egyik?) megszervezője egy cádókita (fő)pap lehetett, de mégis Áron személye⁷⁹⁴ és eszkatológikus váradalma erősödött fel az elkülönülés, a korabeli kultusszal való diszkontinuitás által. Míg az Ez 40-48-ban Áron személye szóba sem kerül, a Qumrán elszakadását kiváltó jeruzsálemi (fő)papi tevékenység és uralom ellenében – hiszen Dávid trónja régóta üres, még ha a zsidók provinciájának van is uralkodója – Áron *redivivus*⁷⁹⁵ (vö. JSirá 45,6-22; 50) idealizált alakja lesz a hitelesítő ellenpont. Egyes nézetek szerint az ún. *Templomtekercs* (11QT)⁷⁹⁶ a qumráni Igaz Tanító által adott (eszkatológikus?) új tóra.⁷⁹⁷ A 4Q522 (különböző címekkel: *Mű helynevekkél; Cijón sziklája; Józsue próféciája*)⁷⁹⁸ 9. számú fragmentumának második kolumnája feltehetőleg a cádókita papság elsőségét hivatott alátámasztani – tekintettel Qumrán cádókita gyökereire.⁷⁹⁹

⁷⁹⁰ Vö. részletesebben XERAVITS 2004, 43-44.; FRÖHLICH 2000, 390-401.

⁷⁹¹ A *fejedelemről* szóló részben tárgyalom részletesebben a messiás-kérdést.

⁷⁹² FRÖHLICH 2000, 12-13., 15-17.; XERAVITS 2003/III, 131.; XERAVITS 2004, 41-42.

⁷⁹³ XERAVITS 2004, 42.

⁷⁹⁴ Áron személye a 2-5Móz könyvein kívül az 1Krón könyvében, valamint az 1Sám12,6,8; Zsolt 77,21; 99,6; 133,2; Mik 6,4; Ezsd 7,5-ben fordul elő.

Áront *főpapnak* csak a következő helyeken nevezik: 2Móz 31,10; 35,19; 38,21; 39,41; 4Móz 3,6,32; 4,16,28,33; 7,8; 17,2; 18,28; 25,7,11; 33,38, valamint Ezsd 7,5. Áron háza: 115,10,12; 118,3; 135,19; Áron fiai/fiai: Józs; Bír 20,28; 2Krón; Neh 12,47; Ároni pap: Neh 10,39. A 3Móz 4,3-16 szerint csak Áron és a főpapok a felkentek, a 2Móz 28,41; 29,29 szerint az összes pap (vö. SOGIN 1999, 151.).

⁷⁹⁵ A qumráni *redivivus* személyekkel kapcsolatban lásd: XERAVITS 2003/III, 130.

⁷⁹⁶ FRÖHLICH 2000, 97-140.

⁷⁹⁷ ANDORKA-XERAVITS 2003, 144.

⁷⁹⁸ FRÖHLICH 2000, 213-216.

⁷⁹⁹ 4Q522 frg. 9. col. II. 6-7: [... Cádók pap] lesz ott a főpap, [Pin]hasz [és Áron? fiai] közül (FRÖHLICH 2000, 215.). Pinhasz = Fineás! Vö. még: XERAVITS 2004, 53-54.

A jeruzsálemi cádókita főpapság III. Óniász meggyilkolásával (2Makk 4,30kk.), fia Egyiptomba menekülésével ért véget. Hét évnyi *intersacerdotium* után Kr.e. 152-ben a főpapi tisztséget a makkabeus Jónátán nyerte el.⁸⁰⁰

A *Lévi testamentuma* szerint is a papi törzsből fog eljönni a messiás, aki Isten bölcsességét fogja a világra árasztani, megszünteti a bűnt és a gonoszságot, ideális papságával az idők végezetéig fogja a világot kormányozni, meg fogja nyitni a Paradicsom kapuit, a szenteket az Élet fájához fogja vezetni.⁸⁰¹

Érdekes a ZSIDLEX felvetése, miszerint a második Templom korában a jeruzsálemi főpap személyéhez kapcsolódott a messiási gondolat (3Móz 4,3.5.16).⁸⁰² Az idézett helyen csak *fölkent papról* (= főpap; vö. 4Móz 35,25) van szó, aki kultuszi kötelességét végzi. Kérdés, hogy a *fölkent* kifejezés a főpap hivatali jelvényén, ezáltal méltóságjelzőjén felül jelent-e valamit, amit végidős küldöttként foghatunk fel. Történelmi tény, hogy a megghiúsult restauráció következtében Izráel egyetlen hivatalos felkentje a főpap maradt.

⁸⁰⁰ XERAVITS 2004, 61-62.

⁸⁰¹ *Júda testamentumában* is hasonló gondolatok kerülnek elő. Lásd: ZSIDLEX, 589-590.

⁸⁰² ZSIDLEX, 588.

V. AZ ELVÁLASZTÁS TEOLÓGIÁJA

1. TEMPLOM ÉS PALOTA

Vallástörténeti fordulat a vastag falak⁸⁰³ mögé „száműzött” vagy beszorított Isten, aki a pusztai vándorlás és a honfoglalás korában még nem volt kényszerűen magas és vastag falak által népétől le-, ill. elválasztva, és nem szükségszerűen, „államérdekből” élt és létezett izoláltan a templomépület sötét szentélyében:⁸⁰⁴ az exoduscsoportot vezető és népe között élő, velük vándorló ÚR kockaköves és faburkolatos templomi hajlék lakójává, helyi istenséggé lett.⁸⁰⁵ Mindez ellentétben és szemben áll Izráel korábbi közvetlen istenélményével és tapasztalásával.

A királyi palota és Templomhoz való hasonlítása is megtörténik (1Kí 7,12):

A nagy udvart három sor faragott kő és egy sor cédrusgerenda vette körül, az ÚR temploma belső udvarához, meg a templom csarnokához hasonlóan.

Meghatározó volt a város és a palotanegyed határának átlépése, amit a legtöbb (ókori) városban *fal* jelzett, a király lakóhelye és az állami istenségek lakóhelyéül szolgáló terület elkülönült az egyszerű emberek által lakott területtől, ügyeik és létezésük nem nagyon folyt össze, a határvonal átlépése szigorú kontroll mellett történhetett meg,⁸⁰⁶ de ott általában véve nem túl sok keresnivalója volt a köznépnek. Ahogyan a terminológia jelzi, mind a szenthelyet, mind a palotát a legmagasabb fokú szakralitás, ezáltal tisztelet illette meg.⁸⁰⁷ A *dicsőség* (azaz fényesség, ragyogás) mind a palotát, mind a templomot, az istenséget és a királyt is megillette.⁸⁰⁸

Ezékiel leírásából és a vízió koncepciójából nyilvánvaló, hogy a felépülő jeruzsálemi szentély csak az ÚR palotája (הַיְכָל) lesz.⁸⁰⁹ Zerubbábel az ÚR הַיְכָל-ját fogja megépíteni (Zak 6,12).⁸¹⁰

⁸⁰³ A szír-palesztin szentélyhagyományokat tükröző jeruzsálemi templomépítmény („erődítmény”) vastag falai az istenség és az ember megkülönböztetését és szétválasztását fejezik ki, a „többszörös szentség” tudatosan felépített fogalma pedig az istenség profanizálása, ill. profanizálódása ellen véd, lásd: ALBERTZ 1996, 199.

⁸⁰⁴ „Der heilige Ort war hier noch nicht durch hohe Mauern abgeschirmt, Gott noch nicht im Dunkel eines Tempelhauses eingeschlossen” (ALBERTZ 1996, 130.).

⁸⁰⁵ JANOWSKI 2002, 24-25.

⁸⁰⁶ Hettita szöveg tanú: az istenek és a király küszöbének átlépése (TUAT, 75-76. CTH 264, *Instruktion für Tempelbedienstete*)

⁸⁰⁷ KŐSZEGHY 2001, 49. A szerző a királyi lakóhely és az isteni lakóhely közül az utóbbit nevezi szakrális területnek, de sokkal valószínűbb a vallástörténeti kontextus alapján, hogy tulajdonképpen az egész „városrész” annak minősült.

⁸⁰⁸ Mezopotámiai és babilóniai párhuzamok vonatkozásában lásd: THWAT (IV. kötet), 29-30.

⁸⁰⁹ Vö. KARASSZON D. 1995, 123.

⁸¹⁰ „A mennyben építette meg palotáját (MT: מְעֻלָּתוֹ, olvasd: מְעֻלָּתוֹ vö. BHS), és a földön vetett alapot boltozatának” (Ám 9,6).

A régész számára kiegészítő leletek hiányában nehéz megkülönböztetni a templomot és a palotát. A templom azonosítása talán annyiból könnyebb, hogy a szentélyeket általában egy-egy korábbi szentélyre építették, és a szentély építészeti alaprajza – amióta mesterséges szentélyeket építenek – viszonylag korán rögzült.⁸¹¹ A „szentély-hagyománynak” több értelmezése, magyarázata is lehet egyidejűleg: (1) a szent hely előtt megnyilvánuló általános tisztelet; (2) a megelőző istenség és kultusza korrekciója, azaz elfedése, „átdolgozása”. A templomkörzet az esetek többségében egy „egyetemes”, vallási, kultuszi és kulturális határvonalaktól mentes „szenthelyhagyomány” része, besűrűsödött tér.⁸¹²

Az ókori templom nem „gyülekezőhely”, hanem mindennek előtt palota volt, a Salamon által épített Templomban lakó ÚR a salamoni állam védőistensége volt, éppen ezért az ÚR jeruzsálemi palotája (Temploma) és Salamon palotája egészen bizonyosan szorosan összefüggő, összekapcsolódó építészeti egységet alkotott (topográfiai is).⁸¹³ Ez az építészeti jelenség az állam istenségének és királyának szoros összetartozását, függőségét és egymásnak való kiszolgáltatottságát is kifejezte.⁸¹⁴ Az isteni hatalomtól függött a királyi hatalom, de tulajdonképpen fordítva is igaz: ha nincs király és nincs állam, akkor az ókori világ szerint istenség és istenvilág sincsen. A király bukása nem csupán esetlegesen az állam, hanem a transzcendens védőerő, az állam istenségének bukását is jelentette. A *prehellén vallásosság* történeti adataiból tudjuk, hogy a kezdeti időkben pl. a palotákban kaptak helyet a szentélyek és oltárok, majd a paloták lerombolása után a vidéki szentélyek feltehetőleg nem csupán „vallási” igényt elégítettek ki, hanem a lakosság számára összetartó erőt is jelentettek.⁸¹⁵

A Templom és a királyi palota tudatos szétválasztása és megkülönböztetése az ezékieli „elválasztás-teológia” és teológiai reflexió egyik fontos építőeleme. Az Ez 40-48-ban az egyetlen *integrált* és *integráló* összetevő a Templom. A királyi-fejedelmi palota izolációjának egyértelmű jele a küszöbök elválasztása,⁸¹⁶ az ezékieli koncepcióban a templomkörzetben

⁸¹¹ KÖSZEGHY 2001, 49-50.

⁸¹² SCHNELLER 2001, 144. kifejezése nyomán. „Ezek a helyek [értsd: szenthelyek, szentélyek] különleges módon fix pontjai a térnek, hiszen minden csak kicsit is régebbi templom helyén valamikor állt egy még régebbi, amely háborútól vagy tűzvészről elpusztult, s még azt is megelőzően ott állt a középkori, sőt sokszor pogány szentély is. Ezeken a pontokon besűrűsödik a tér.” Későbbi görög templomalapítások korábbi szentélyek helyén: HEGYI 2003, 29. Más vallástörténeti adatokkal szolgál: RUDNIG 2000, 114-115.

⁸¹³ Templom és/vagy palota; szépsége, magasztossága (hegyen épült város?): Zsolt 48,3; Ézs 2,2-4. Vö. BÉKÉSI 2003, 172., a szerző ellenében foglal állást: LUZ 1997, 223.

⁸¹⁴ Vö. KÖSZEGHY 2005, 81-83.

⁸¹⁵ Vö. „palotaszentélyek”: HEGYI 2003, 18-19., 26-29.

⁸¹⁶ A küszöb elválasztó térelem: a szent és a profán megkülönböztetésének kiábrázolója és megvalósítója a templomépületekben, ennek következtében az emberi lakóházak világában is. A térbeli kontinuitás megszűnését jelzi (vö. ELIADE 1999, 19-20.).

nincs többé hely emberi uralkodó számára, a Templom יהודי kizárólagos palotája lesz.⁸¹⁷ Az isteni *Dicsőség* visszatérésének *következménye* az Ez 43,7b-9 szerint az lesz,⁸¹⁸ hogy a jeruzsálemi Templom megszűnik királyi szentélynek lenni,⁸¹⁹ amely a történelem során *beszennyezte* az ÚR *szent nevét* (= lényét).⁸²⁰ A király házának és az istenség házának közvetlen összefonódásait törli el a templomvízió, így a királyok síremlékeinek⁸²¹ sem lesz ott többé helyük (eleve a halál szférája összeférhetetlen a templommal, a szent és profán, tiszta és tisztátalan elkülönítésének alapelveivel).⁸²² A kutatásban – vallástörténeti párhuzamok alapján – egyre inkább az a nézet kerül előtérbe, hogy a פגר kifejezés (*királyok holttestei?*) inkább valamiféle halotti áldozati szertartást, áldozatbemutatást jelent.⁸²³ A királyi palotát a fővárossal együtt el kell távolítani a Templom közeléből (Ez 48,30-35) – bár az konkrétan nem derül ki, hogy a fejedelem hol és milyen körülmények között fog lakni.

Ezékiel újszerű és nagyszerű teológiai felismerése az, hogy a Templomot nem csupán a külső ellenség uralkodója, katonái és erői, az ezek mögött álló istenség kezdte ki, rombolta le, hanem a romlás sokkal korábban kezdődött: belülről, és mindebben a népvezérek, felkent koronás fők vettek részt.

2. TEMPLOM ÉS VÁROS

Az abszolút értelemben vett város⁸²⁴ tulajdonképpen az egész lakott világ, az ország képe.⁸²⁵ Az ezékieli-prófétai teológiai program (szentség fokozatai) konzekvens építészeti-földrajzi érvényesítése nem csupán a templomkörzetre és annak környezetére vonatkozik, hanem a Templom és a Város kapcsolatát is közvetlenül és alapvetően meghatározza. Az új ország leírása a honfoglalás korának történelmi egyenlőtlenségeit az elvi koncepció mentén megszünteti. Az ország közepén lesz a *felajánlott szent terület* (תְּרוּמָה),⁸²⁶ amely a

⁸¹⁷ KONKEL 2002, 165.; az Ez 43,8 főleg a 3Kir 8,53 (= LXX 1Kir 8,53) szövegtöbbségében visszatükröződő nézetet kifogásolja hevesen, miszerint az ÚR háza és a király háza gyakorlatilag egy és ugyanaz (vö. részletesebben KEEL 2002, 17.).

⁸¹⁸ RUDNIG 2000, 93-96.

⁸¹⁹ Vö. Ám 7,13: „Bételben nem profétálhatsz többé, mert királyi szentély ez itt, és az ország temploma!”.

⁸²⁰ Ez 19: siratóének Izráel fejedelmeiről (Vö. KARASSZON 2006, 80.)

⁸²¹ Jer 8,1kk.: a királyok (és egyebek) csontjainak szétdobálása a végleges megsemmisítés gondolatának kifejezője.

⁸²² ALBERTZ 2001, 276-277.

⁸²³ RUDNIG 2000, 94.

⁸²⁴ A város jelenségével és intézményének értelmezésével foglalkozik részletesen a teológiai esztétika összefüggésében: BÉKÉSI 2003, 168-177.

⁸²⁵ Vö. a közszemlére tett, elpusztított nagyváros a népek előtt (Jer 22,8-9); Jeremiás főbüne a király szemében, hogy a város ellen profétált (Jer 25-26); a város elvetése, elpusztítása és káldeusok általi felperzselése (Jer 23,39; 26,6; 32,28-29; 34,3; 37,10; 38,23); az „új szövetség” Izráel és Júda házával (31,31) után az ÚR városának felépüléséről (tornyok és kapuk, völgyek), „napkelet felé az ÚR szent helye lesz” (Jer 31).

⁸²⁶ A szó etimológiájával és ÓSZ-i előfordulásával kapcsolatban lásd részletesen THWAT (VIII. kötet), 758-764.

Templomnak és a „város birtokának” mint elidegeníthetetlen köztulajdonnak ad helyet (Ez 45,6).⁸²⁷ Lévi fiai élő „védőbástyaként” lakják körül (48,13) ezt a területet. A *felajánlott szent területet* három sávra kell osztani: (1) az északi rész a papoké, ennek közepén található a Templom (25000x10000 könyök); (2) ehhez csatlakozik a lévíták területe (25000x10000 könyök); (3) a maradék sáv lesz a városé (25000x5000 könyök, ~5,5 km²). Az új város tehát a Templomtól több kilométerre délre fog elterülni.⁸²⁸

A város lerombolása vallástörténetileg a káoszba való visszahullással egyenlő, a városalapítás, amely kozmogóniai jellemvonásokkal rendelkezik, az istenség káosz (sárkány; vö. Jer 51,34 Nebukadneccar, a Templom és várospusztító mint elnyelő sárkány) feletti győzelmét ismétli meg, ábrázolja ki (vö. Ézs 52,7 Isten királyi uralmának proklamációja az újjászülető és újjáépülő Jeruzsálem felett).⁸²⁹

Az új és szent Jeruzsálem, azaz a város nem korábbi neve vagy történelmi nagysága miatt lesz híres, hanem azért, mert maga az ÚR van (lesz) ott (יהוה שָׁמָּה Ez 48,35b⁸³⁰) – amely a könyv egészének és a vizionális koncepciónak is az utolsó mondata. A Templomban lakik örökké, a le- és elválasztott, elkülönített városban pedig jelen lesz. Sajnos a protestáns újfordítás (A város neve pedig ez lesz: Ott van az ÚR!) kihagyja a מֵיִם kifejezést a mondatból;⁸³¹ KONKEL fordítása szerint: *És a város neve [legyen] máttól kezdve: »Az Úr [van] ott«*.⁸³² Az a naptól/attól a naptól fogva kifejezés értelme feltehetőleg az, hogy majd a Templom újjáépítése, az ország helyreállítása (újbolí kimérése) után köszönt be a végidő, *ama nap*, ettől kezdve az új ország új városa új névvel fog bírni, amely az ezékieli iskola teokratikus, ösiségen nyugvó „ideálkoncepciójából” jól érthető. Izráel Istenének örökkévaló jelenléte és ott-léte⁸³³ minden földi létezés alapja: eredője és beteljesedése. Mintha az ezékieli koncepció szavai (Trito-)Ézsaiás jövődőlésével csengenének össze, amikor az új Jeruzsálemről ekként szól:

⁸²⁷ „Izráel egész házát lesz ez”. Az uralkodó tehát ajándékként, fizetségként, adósságtörlesztésként nem adhatja át más fennhatóság alá, mint ahogyan ezt Salamon 20 galileai várossal megtette (1Kir 9,10-14).

⁸²⁸ KONKEL 2002, 161-162.

⁸²⁹ ELIADE 1999, 39-44.

⁸³⁰ A LXX szövege is „küzd” a mondat értelmével, igazából nem tudja meg-, ill. feloldani azt, hiszen pontosan a város nevét nem tudjuk meg (καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως, ὅφ' ἢς ἂν ἡμέρας γένηται, ἔσται τὸ ὄνομα αὐτῆς). A görög szöveg talán a héber szöveg félreértelmezéséből következik, miszerint a יהוה שָׁמָּה helyett שָׁמָּה יהוה-t olvashatott vagy értelmezhetett a fordító. A Vulgata a *textus receptus*t követi: *nomen civitatis ex illa die Dominus ibidem*.

⁸³¹ A hivatalos katolikus fordításban (BIBLIA SZIT) talán az *ezentúl* határozószóval adják vissza a kifejezést: „A város neve ezentúl ez lesz: »Az Úr ott van.«” Revidált Károli: „és a város neve ama naptól fogva: Ott lakik az Úr!”.

⁸³² „Und der Name der Stadt [sei] von heute an: »JHWH [ist] dort.«” KONKEL 2001, 223.

⁸³³ Nem ontológiai értelemben, hanem a héber nyelv és ezáltal a gondolkodás jellemvonásaként, amit a nominális mondat „időtlenisége” is kifejez (BOMAN 1998, 20-33. ellenében).

Látni fogják igazságodat a népek, dicsőségedet az összes királyok. Új nevet adnak neked, melyet az ÚR maga határoz meg (Ézs 62,2).⁸³⁴

A שמה és העיר kifejezések az Ez 40,1-ben, azaz a második templomvízió bevezető versében már előfordultak: a vízió felirata utáni első vers (40,1), valamint az utolsó (48,35b) *inclusiót* alkot.⁸³⁵ A város konkrét nevének említését az Ez 8,3-hoz képest tudatosan kerüli az Ez 40-48. A 40,1kk. alapján egyáltalán nem kell arra következtetnünk, hogy ott (40,1), az *igen magas hegyen, városhoz hasonló építmény* (40,2) nem a Jeruzsálemben lévő Templom. Azonban a vízió végén a város és a Templom összetartozása, egysége a teológiai elvek érvényesítése miatt megszűnik. A *Templom-város-ország* egyre táguló koncentrikus összefonódása is megszűnik, hiszen az ország közepén lévő Templomot nem veszi körül a város. A város nem védi tovább a Templomot, hanem talán éppen a Templomot kell a profán várostól megvédeni és elkülöníteni. A törzsek élő védőfalként „lakják körül” a Hajlékot.⁸³⁶

Amennyire egyszerű és kézenfekvő lenne nyelvileg és teológiailag a שמה kifejezést a שומה (*pusztaság, sivatag*) ellentételezéseként felfogni, ez a megoldás talán éppen annyira idegen a templomvízió egészétől. Habár a *pusztaság* nevezett szava a prófétai könyv korábbi részeiben többször is előfordul (utoljára ígéretként a 36,34-ben), a 40-48-ban egyszer sem.⁸³⁷ A város új neve az üdvösség idejének valóságos kezdetét jelenti.⁸³⁸

Az ezékieli „városkép” annyiból eltér a hasonló tartalmú, kortárs és talán a hazatérés utáni helyzet és újjáépítés realitásaival jobban számoló (trito-)ézssaiási jövendölésektől, hogy ott az új Jeruzsálem a régi utódja és nem a régi konkurenciája. Az Ez 40-48 teljességgel kerüli a Jeruzsálem név használatát,⁸³⁹ a szövegállomány (és szándéka?) alapján az új várost topográfiaiailag nem lehet azonosítani a régi fővárossal.⁸⁴⁰

Kérdés, hogy az új várossal kapcsolatban ezek alapján egyáltalán lehet-e használni az új Jeruzsálem elnevezést (vö. pl. protestáns Újfordítás Ez 48,30-at megelőző felirata). Az új és szent város a papok és léviták területétől – melynek közepén van a szentély – délen kerül el, ahogyan a valamikori Dávid városa valóban a Sionhoz képest délre feküdt;⁸⁴¹ az az új főváros, amelyről az ezékieli koncepció beszél, azonban a valódi Jeruzsálemtől mintegy 10-12

⁸³⁴ Az új Jeruzsálem újbóli elnevezésével kapcsolatban lásd még: Ézs 1,26b; 58,12; 60,14.18; 61,3; 62,4.12

⁸³⁵ Vö. RUDNIG 2000, 183. A protestáns újfordítás a 40,1-ben kihagyja az *ott/oda* szót („és elvitt engem az Úr [oda]”), így az *inclusio* az általánosan használt bibliafordításban „rejtve” marad, vagyis nem jelenik meg.

⁸³⁶ Vö. KONKEL 2002, 162-164.

⁸³⁷ A prófétai könyv többi részében való előfordulásával kapcsolatban lásd: RUDNIG 2000, 73-77.

⁸³⁸ RUDNIG 2000, 189.

⁸³⁹ A Jeruzsálem elnevezés csak az Ez 4-36 fejezeteiben található meg, az Ez 8-11 víziójában többször is.

⁸⁴⁰ KONKEL 2001, 222-224.

⁸⁴¹ A Salamon-kori Jeruzsálem földrajzi bemutatásához lásd: KÖSZEGHY 2005, 60kk.

km távolságra van.⁸⁴² A 48,15 szerint a város egész területe *közönséges*, azaz lakásra és a megélhetés biztosítására alkalmas terület lesz.⁸⁴³ Más álláspont szerint az új város földrajzilag kb. Betlehemmel azonosítható és azonosítandó. A Neh 11 Jeruzsálem falait egész Júdára kiterjeszti, a 11,25-35 listája alapján arra lehet következtetni, hogy Jeruzsálem körül erődítményvárosok egész sorozatával kell számolni. A fal kiterjesztéséből arra lehet következtetni, hogy Júda maga lett a *szent város (civitas)*,⁸⁴⁴ ahogyan pl. a görögöknél a város (πόλις) több településből állt össze (lásd lentebb).

A város az egész új ország képe, önmagába sűríti egész Izráelt,⁸⁴⁵ amelynek határai nyugaton tovább nyúlnak annál, mint amiről a történelmi tények és más hagyományanyagok tudósítanak. A vízió nem tér ki konkrétan arra, hogy az új ország határvonalain belül Izráel *hogyan, milyen szervezeti*, avagy inkább a törzsi berendezkedés mellett konkrétan milyen *településszerkezeti* formában fog lakni. Nyilvánvaló, hogy a koncepció lényege a Templom és a város viszonyának elvi rendezése. A város mint szublimátum megjeleníti, megtestesíti az újonnan felosztott, egyenlőségelvű Izráelt.

Az új város lakóiról és az ott dolgozókról az Ez 48,19 („*Ami pedig a város dolgozóit illeti, Izráel minden törzséből valók fognak ott dolgozni*”) tartalmaz információt. A nép vezetői (שְׂרָיִי־הָעָם) – a Neh 11,1 szerint – sorsvetéssel döntötték el, hogy tíz emberből ki legyen az az egy, aki Jeruzsálemben, a *szent városban* (עִיר הַקֹּדֶשׁ) vö. Ézs 52,1) lakjon; a maradék kilenc pedig a saját városában kellett hogy maradjon.⁸⁴⁶ A nép áldotta azokat, akik önként vállalták magukra a jeruzsálemi letelepedést (Neh 11,2) – ezek szerint nem volt túlzottan kíváncsi sem a *szent város*, sem az ottani lét, sem a sorsvetés kényszerítéséből következő esetleges kapcsolatrendszer-átértékelés.

Megfigyelendő az is, hogy a Templommal a papságon kívül a fejedelem és az ország népe kerül kapcsolatba, míg a város tizenkét kapuja Izráel törzsi szerkezetére utal. Az ideális (h)őskorból (pusztai vándorlás, letelepedés) a Templom vonatkozásában az a fontos, hogy az ÚR Izráel fiai között fog lakni, azaz *sátorozni* (Ez 43,7).

⁸⁴² ALBERTZ 2001, 282.

⁸⁴³ Vö. KARASSZON D. 1995, 148.

⁸⁴⁴ BÖHLER 2002, 209-210.

⁸⁴⁵ ESZENYEINÉ 2002, 195.

⁸⁴⁶ BÖHLER 2002, 209.

A korai és későbbi fogság utáni kor számára Izráel tartóoszlopai, „bástyái” – a dinasztikus remények eltűnésével – a *Templom*, a *Tóra* és a *Város* lesz, amit az Ezsdrás-Nehémiás hagyományanyag szerkezeti sémája is mutat:⁸⁴⁷

Ezsd 1-6	Ezsd 7-10	Neh 1-7	Neh 8-10	Neh 11-13
<i>Templom</i>	<i>Tóra</i>	<i>Város</i>	<i>Tóra</i>	<i>Város</i>
Zerubbábel	Ezsdrás	Nehémiás	Ezsdrás	Nehémiás

Az ókori görögök számára a város az állam képe, azaz azonos az állammal, amely hierarchikus rendben, mintegy koncentrikus körök összehatásaként épül fel. Ennek első lépcsőfoka a *háznép* (οἶκος),⁸⁴⁸ amelyből a *falu*, majd mindezek fölött mint a létezés teljessége és létgarancia áll a város (πόλις).⁸⁴⁹ Ekként:

[a háznép után] következő legközelebbi közösség pedig, mely több háznépből áll s nem napi szükségletek kielégítésére alakult: a falu [κώμη⁸⁵⁰] [...] a több faluból álló legfelsőbbrendű közösség az állam [πόλις], amely – hogy úgy mondjam – már a teljes, önmagában való kielégültség mértékét foglalja magában, s míg létrejöttének célja az életfenntartás, fennmaradásáé a boldog élet.⁸⁵¹

A Platón által megalkotott városszerkezet mértani jellegét politikai szempontokból vezeti le, szerinte a város geometriai feltétele, hogy az az ország közepére kerüljön, melynek közepén kőfallal körülvett fellegvárnak (ἀκρόπολις) a tetején templomok állnak a tizenkét részre osztott város többi épületének koszorújában. Arisztotelész szintén a város középpontjában képzelel el a templomot, a város ezáltal a vallás erkölcsi irányításának van alárendelve.⁸⁵² A fokozatosan kialakuló város (πόλις) a görögség politikai *koszmoszának* középpontjává vált, a benne lakók életének egészét átfogta: benne nem csupán emberek éltek együtt, hanem az istenek és az emberek együttélésének kultikus színtere is volt.⁸⁵³

Az új Jeruzsálem leírása (2Q24, 4Q554, 5Q15, 11Q18) arám nyelvű qumráni irat, amely szabályos utcákból, pontos és szabályos méretű, valamint márvánnyal és drágakövekkel gazdagon díszített házakból, oszlopcsarnokokból álló ideális város. A leírásokat az Ez 40-48 inspirálta, ez az iratcsoport jobban függ Ezékieltől, mint a

⁸⁴⁷ Izráel hármas tagoltságú felépítési koncepcióját (közösség az oltár körül; kultikusan értelmezett mózesi *Tóra*; a látható *civitas*, amelynek falai az azokon belüli Isten-szolgálatot védik, kifelé pedig elhatároló következményekkel bír) a korai Makkabeus-kor sajátjának tartja végső értelemben, amikor a jeruzsálemi Templom és az ott szolgáló papság Izráel egyedüli önértelmezési pontjává és központjává lett (vö. JSirá 50; 2Makk 3; BÖHLER 2002, 209., 228-229.).

⁸⁴⁸ A *háznép* („nagycsalád”) jogi és vallási közösség volt egyszersmind a görögség kultúrájában, vö. HEGYI 2003, 126kk.

⁸⁴⁹ Pl. az archaikus korban a dór *polisz* öt falu összevonásából jött létre (HEGYI 2003, 78.).

⁸⁵⁰ *Helység, község; városnegyed, kerület* értelemben, lásd: ÓMSz 1993, 617.

⁸⁵¹ Arisztotelész: *Politika* 1252a-b, Szabó Miklós fordításában idézi: HEGYI 2003/I, 125.

⁸⁵² Ismerteti és vö. részletesebben BÉKÉSI 2003, 172-173.

⁸⁵³ PETHŐ 2007, 104.

Templomtekercs (11QT – lásd fentebb); FRÖHLICH Ida jellemzése szerint: „a babiloni hódítás katasztrófája utáni újjászületésről írt költői látomás”.⁸⁵⁴ Azonban ennek a városnak a szívét a Templom képezi. A Templom látomásszerű leírása kívülről befelé halad.⁸⁵⁵

Az Ez 48 új városa gondolati előzménye a Jel 21 új Jeruzsálemének.⁸⁵⁶ Ott is arról ismerszik meg a város, vagyis az egyetlen megemlíthető jellemvonása, hogy Isten maga lesz ott minden mindenkiben.

A „templom nélküli város” látomása nem a profánná vált szent, hanem a szentté vált profán világot mutatja be. Ez a kép kettős gondolatból épül fel. Az egyik a „templomtradíció”-val szemben a „sátortradíció” érvényesülése. Nincs templom a szent városban (21,22), de „Isten velük fog sátorozni” (21,3). Tudni kell, hogy e hagyomány szerint Izráel a szent sátor korszakában engedelmesebb volt, mint a templom korszakában. A másik motívum itt Jézus idézete, hogy a lerombolt templomot újjáépíti, mely „nem kézzel csinált lesz”. A Jelenések könyve azt mondja el, hogy a kőtemplom helyére a végidők gyülekezete lép, melyben maga Isten van jelen.⁸⁵⁷

A reformáció a liturgikus „reform” (vagyis inkább: újraértelmezés) közben mindig nagyobb, természetesebb, ősbibb kontextusban értette a vallásos-templomi népet és életvitelét, mint ahogyan azt mai minimumpozícióink között megszokhatjuk: a reformáció teljes szellemi és erkölcsi megújulást akart. *Isten népe* mint *Isten városa* – az augusztinuszi *civitas Dei* gondolatához csatlakozva – jelenik meg.⁸⁵⁸ A város – BÉKÉSI Sándor megállapítása szerint – nem isteni eredetű a régi teremtésben, viszont az új teremtésben isteni céllal rendelkezik, és hármas kategóriát állít fel: (1) a templom *pre-egzistens mikrokozmosz*; (2) a kert (pl. Éden) *co-existens mikrokozmosz*; (3) a város Isten eszkatológikus műveként *post-existens mikrokozmosz*.⁸⁵⁹

3. A FEJEDELEM, AVAGY AZ ÚR VAZALLUSA

A *fejedelem* (אֲדָמָה Ez 44,3; 45,7.8.9.16.17.22; 46,2.4.8.10.12.16.17.18; 48,21.22) származásával – úgy tűnik – egyáltalán nem törődnek a víziót hagyományozó prófétatanítványok, ami rendkívül meglepő és szokatlan. A szövegből következtetni lehet, hogy örökléses monarchiáról (*Erbmonarchie*) van szó (46,16-18). Ha dávidi, nem hordozza, nem hordozhatja a királyi messiás (politikai) attribútumait (úgy és amennyiben a „politikai

⁸⁵⁴ Vö. részletesen, a fragmentumok fordítását lásd: FRÖHLICH 2000, 366-374.

⁸⁵⁵ XERAVITS 2004, 68.

⁸⁵⁶ Valóban, az új teremtés részeként (Jel 21-22) az új Jeruzsálem, az új város mint eszkatológikus nóvum száll le (Jel 21,10) az egekből, a régi, inkább őseredeti teremtés város nélküli kert, az új teremtés olyan kert, amelyre a mennyei város ereszkedik alá. A Bibliában városlétesítésre csupán a bűneset után és következményeként kerül sor (1Móz 4,17; 10,11.12). A város magán hordozza a kerttel szemben ezt a terhelt örökséget, amit különösen a bábéli építkezés (1Móz 11,4.5.8) domborít ki (vö. BÉKÉSI 2003, 170-171.).

⁸⁵⁷ BOLYKI 1996/1997, 31.

⁸⁵⁸ Vö. KUNZ 2001, 38-39.; BÉKÉSI 2003, 173-174.

⁸⁵⁹ BÉKÉSI 2003, 171.

messiás” váradalma a fogság második felében vagy a hazatérés után létezett): ALBERTZ szerint éppen a király és a királyság szakrális jellegének megszüntetését célozza az ezékieli koncepció, ami egyúttal a fogság előtti királyság/királyok gyakorlatával való szembehelyezkedés. Habár a fejedelem a nép előljárója, első hely illeti meg, ezért a kapuban állhat, de a kultuszi jog szempontjából Izráel jövőbeni fejedelme nem tartozik a kultuszi személyzet közé („laikus”).⁸⁶⁰ Ha nem dávidi származású,⁸⁶¹ akkor kicsoda? Sem hatalomváltásról, sem az uralkodóház lecseréléséről, sem új dinasztia alapításáról nem olvasunk. Csak annyi nyilvánvaló, hogy lesz egy *fejedelem*. (A papság természetesen hangsúlyozza az örökléses leszármazás alapját és ezáltal tisztségére való elidegeníthetetlen jogát.)

A *fejedelem* (מֶלֶךְ) szó⁸⁶² jelentése és használata Ezékiel egész könyvén belül változatos, a kérdést még a LXX is bonyolítja. A szó jelentheti a júdai király(oka)t vagy magát a királyi házat, de alkalmazza a könyv más uralkodókra is (26,16; 27,21; 30,13; 32,29; 38,2.3; 39,1.18). Az is nyilvánvaló, hogy a hagyományos מֶלֶךְ (*király*) az Ez 1,2; 17,12-ben Jójákin előtti tiszteletadásként szerepel, a 37,22-24-ben a jövőendő királyáról van szó, a 43,7-9-ben pedig a prófétai iskola rendkívül éles, polemikus hangvételű kritikájának tárgyát képezik a királyok. RUDNIG végkövetkeztetése az, hogy a מֶלֶךְ a júdai király rendes címe, de azt is kifejezi, hogy a korabeli világrend szerint a júdai uralkodó a babiloni királlyal és az egyiptomi fáraóval (mint világurakkal) szemben korlátozott hatalmú,⁸⁶³ ahogyan a szó általában hatalmától megfosztott vagy abban korlátozott népvégekre vonatkozik.⁸⁶⁴ Az Ez 40-48 kontextusában és koncepciójában (amely álláspontom szerint a könyv korábbi fejezeteihez képest a tanítványi kör korrektúrája) a *fejedelem* (מֶלֶךְ) a szenthelyen lakó ÚR alárendelt, hatalmában korlátozott vazallus fejedelmét jelenti, aki – akár dávidi, akár nem dávidi származású – nem messiás.⁸⁶⁵ A fogság előtti korban és néprétegekben erőteljesen élt a

⁸⁶⁰ *Entsakralisierung des Königs* – vö. ALBERTZ 2001, 278.

⁸⁶¹ RUDNIG 2000, 157. erőteljesen érvel a dávidi leszármazás mellett.

⁸⁶² Etimológiája és ÓSZ-i előfordulása tekintetében vö. részletesebben THWAT (V. kötet), 647-657.

⁸⁶³ A Manassé által épített oltár (2Kir 21,3-4) – túl a bibliai elbeszélés által megörökített egyéb „rémtetteken” – feltehetőleg az Aház idejében épített (2Kir 16,10kk.) *vazallusi oltár* lehetett, ahol a birodalmi rítust végezte, ill. végeztette. Így állt elő, hogy a jeruzsálemi Templomban a kettős oltár a „kétfelé sántikálás” (פֶּסֶד) klasszikus illési korábbi esetéhez (1Kir 18,21) hasonlóan a hivatalos keretek között újabb szinkretizmus jele és megtestesítője lett, amihez kultikus elemek is társultak. Aház és hozzá hasonló módon Manassé egyszerre az ÚR lojális tisztelője és Asszíria lojális vazallusa akart lenni (vö. KARASSZON 2005, 40-45., 50-51.). Az ítélet szavaiból (2Kir 21,10-15) az is egyértelműen kitűnik, hogy a király által kormányzott és (félre)vezetett nép sorsa és jövőendője ugyanaz lesz, mint uralkodójáé.

⁸⁶⁴ Vö. RUDNIG 2000, 154-164.; EBACH 1972, 47.; királynál kisebb, vazallus, kb. a Hasmonaeus uralkodók *etnarcha* címe (ZSENGELLÉR 2006, 149.).

⁸⁶⁵ RUDNIG 2000, 193. szerint a tisztség (és feladatkörei) konkretizálását Júda korabeli bizonytalan státuszára tekintettel nem végezték el. Álláspontom szerint teljesen elképzelhető az is, hogy a prófétai tanítványi kör az elvi

királyság intézményével szembeni ellenállás történelmi hagyománya.⁸⁶⁶ KONKEL a fent ismertetett nyelvi megfontolások alapján arra jut, hogy a *fejedelem* az Ez 40-48-ban a végidők *David redivivusa*,⁸⁶⁷ aki יהודה-val vazallusi kapcsolatban, alárendeltségben áll.⁸⁶⁸ Szerinte azért is mondható ki ez a megállapítás, mivel a fejedelem mellett a templomvízióban (a liturgikus részben 45,18-46,15) mindig megjelenik a föld/ország népe (עַם הָאָרֶץ),⁸⁶⁹ ez a réteg a „dávidi dinasztia gerince” volt. A csoport szociológiai-társadalmi behatárolása nehéz és a kutatásban rendkívül eltérő és vitatott.⁸⁷⁰ Az tény, hogy pl. a Királyok könyveiben olyan csoportról van szó, amely meghatározott elvek alapján önállóan cselekszik, érdekérvényesítő ereje van (pl. saját elveiknek, ideáljaiknak megfelelő király ültetése a trónra Jósiás személyében 2Kir 21,24). Feltehetőleg a vidéki, földbirtokos, régi eszményeket őrző nemességről, gazdagabb rétegről van szó, amely a „deuteronomista reform” korában határozottan képviselte érdekeit.

A מְשִׁיחַ szó, ill. cím alkalmazása az ezékieli iskola számára többszörösen előnyös, ill. ideális, mivel kifejezi, közvetlen és egyértelmű hidat ver a fogság kora és az államalapítás/királyság előtti Izráel berendezkedése és létezése között. Úgy tűnik, hogy a nevezett tisztségmegjelölés a fogság előtti korra teljesen használaton kívül került,⁸⁷¹ így azt sem át-, sem újból nem kellett értelmezni ahhoz, hogy az újjáépítés koncepciójában alkalmazzák. A *fejedelem* mint a teokratikus létforma és törzsi berendezkedés Istennek teljesen alávetett vezéralakja tökéletesen megfelel az ezékieli koncepció eszményképének. Az ezékieli Tórában ezért kapcsolódik össze szorosan a *fejedelem*, az *ország népe* a törzsi szövetség szoros kötelékében, ami a fogság előtti kor egyenlőtlen, – és a prófétai iskola eszményei szerint minden bizonnyal – egészségtelen rétegződésének és átalakulásának kritikája,⁸⁷² megoldási javaslatként pedig kiegyenlítése.

főszabályt fektette le és hangsúlyozta, miszerint a nép jövőbeni vezetője az ÚR alávetettje és a nép reprezentánsa lesz, ill. lehet csak.

⁸⁶⁶ „Die drei edelsten Gruppen der Gesellschaft lehnen die Königswürde strikt ab, weil sie wissen: Das Königtum hat keine Wurzeln im Volk, es »schwebt« über den Untertanen, hat nur die senkrecht von oben kommende Linie im Blick.” GERSTENBERGER 2001, 133.

⁸⁶⁷ A *király-templom-eszkatológia-Dávid* témakör összetettsége és változatai vonatkozásában lásd: DEURLOO 2002. A korai szövegekben Dávid személye és intézménye csupán marginálisan jelenik meg. Mik 5-6 (a pásztor képe, ama nap és istentisztelet/kultuszi élet összekapcsolódása); „Azután megtérnek Izráel fiai, keresni fogják Istenüket, az URat és királyukat, Dávidot” (Hós 3,5); hűtlen pásztorok és az eljövendő király: Jer 23 (előtte Jójákin eltávolítása); Ez 34,24 (Vö. VERMES 1999, 148-149.); Jer 30,9 (Dávid, az eljövendő)

⁸⁶⁸ KONKEL 2001, 273.

⁸⁶⁹ A templomvíziókn kívül Ez 7,27; 12,19; 22,29; 33,2; 39,13; valamint 45,16; 46,3.9

⁸⁷⁰ Pl. a kultuszi, „kultuszképes” gyülekezet megnevezése, nem a gazdag felső réteg összefoglaló neve (ZIMMERLI 1969, 1163-1164.; ebben a korban még bizonyosan nem!); további kutatástörténeti adatok: KONKEL 2002, 275-276.; CRÜSEMANN 1997, 248-251. szerint a júdai *ország népének* uralma a törvény újrakodifikálásának alapja

⁸⁷¹ Vö. THWAT (V. kötet), 650.

⁸⁷² Vö. THWAT (V. kötet), 651.

Dávid, a pásztor⁸⁷³ uralma alatt lázadások, mozgolódások voltak, amelyek azt mutatták, hogy a törzsi társadalom hagyományos szervei a központosított államhatalom ellen vannak (pl. 2Sám 15).⁸⁷⁴ A Dávid és Izráel vénei közötti szövetségekötés (2Sám 5,3) nem feltételmentes, hanem kijelöli Dávid északi hatalomgyakorlásának kereteit. E szerződés konkrét tartalmát nem ismerjük közvetlenül, de önkorlátozáson nyugodhatott. Két részből álló állam jött létre, amelynek elemeit az uralkodó személye kötötte össze, mintegy *perszonálunió* jött létre. A perszonálunió intézményét erősítette az új főváros (*Dávid városa*), amely sem Júda, sem Izráel, sem észak, sem dél területén nem helyezkedik el: ez lett a kánaáni őslakosság kezén lévő Jeruzsálem (2Sám 5,6-9⁸⁷⁵). Salamon igazságos bíraskodásának története mögött feltehetőleg olyan vizsgálati szándékot sejtethünk, amely azt kutatta, hogy a nem túlságosan idős egyesült királyság, „a perszonálunió személye vajon meg tud-e felelni a törzsi bírók által felállított igazságügyi mércének.”⁸⁷⁶

Az állami apparátus egyre átfogóbb kiépítése kiszorította a hagyományos törzsi döntéshozók intézményét, az új állami irányítás státuszát nem a törzsi-családi hovatartozás, hanem egyedül a királyhoz és a királysághoz való lojalitása határozta meg.⁸⁷⁷ Meglátásom szerint az ezékieli templomvízió szintén felvállalja és továbbfolytatja az *ország népe* korábbi szándékát, bár a vízió mintha már kibővítve, egyetemlegesen az egész kultuszi közösségre⁸⁷⁸ vetítve alkalmazza ezt a megjelölést – mindig a fejedelemmel párhuzamosan.

Szerintem nem lehet kimondani azt, hogy a Deuteronomista Történeti Mű tanúsága szerint az *ország népe* akkor lép fel, amikor a dávidi dinasztia fennállása veszélybe került, ezért az ezékieli templomvízióban az *ország népe* fejedelemhez kapcsolódó megjelenése, az első számú „laikus” dávidi származásának bizonyítéka lenne.⁸⁷⁹ Az *ország népe* – úgy tűnik – korábban rendkívüli határozottsággal lépett fel a nem kedvező renddel és hatalommal (akár a királyság intézményével és a király személyével) szemben saját érdekei határozott érvényesítése végett.

Érdekes párhuzam és típusos példa az Izráel szomszédjában élő Móáb berendezkedése (mint *kétalakú, dimorf* állami struktúra), ahol a királyok felemelkedtek ugyan, de a

⁸⁷³ Pásztor = nem városlakó. „A pásztor tehát egyfelől határozottan izráeli-júdai eredetre utal. Ugyanakkor azt sem szabad elfelednünk, hogy a pásztor bizonyos esetekben a nomád szó szinonimája is lehet” (KÖSZEGHY 2001, 59.)

⁸⁷⁴ ALBERTZ 1996, 166.

⁸⁷⁵ Vö. KÖSZEGHY 2001, 82kk.

⁸⁷⁶ KARASSZON 2002/I, 104.

⁸⁷⁷ ALBERTZ 1996, 168.

⁸⁷⁸ A Kr.e. 8. században még sehol nem találkozunk az *ország népe* kultuszi egységként kezelésének gondolatával, vö. CRÜSEMAN 1997, 250.

⁸⁷⁹ KONKEL 2002, 277.

„társadalom alakja” ennek ellenére mégis családi kötelékek által meghatározott, erős törzsi szervezettségű maradt, és nem esett szét. Ezt a berendezkedést jól körülhatározható jellemvonások tartják egyben, ahol a származás és a rokonság kérdése rendkívül fontos volt.⁸⁸⁰ Izráelben sokkal jobban érzékelhető a királyság intézménye és apparátusa (beleértve az állam kultuszát is), valamint a hagyományos, királyság előtti ideálokat képviselő intézmények és csoportok (beleértve általánosan a prófétákat is) közötti összefeszülés, valamint az, ahogyan a királyság intézménye a hagyományos társadalmi formákat „bedarálni”, ill. lemorzsolni igyekezett, ami következtében a társadalom régóta szétesőben volt. A babiloni fogság hozta el a már-már kihaló eszmények és emlékek feléledését, amelyek egyik markáns hordozója, őrzője és védője lehetett az *ország népe*. Mint látjuk, nem önmagában a királlyal és királysággal van baj, hanem azzal, ha a *dimorf társadalom* struktúrája felbomlik.

A 44,3-ból, amely a fejedelem bezárt keleti kapuban tartózkodását szabályozza, egyértelműen kiderül, hogy a jövődő, helyreállított Izráel fejedelme (1) a nép reprezentánsa, kiemelt előjárója – nem az istenségé, nem is kultuszi közvetítő;⁸⁸¹ (2) a Templom nem a király szentélye, hanem Isten háza; (3) a fejedelem elvesztette minden korábbi, szentélyhez kötődő előjogát (pl. 2Sám 6,17-19; 1Kir 8,62-64; 2Kir 11,14; Ám 7,13 stb.),⁸⁸² amely általában a nép vezetőjének, királyának általában kijárt; (4) azáltal, hogy a Templomot és a hivatalos áldozati kultuszt a királyi-uralkodói felügyelet alól mentesítette a templomvízió, és önállóvá, önellátóvá tette, a szentély ellátásának újraszabályozása is lehetővé vált.⁸⁸³ A kultuszt – más országok esetében is – maga a király alapította, sőt papi feladatokat is végzett (vö. Dávid esetében pl. 2Sám 24,25; Dávid fiai papok 2Sám 8,18b; Salamon estében 1Kir 8,12kk.),⁸⁸⁴ esetlegesen ő volt a „főpap” is. Az uralkodók a kultusz állandó, rendeltetésszerű végzését a papságra bízták, amely testület élén szintén vezető állt (főpap). E két személy és intézmény (állam és vallás; trón és oltár) két egymással nem teljesen egyenlő, de mégis

⁸⁸⁰ Vö. részletesen HODOSSY-TAKÁCS 2008, 41-49., valamint a rokonság kérdésének vonatkozásában PURY 2001

⁸⁸¹ Vö. „Ezen áldozatoknál legyen jelen a basileus, de ne kapjon többet, mint a Molpoi-testület többi tagja” (A milétosi Molpoi papi testület határozata. Felirat Kr.e. 5. sz. második fele; SEG 36, 1050 = Rehm nr. 133 = Sokolowski LSAM nr. 50. Idézi: HEGYI 2003/I, 50.).

⁸⁸² KARASSZON D. 1995, 134.

⁸⁸³ A fogság előtti korban a király(i ház) tartotta el az istenség házát is, a papok királyi alkalmazottak voltak. Az ezékieli iskola annyira számolt az önellátás lehetőségével, hogy az „áldozati adó” mértékét (Ez 45,13-15) is eléggé alacsonyra tette (vö. ALBERTZ 2001, 278.) – ami feltehetőleg szintén a lehető legnagyobb függetlenség biztosítása érdekében történik. A nép a fejedelmen keresztül – mint a régi időkben – juttatja el a Hajlékhoz az adományokat, ezáltal kifejeződik, hogy a kultusz fenntartója a nép, nem az uralkodó; a papság eltartásának érdekében kapnak a papok és a lévíták is külön földet (Ez 44,28-30; vö. ALBERTZ 2001, 279-280.).

⁸⁸⁴ A Krónikás Dávid és Salamon papi tevékenységét – a Deuteronomista Történeti Művel szemben – csak a templomépítést megnyitó és lezáró áldozatok esetében ismerte, ill. fogadta el (vö. a fenti szakaszok párhuzamait: 1Krn 21,26; 2Krn 7,4-5; KUSTÁR 2002/I, 32.).

egymással konkuráló hatalmi pólust alkotott. A szentély királyságtól való elválasztásának ezékieli képéhez és motivációjához a babilóniai modell áll legközelebb, ahol a templomkörzetek nagyobb földbirtokok felett rendelkeztek, ezáltal sokkal jobban függetlenek és önállóak voltak, mint a fogság kora előtti júdeai kultusz.⁸⁸⁵ Az újbabiloni királyok megpróbálták hatalmukat ezekre az önálló szentélyekre kiterjeszteni.⁸⁸⁶

Megállapítható, hogy az ezékieli kör (a próféta és tanítványi köre?) nem volt teljesen egységes abban a vonatkozásban, hogy ki legyen az új uralkodó, a fejedelem. Az Ez 17,22-24 arra enged következtetni, hogy az új király *Jójákin utódja* lesz, az Ez 34,23-24; 37,24-25 szövegei pedig egyenesen az új Dávidot várják. Az Ez 37,20-22 pedig csak arról beszél, hogy az országrészek újbóli egyesítése után *egy király* fogja vezetni, összetartani a népet. A 40-48 szövegei pedig a *fejedelemről* mint egyértelműen politikailag depotenciált népvezérről, reprezentánsról szólnak, aki elődjeihez képest szakrális illetékességei vonatkozásában is veszített előjogaiból és hatalmából.⁸⁸⁷ A kutatásban eléggé eltérő és ellentmondásos a templomvízióban szereplő fejedelem, *valamint* e fejedelem korábbi fejezetekben szereplő jövőbeni uralkodó képével való összeegyeztetésének szándéka. Így a *fejedelmet* tartják dávidi leszármazottnak, apolitikus messiásnak, a fogság vagy a fogság utáni kor egyik, korlátozott hatalmú reális szereplőjének (pl. Júda provincia helytartója) vagy az államalapítás előtti időkből átemelt és újra felélesztett tisztségnek,⁸⁸⁸ a „profilja” mindenesetre nincs egyértelműen, markánsan kidolgozva.

A fejedelem földterülete az Ez 45,7-8 szerint *határos* lesz a felajánlott szent területtel és a város birtokával (keleti és nyugati irányban), amely a Jordánig, ill. egészen a Földközi-tengerig terjed, és méretét tekintve egy egész törzs területével azonos.⁸⁸⁹ Megfigyelhetjük, hogy az egész vízió tudatosan törekszik a történelmi egyenetlenségek kiegyenlítésére. Ez a szándék az ezékieli jövőorientált újraszabályozás egyik alapmotívuma. Kifejezi a prófétai hagyomány eme újraelosztás által, hogy

⁸⁸⁵ Uralkodói szobrok és földek adományozása (ún. „szoboralapítvány-földek”) Egyiptomban arra szolgáltak, hogy a szobroknak, ill. istenségeknek járó áldozatokat e jövedelemforrás segítségével biztosítsák. A szobrok szolgálati jutalomként értelmezendők (KÁKOSY 2005, 183.).

⁸⁸⁶ ALBERTZ 2001, 282.

⁸⁸⁷ ALBERTZ 2001, 273.

⁸⁸⁸ RUDNIG 2000, 45-46., 137kk.

⁸⁸⁹ KARASSZON D. 1995, 139.

- 1) Izráel jövődöbeli királya, azaz fejedelme *nem rendelkezik többé korlátlanul* Izráel földje felett;⁸⁹⁰
- 2) azáltal, hogy a fejedelemnek saját birtoka lesz, a királysághoz kötött, többszörös történelmi tapasztalatból táplálkozó *sanyargatás* (vö. pl. kényszermunka Salamon alatt: 1Kir 9,15kk.;⁸⁹¹ Sámuel előre figyelmeztette minderre a királyt kívánó népet: 1Sám 8,11-18;⁸⁹² a próféta kritika tárgya: Jer 22) ér véget;
- 3) az uralkodónak nincs többé joga arra, hogy *átírja, átszabja*⁸⁹³ Izráel isteni jogon és elosztáson nyugvó határait (vö. Salamon „körzetesítése”: 1Kir 4,7-19; 5,7; a tartományok és felügyelők, valamint a törzsek megnevezése problémákat rejt, a történelmi igazságtalanság érzete keletkezik az olvasóban⁸⁹⁴).

A 46,16-18 részletezi a fejedelem birtokának öröklési rendjét. A főszabály az, hogy annak sértetlenül egyben kell maradnia: az egyenes ági öröklés lehetséges, a hosszú távú elajándékozás (jogalap az elbirtoklásra) nem. Ez is Izráel egész földjének, azaz Izráel földhöz való elidegeníthetetlen ősi jogának védelmében fogalmazódik meg: a nép földtulajdona érinthetetlen (46,18). Történelmi ellenpélda Nábót szőlője (1Kir 21), amely történetesen a királyi birtok mellett helyezkedett el. A király felesége, Jezábel kánaáni logika és szokásjog alapján megszerzi a koronának a birtokot, amit természetesen Illés ítéletes próféciája követ (vö. még: 2Kir 8,1-6; földosztás hűbértokként: 2Sám 9,7kk.; 16,4; 19,30).⁸⁹⁵

A papi érdeklődésű szöveg a fejedelem fő feladataként jegyzi a kultusz működtetését, azaz a (költséges) áldozatok királyi támogatását (45,13kk.).⁸⁹⁶ Az áldozatok rendtartásának további részletezése (46,1-13) közben a fejedelem kötelességei és feladatai szüntelenül konvergálnak az *ország népe* (46,3.9; lásd *lentebb*) intézményével és jelenségével. A fejedelmet az ezékieli vízió gyakorlatilag minden (kultuszbeli) uralkodói előjogától mentesíti, előljárói feladatköre valóban a nép egyszemélyes képviselőjeként az „elől járásban” testesül meg (46,2.8.10), ami szembeutnő eltérés a fogság előtti korszakokhoz képest.⁸⁹⁷ Lényegét tekintve nem az *ország népének* felemelése, felértékelése, hanem sokkal inkább a királyság

⁸⁹⁰ KUSTÁR 2004/I, 314.

⁸⁹¹ Vö. KÖSZEGHY 2005, 88.

⁸⁹² Vö. részletesen ZSENGELLÉR 2002

⁸⁹³ Az északi országrész különválásának legjelentősebb motivációja (1Kir 12) a dávidi-salamoni birodalom által kikényszerített/igényelt állami robot volt (ALBERTZ 1996, 215.).

⁸⁹⁴ Az állam és apparátusa fenntartásához rendkívül nagy szükség volt a természetbeni járulékok és adók beszédésére. Vö. részletesen GERSTENBERGER 2001, 96-97., 133.

⁸⁹⁵ Vö. ALBERTZ 1996, 169.; KARASSZON D. 1995, 143.

⁸⁹⁶ *Der Fürst als Kultakteur* RUDNIG 2000, 141-144.

⁸⁹⁷ Vö. KARASSZON D. 1995, 142.

intézményének történelmi reflexiókból táplálkozó leértékelése történik meg ezekben a sorokban. A kiegyenlítés megszokott szándéka jelenik meg, az eljövendő fejedelem minimális előjogait a kultusz fenntartásának kötelezettségéből meríti, de ugyanazok a kötelezettségek terhelik a szenthelyen történő mozgás vonatkozásában, mint az ország népét.⁸⁹⁸

Az Ez 43,7 csak az ÚR trónusának helyéről beszél. Ez is vallástörténeti és teológiai nívó: Isten földi uralma a király(ság) megszilárdító és biztosító hatalma nélkül önállóan létezik és fennmarad, ami végső soron Izráel önértelmezésének legmélyebb értelmével áll összefüggésben.⁸⁹⁹ Izráelben egyedül csak az ÚR uralkodik.⁹⁰⁰ Ha alaposan megfigyeljük, tulajdonképpen nem derül ki, hogy a *fejedelem* hol fog lakni...

A Krónikás történelemértelmezése, ill. teológiai koncepciója szerint Izráelben *teokrácia* volt, ezért a *király* elsődleges szerepe a kultusz zavartalan üzemeltetését és fenntartását jelentette (Dávid mint kultuszalapító 1Krón 23-26, ezután gondoskodik az államapparátusról 1Krón 27).⁹⁰¹ A Krónikás eszkatológikus reményeinek megítélése megosztja a kutatást, az mindenesetre kimondható, hogy a könyv szerint a királyság fontos szerepet játszott Isten uralmának megvalósításában, a teokrácia azonban földi uralkodók nélkül, a „laikus” vezetők, valamint a „gyülekezet” támogatásával és részvételével zavartalanul működő kultusz által is megvalósul (még ha Dávid nemzetségtáblázatát a babiloni fogság *után* is továbbvezeti).⁹⁰²

A háborús tapasztalatok után, a prófétai váradalmak szerint a békesség fejedelmének kell jönnie,⁹⁰³ aki összebékíti az összebékíthetlent. Ez lesz az eszkatológia, a megérkezett beteljesedés bizonyossága és jele, ahol és amikor elsősorban Isten uralma fog vég nélkül az egész világra⁹⁰⁴ kiterjedni (pl. Ézs 9,1-6; 11,6-9;⁹⁰⁵ Ez 34,23kk.; Zak 9 stb.).

⁸⁹⁸ KARASSZON D. 1995, 142.

⁸⁹⁹ Az ókori keleten egyedülálló és meglepő a királyság hatalomtól való megfosztásának (*Entmachtung des Königtums*) törekvése (vö. CRÜSEMAN 1997, 277.).

⁹⁰⁰ ALBERTZ 1996, 117kk.; 122.

⁹⁰¹ KUSTÁR 2002/I, 32.

⁹⁰² Vö. részletesen KUSTÁR 2002/I, 40-42.

⁹⁰³ A qumráni áldások szabályzatában (1QSb) a papi és a dávidi származású eszkatológikus messiás megkapja Isten Lelkét (vö. Ézs 11,2; 61,1), e Lélek eszkatológikus adományai nyugszanak rajtuk. A „világi”, azaz nem papi származású messiás megnevezése e helyen: a „Közösség Fejedelme” (כְּסֵלֵי; XERAVITS 2003/II, 119.). A qumráni *Harci Szabályzat* (= *Háborús tekercs*) (4Q285) azonosítja „Dávid sarját” (a „világi”, azaz a nem papi messiást) a Közösség Fejedelmével. Ez a megjelölés, valamint a „Dávid Sarja” és „az Igazság Felkentje” ugyanarra a személyre és hivatalra vonatkozó, azonosítható cím (ANDORKA-XERAVITS 2003, 147.).

⁹⁰⁴ A *világ* szó vallástörténeti és vallástudományi értelemben elsősorban nem absztrakt fogalom, hanem a tapasztalható, belátható, teremtetett világtér, azaz a világ közepe általános érvénnyel történő kiterjedéséről van szó.

⁹⁰⁵ SCHMIDT álláspontja szerint az Ézs 11-ben és a hagyományozódás-történet folyamatában e ponttól a messiás elveszti politikai karakterét, és csupán „lelki vezetőként”, igazságszolgáltatóként, nem militáns béketeremtőként lép fel (SCHMIDT 1968, 196-198.). Véleményem szerint azonban a messiástól/Messiástól soha nem lehet a

Sesbaccárt az Ezsd 1,8 Júda fejedelmének nevezi (הַנְּשִׂיא לְיְהוּדָה). Apja nevének hiányából ALBERTZ arra következtet, hogy Sesbaccár nem volt júdai, ill. zsidó, hanem babilóniai, akit Círus helytartóvá nevezett ki, vagy akit a babilóniaiaktól „átörökölték” (folytonosság a közigazgatásban). A *Júda fejedelme* cím szerinte a dávidi származás hiányát fejezi ki.⁹⁰⁶ A *meghiúsult helyreállítás*, a történelmi realitások és a fogság korának belső gondolati-teológiai vívódásai következtében – e három együttthatásaként – a királyság intézménye iránti érdeklődés, a dávidi monarchia helyreállítása, az önálló állam igénye fokozatosan visszaszorul. A Templom lesz az egyedüli „gravitációs centrum”.

Haggeus és Zakariás törekvéseivel ellentétben az Ezsdrás-Nehémiás egység koncepciója Zerubbábeltől mindenféle dinasztikus aspirációt távol tart⁹⁰⁷ – e megfontolások mérlegelésekor azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy amíg a Haggeus-Zakariás koncepció mintegy kortörténeti pillanatfelvételnéként értelmezendő, addig az Ezsdrás-Nehémiás kora és szemlélete inkább visszatekintő, sokszor idealisztikus teológiai koncepció,⁹⁰⁸ s a két pólus között jelentős idői intervallum húzódik meg. Ezsdrás-Nehémiás nem kormányzóról vagy fejedelemtől beszél, hanem a helytartóra egy speciális kifejezést alkalmaz: תִּרְשָׁתָא (Ezsd 2,63; Neh 7,65.69; 8,9; 10,2). Az Ezsdrás-Nehémiás hagyományanyagban csupán Zerubbábel nevére utalnak. Kérdés, hogy a „királyi helytartó” azonosítható-e vele, bár örök nyitott kérdés marad, hogy ha valóban a dávidi dinasztia leszármazottja, akkor Haggeus, Zakariás, Ezsdrás és Nehémiás miért nem említi ezt meg egyértelműen. Az Ezsd 2,1-2; Neh 7,6-7 szerint Zerubbábel egyértelműen a fogságból tért haza, Sesbaccár utódja volt, átvette a tisztségét.⁹⁰⁹ A Jer 22,24-30 szerint *Konjáhu*, azaz *Jójákin* király⁹¹⁰ elvetése a pecsétgyűrű lehúzásával azonos, a Hag 2,23 szerint pedig a fogságból hazatért Zerubbábel az újból felhúzott (= rehabilitáció, kontinuitás) pecsétgyűrű.⁹¹¹

politikai cselekvés hatalmát elvenni, hiszen pozitív attribútumai megvalósításának mégis csak vannak közvetett vagy közvetlen politikai következményei.

⁹⁰⁶ ALBERTZ 2001, 105.; *ugyanott*: „Seine Bezeichnung mit dem Titel יהוּדָה נְשִׂיא Fürst Judas in Esr 1,8, der nur den Statthaltertitel von Esr 5,14 unspezifisch wiedergibt, kann die These einer davidischen Herkunft nicht tragen.”

⁹⁰⁷ BÖHLER 2002, 227-228.; vö. RUDNIG 2000, 157-160.

⁹⁰⁸ Ugyanígy a Krónikás is, aki egyfajta papi teokráciát tart ideális államformának, vö. részletesen KUSTÁR 2002/I, 31-33.

⁹⁰⁹ MILLER-HAYES 2003, 436.; KUSTÁR 2008, 111.

⁹¹⁰ Vö. MILLER-HAYES 2003, 389.

⁹¹¹ KUSTÁR 2008, 114.

A LXX⁹¹² Kr.u. 2-3. századból származó, 1931-ben megtalált P 967-es jelzetű papiruszkódexe egyik érdekessége az, hogy Ezékiel könyve Dániel és Eszter előtt van, a másik pedig – egyéb szövegkihagyásoktól eltekintve, valamint a korábbi ismert, 6. századból származó würzburgi Vetus Latina fejezetelrendezéséhez hasonlóan⁹¹³ – az Ez 36-39 masszoréta szöveg szerinti sorrendjének átrendezése, ekként: 36,1-23b;⁹¹⁴ 38-39; 37; 40-48.⁹¹⁵ LUST álláspontja szerint ez a görög szöveg tanú őrizte meg és tükrözi Ezékiel könyvének eredeti felépítését, a masszoréta szöveg (jelenlegi) sorrendje másodlagos; a feltételezés szerint a LXX fordításának alapjául feltehetőleg rövidebb, más elrendezésű szöveg szolgált.⁹¹⁶ KARASSZON István szerint a LXX nevezett szövegváltozatának ténye nem szövegkritikai, hanem interpretációs kérdéseket vet fel a kutatás számára. Ha az ígért után Góg és Magóg, valamint az ítélet napja következik, akkor ez alapján kimondhatjuk, hogy a megígért (új) exodusz lesz az eszkaton előtti utolsó lépcsőfok.⁹¹⁷

Mindenképpen rá kell mutatnunk, hogy (1) a P 967 *egyike* a fennmaradt LXX szövegeknek; (2) ha valóban beszélhetünk a hetvenes fordítás „messianizmusáról”, az nem az intertestamentális kor vagy a júdaizmus „messianizmusának” mikéntjéről tájékoztat;⁹¹⁸ (3) az Ez 40-48 sorrendjét nem érinti.

VERMES meglátása szerint az Ez 34 váradalmait megfogalmazó Ezékiel azt az eshetőséget is mérlegeli, hogy Isten maga, „földi helyettes nélkül” jelenik meg az idők végén, és saját kezűleg fogja Izráel utolsó ellenségét megsemmisíteni (Ez 38-39),⁹¹⁹ e két fejezet „bekapcsolása” (*Vorschaltung*) által – mint az Ez 40-48 felvezetése – a templomvízió *eszkatológiai térbe* helyezése, *eszkatológiai síkra* emelése megy végbe.⁹²⁰ Feltűnő, hogy

⁹¹² VANYÓ László rámutat, hogy az Ez 1-27 és 40-48 LXX szövege azonos fordítási sajátosságokat mutat, ebből következtethető, hogy a fordítás ugyanabban a korban keletkezett, és ugyanabból a fordítói műhelyből került ki (VANYÓ 2002, 46.); ebből a megállapításból következtethető, hogy a P 967 tárgyalt sajátos szövegkiadása a könyv LXX fordítása szempontjából is eltér a többi résztől.

Általános érvényű megállapítás, hogy Ezékiel könyve esetében a LXX „jobb archetípusra épül, mint a masszoréta: nem véletlenül tapasztalható tehát, hogy a másodikat az első alapján igazítják ki” (SOGGIN 1999, 323.).

⁹¹³ VANYÓ 2002, 75.

⁹¹⁴ VANYÓ 2002, 75.: 36,1-23a; a P 967 a würzburgi kódexhez hasonlóan nem tartalmazza az *új szívről* szóló jövendölést (Ez 36,23b-38).

⁹¹⁵ BLOCK 1997, 338.; vö. részletesen ZIEGLER 1977 (Detlef FRAENKEL kiegészítésével); RUDNIG 2000, 54.

⁹¹⁶ Részletesebben lásd: BLOCK 1997, 339-343., 497-498.; VANYÓ 2002, 75. is ezt a véleményt képviseli („az utolsó fejezetek eredeti formáját állítja helyre”).

⁹¹⁷ KARASSZON 2002, 51.

⁹¹⁸ Részletezve, példákkal megvilágítva lásd: VANYÓ 2002, 82-83. VANYÓ László álláspontja szerint olyan LXX fordításokról, szövegvariánsokról van szó, amelyek messianisztikus hangsúlyokat tartalmaznak, és „megkönnyítették Krisztus tanítványainak ezen helyek messiási olvasását”. A LXX „messianizmusa” tehát nem a fordítást elkészítő közösség „messianizmusát” tükrözi, hanem a (korai) keresztyén, Újszövetség korabeli körök, szerzők „messianizmusát”, messiási érdeklődését.

⁹¹⁹ VERMES 1999, 148-149.

⁹²⁰ KONKEL 2002, 154., 175.

Izrael egyesítésének sajátos ezékieli koncepciójában (*összizráeli koncepció*) a jövőbeni királyról csak azon a két helyen (Ez 4,4-6; 37,16) esik szó, ahol a duplamonarchia, azaz a két ország(rész) képviseléről van szó. Ez azonban nem Ezékiel „kedvenc” témája.⁹²¹

A bibliai és a bibliai gyökerű zsidó eszkatológikus gondolkodás számára – a közfelfogás ellenére – nem szükségszerű, hogy a végítéletkor egy *Messiás(-alak)* is megjelenjen.⁹²² A messiásról, az ÚR felkentjéről és küldöttjéről alkotott kép sokkal összetettebb és bonyolultabb – a bibliai teológia az utóbbi évtizedekben nyomatékossította –, mint ahogyan az a megelőző keresztyén gondolkodásban és teológiá(k)ban élt.⁹²³ Természetesen a keresztyén teológiában *mindazt*, amit a messiással kapcsolatban megtudunk, egy történeti, de öröktől fogva való és mindörökké létező Személyben: Isten Fiában, Krisztus Jézusban szublimáljuk, összegezzük és látjuk beteljesedve. Az ószövetségi és Biblián kívüli messiásváradalmak sokrétűségének, kérdéseinek vizsgálata nem Krisztus messiási küldetésének és titkának tagadását jelentik, hanem az éppenséggel az összetett, eltérő és bonyolult gondolatok, teológiák ösztüzében értékelődik fel. Az ószövetségi és biblikus kutatás tartozik azonban a forrásokat elkülönítetten és valódi vagy sejtett elsődleges kontextusukban (*Sitz im Leben*) vizsgálni és értelmezni.

Különféle és sokféle *messiási-messianisztikus megmentő alak(ok)* elképzelésével találkozunk forrásaink vizsgálatakor, aki/akik evilági kontextusban végzi(k) el küldetésüket. Eredeti értelmében a messiás, azaz felkent személye és feladatvégzése nem eszkatológikus. A fejlett, voltaképpen vallások⁹²⁴ világában az uralkodó mint kiválasztott és felkent vallástörténeti értelemben kiabrázolja, megtestesíti, fenntartja és helyreállítja cselekvései által (igazságszolgáltatás, kormányzás, uralom, kultusz) a kozmikus-teológiai világrendet, így a zsidóság számára az Isten Országát. A kultusz elsőszámú fenntartója és „üzemeltetője” végeredményben a király, aki egyben a legfőbb pap (főpap). E szakrális és világfenntartó

⁹²¹ „Dem zweiteiligen Schema Israel-Juda begegnen wir nur an dieser letztgenannten Stelle [Ez 37,16]. Dabei ist vom König (melek) der Zukunft die Rede, denn wo es um die Vertretung der Doppelmonarchie geht, denkt man selbstverständlich an David. (...) Hier liegt also kein Lieblingsschema Ezechiels vor.” ROBERT-FEUILLET 1963, 541.

⁹²² „Auf den Messias, den »Gesalbten«, richten sich in der Nachfolge der Prophetie die Hoffnungen der Spätzeit (4. Esra). Dagegen kennt das Alte Testament diese Ehrenbezeichnung für den Zukunftsherrscher nicht” (SCHMIDT 1968, 193.). „Az Ószövetség maga viszont soha nem érzi szükségét annak, hogy az eszkatológikus események emberi főhősét felkentnek [...] nevezze” (XERAVITS 2003/I, 92.). Vö. még Malakiás könyvének teológiai vonatkozásait, ami a próféta kortörténeti kontextusával és kultuszi gondolkodásával függ össze (KUSTÁR 2006, 74.).

⁹²³ „Ellentétben a közfelfogással, egyáltalán nem volt általános elképzelés a zsidóságban, hogy a végső időket egy emberfeletti-természetfeletti egyéniség hozza el.” A Messiás-kérdés eredőihöz és ÚSZ-i értelmezéséhez és alkalmazásához (*Messiás – Krisztus – Felkent*) lásd: HERCZEG 2004, 68-70. Az ÚSZ Messiás-kérdésének értelmezését lásd az ApCsel 2,36 kontextusában: BALLA 1997, 159-165. (= BALLA 2008, 189-197.)

⁹²⁴ VOIGT 2004, 46-49. tipizálásának értelmében

kötelessége értelmében alapítja meg a kultuszt, a templomot. A kultusz végzésében képviselői és helyettesítői lesznek a vallási specialisták: a társadalmi hierarchia szerint differenciálódó papság. A fogság utáni kor csalódásai, a külső körülmények, a zsidóság belső önértelmezési krízisei, a múlt és a jövő jelenkori feloldásai hozzák el végképp és egyértelműen a messiás végidős-eszkatológikus fellépésének teológiáját.⁹²⁵

A qumráni iratok⁹²⁶ hol két/kettős messiással számolnak (mintegy Zakariás prófécija szerint király és főpap),⁹²⁷ hol pedig egy személy messiási cselekvéséről tudósítanak, aki lehet király, pap, próféta, esetlegesen menyeyi alak. A királyi messiást dávidi, biblikus váradalmakkal és jelzőkkel ruházták fel,⁹²⁸ de a qumráni messianizmus kiindulópontja mégsem a királyi felkent, hanem a papi. A közösség gondolkozásában a királyi messiás sosem játszott olyan jelentős szerepet, mint a papi felkent.⁹²⁹

A prófétai körökben, hagyományokban élő, a végidőben fellépő messiás képe viszont a dávidi vonalat viszi tovább: a messiás Dávid utódként Izráel királya lesz.⁹³⁰ Ennek talán egyik legmarkánsabb előképe, „Dávid üdvtörténeti interpretációja”, teológiai felemelése a Zsolt 89,⁹³¹ amit nem szükséges és nem célravezető szembesíteni a Dávidról szóló többféle bibliai forrás képével, valamint az általunk rekonstruálható történelemmel, mert mindegyiknek *más a célja*.⁹³² A király hivatalánál fogva *kiválasztott és felkent*, az uralmát óvó

⁹²⁵ ANDORKA-XERAVITS 2003, 138-139.

⁹²⁶ A qumráni közösség életében, gondolkodásában és teológiájában is jobban és körültekintőbben kell számolnunk változásokkal és fejlődési folyamatokkal. XERAVITS Qumrán szinkrón, *ab ovo* egységes és egyöntetű megközelítésének és értelmezésének veszélyére hívja fel a figyelmet. Például éppen a „messiás-kérdés” megoldásában fontos szerepet játszik a diakrón elemzés. Qumránban feltehetőleg a jeruzsálemi hivatalos kultuszközösséggel való egyértelmű szakítás (vö. 4Q394-399 [4QMMT] FRÖHLICH 2000, 420-425.) és talán egy belső krízis (a Tanító halála) hozza el a „messianizálódást”. A messiás-gondolat kifejlődésének második lépcsőfoka lehet – a lezárt szövegek és a töredékek, valamint ezek datálása alapján következtetve – a dualisztikus struktúrák megjelenése és elterjedése (XERAVITS 2003/III, 127-131.).

⁹²⁷ *Áron és Izráel Felkentjei/Messiásai*. Egyetlen szakaszban fordul azonban egyértelműen többes számban a messiás szó (1QS ix 11). A források azonban arra engednek következtetni, hogy Qumrán teológiája megengedi két, ill. három eszkatológikus személy egymás mellett vagy egymás utáni megjelenését. Részletesebben és további, konkrét adatok vonatkozásában lásd: XERAVITS 2003/I, 94.; XERAVITS 2003/III, 124-131.

⁹²⁸ XERAVITS 2003/I, 94.

⁹²⁹ A kettős vagy két messiásról szól szövegek „mindig a papi predominanciát hangsúlyozzák a királyival szemben. Ez pedig azért volt lehetséges, mert az alapvetően nem messianisztikus teológiai irányultságú qumráni alapközösség gondolkodásában a királyi felkent klasszikus izraelita képe másodlagos fejlődés eredményeként nyert elhelyezést” (XERAVITS 2003/III, 131.).

⁹³⁰ Vö. LOHSE 1994, 41-44.

⁹³¹ Vö. KÖSZEGHY 2001, 54-65.

⁹³² „A Dávidról szóló szövegek más törvényeknek engedelmeskedve készültek, mint a mi racionalizmuson alapuló történelemszemléletünkben kinőtt, elemző jellegű írások. A mi szövegeink írói, noha időben elég messze éltek egymástól, egyetértettek abban, hogy a történelem menete mögött YHWH, Izrael Istene áll a maga szuverén, mindent átfomlálni képes akaratával és határtalan erejével. Abban is hittek, hogy a tett és a következmény, az ígéret és a beteljesedés egymástól elválaszthatatlanok. Harmadsorban pedig úgy érezték, hogy a történelem történetek fonalra fűzéséből áll össze, apró elbeszélésekből lehet kibontani a nagy összefüggéseket. E három szempont mögött reménytelenül háttérbe szorultak olyan meggondolások, mint az ellentmondások kiküszöbölése, a kronológiai rend világos kimunkálása, az ok-okozati viszony előtérbe helyezése. A szerzőket és a szerkesztőket szemlélatomást cseppet sem zavarták az egyenetlenségek, mert hittek abban, hogy az általuk

és garantáló istenség segítségével és erejével cselekszik népe érdekében és javára. Felelőssége, hogy Izráel pásztoraként a nyáját ne félrevezesse, kiéheztesse, elveszítse, szétverje, hanem összetartsa (Zsolt 77,21; 78,70-72; 79,13; 80,2; Jer 23; Ez 34). A valóságos és kiábrándító történelmi tapasztalatok, a királyság intézményének korrupciója kapcsán fogalmazódik meg az erős vágyakozás az igazi felkent király eljövetele iránt, aki nem csupán saját, hanem Istene uralmát és a nép jövődjét is újból ki fogja terjeszteni. Dávid alakjának felemelkedése és idealizálása e folyamatok eredményeképpen ment végbe. Az ún. messiásjövendölések a királysággal és királyokkal kapcsolatos empirikus tapasztalatok ellenpólusát képzik (Ézs 9: a nép világosságban fog járni, a terhes iga összetörése, az uralom a vállán lesz, békesség fejedelme, uralmának nem lesz vége a Dávid trónján és országában; Ézs 11: Isai új hajtása,⁹³³ az ÚR lelke nyugszik rajta, bölcsesség, értelem, tanács, erő lelke stb.).⁹³⁴ Izráel, Isten szövetséges népének földi uralkodója nem *úr*, hanem (alávetett) *szolga*.⁹³⁵ Nagyon markánsan fogalmazódik meg ez a gondolat az Ez 34,24-ben – amit a prófétai iskola később a végső vízióban kissé korrigál –, miszerint Isten uralma mellett Dávid *fejedelem* lesz. Az Ez 37,24-25-ben pedig a következőképpen lefordítható és értelmezhető kettősség található: Dávid annyiban pásztor-király, amennyiben népe, a nomád Jákób örökkévaló fejedelme marad. A 4Móz 24,17 és az Ez 37,24-25 sajátos, közös utóélete, ill. hatástörténete, hogy Bar-Kochba (*Csillag fia*) Rabbi Akibával, a kor meghatározó vallási vezetőjével együtt és támogatásával saját magában látta a messiásjövendölés beteljesedését.⁹³⁶

Dávid trónját a babiloni fogság után Zerubbábel ígéretes és nagy reménységekkel kísért jövendője („én szolgám”⁹³⁷ és pecsétgyűrű: Hag 2,23; a Templom alapkövének

közvetített összkép megingathatatlanul helyes és hiteles. Ha mindezt mi nem vesszük figyelembe, akkor aligha juthatunk közel a Dávid-kép történeti realitásához” (KÖSZEGHY 2001, 10.).

⁹³³ Azaz az eredet (gyökér, törzsök) ugyanaz. Innen számítva, ebben az értelemben van kontinuitás, és nem úgy, hogy az ágak hoznak a korrupt történelmi folytonosság értelmében új hajtást, új uralkodót, aki a régi csapásokon jár.

⁹³⁴ Vö. SCHMIDT 1968, 194-198.

⁹³⁵ Círus szolga (Ézs 42,1), pásztor (Ézs 44,28) és felkent (Ézs 45,1); Az eljövendő uralkodóról (Ez 37,24-25): *Az én szolgám, Dávid lesz a királyuk* [...]. A dávidi sarj, Zerubbábel is az ÚR szolgája (Hag 2,23). Jézus Krisztus Isten választott és szeretett szolgája: Mt 12,18 (királyi jelzők, ill. attribútumok!). Mózes ebben is példa, akit Isten maga nevezett szolgájának (4Móz 12,7,8; Józ 1,2,7; 2Kir 21,8); Dávid mint szolga (1Kir 11,38; 14,8); Jákób-Izráel is szolga (Ézs 41,8-9; 44,1-2,21; 49,3; Jer 30,10; 46,27-28).

⁹³⁶ Feltehetőleg Rabbi Akiba módosította a vezér eredeti nevét (Bar-Kosziba) *Csillag fiára*, aki magát leveleiben *Izráel vezérének* nevezi. Feltehetőleg az elbukott, be nem teljesedett megszabadítás és megváltás, valamint a zsidóság köreiben nem egyértelműen megítélt felkelés miatt, történelmi ítéletként a vezért immár Bar-Kozibának (*Hazugság fia*) nevezték. Rabbi Akiba Rabbi Johanan ben Torta viszontválaszaként megkapja, hogy – ZSENGELLÉR József szövegértelmezése szerint – „már igen régen halott lesz, mire eljön a Dávid fia” (ZSENGELLÉR 2006, 148-150., valamint ZSIDLEX, 88-89.; KBL I, 158.). Bar-Kochbát a ZSIDLEX a legkiválóbb álmessiások egyikének nevezi (ZSIDLEX, 30.).

⁹³⁷ Vö. Ez 34,24: „Én, az ÚR, Istenük leszek, szolgám (עַבְדִּי) – a LXX-ből hiányzik ez a kifejezés), Dávid pedig fejedelmük (מֶלֶךְ) lesz. Én, az ÚR, megmondtam!”; Ézs 42,1 (a LXX a *szolgám* kifejezést Jákóbra értelmezi); lásd továbbá: KUSTÁR 2008, 114.

lerakója: Zak 4,9;⁹³⁸ az egyik olajfa és felkent: Zak 4,12.14; csemete, sarjadék, aki felépíti az ÚR Templomát, békés egyetértésben él a pappal, trónra lép és uralkodik: Zak 3,8; 6,12-13) ellenére sem sikerült újból felállítani. Zerubbábel azonban váratlanul eltűnik a színről, ezért Zakariás könyve és próféciája a korábbi mondanivalókhöz képest némi korrekcióra szorul: a Zak 6,11 szerint Jósua főpapot koronázzák meg a fogságban maradtak ezüst és arany adományából készített koronával,⁹³⁹ míg a Zak 6,12-13 a sarjadékról/csemetéről, aki *mellett* lesz a/egy pap, de ez a csemete *helyette* (a megkoronázott főpap helyett?) sarjad.⁹⁴⁰

Zerubbábel és Jósua személyükben nem csupán az újrakezdést testesítették meg, hanem egyúttal és feltehetőleg a történelmi folytonosságot is. Zerubbábel az 1Krón 3 szerint helyet kapott Dávid családfájában. ALBERTZ szerint⁹⁴¹ Zerubbábel az elhurcolt (2Kir 24,8-17), majd később fogságában kegyelemben részesített (2Kir 25,27-30) *Jójákin* leszármazottja, azaz unokája lehetett (1Krón 3,16-19), amennyiben az אֲשִׁיר *Asszír* szót (1Krón 3,17) ALBERTZ nyomán nem személynévként fogjuk fel, hanem a kritikai apparátusban feltüntetett és *haplográfiát* szenvedett változat alapján (אֲשִׁירָה – *a fogoly, a fogságba vitt*) *Jójákin*ról (= *Jekonjá* vagy harmadik neve *Konjáhu*⁹⁴²), tehát a fogságba vitt *Jójákin* fiáról beszélünk, ahogyan a magyar katolikus fordítás is teszi: „A fogoly Jechonja fia (...)”. RÓZSA Huba szerint Zerubbábel egyértelműen *Jójákin* unokája volt, aki a cádókita Jósua főpappal együtt tért vissza Babilóniából.⁹⁴³

Jójákim (vö. 2Kir 23,34-24,7) *Jójákin* apja (2Kir 24,6) volt. *Jójákin* fogságba került (2Kir 24,15) három hónapos (2Kir 24,8) vagy három hónap és tíz napos (2Krón 36,9) uralkodás után,⁹⁴⁴ és miután megadta magát (2Kir 24,12). Ezután Nebukadneccar, Babilónia királya *Jójákin* nagybátyját, *Mattanját* tette meg utódul, akinek a *Cidkijjá* nevet adta (2Kir 24,17-20). A tizenkilenc esztendő *Jójákin* deportálásakor (2Kir 24,15) a királyi család között nem találjuk a király fiait, ami talán életkorával magyarázható.⁹⁴⁵ *Gedáljá* helytartót „mint

⁹³⁸ Kérdés, hogy a Templom alapkövének lerakásakor (Ezsd 3,8-13) Zerubbábel és Jósua az ÚR pásztora és felkentje, Círus (Ézs 44,28-45,1) nevében cselekedett-e. Közjogi értelemben minden bizonnyal. Círust Ézsaiás könyve szerint messiásként, új jövőt hozó pogány uralkodóként ünnepelték, amit a későbbi rétegek korrigálnak. A későbbiekben Haggeus és Zakariás mégis csak a Dávid-ház leszármazottját várta és tartotta az eljövendő uralkodónak. „[...] *Be is fejezték az építkezést, ahogyan Izráel Istene megparancsolta, és Círus, Dárius meg Artahaszta perzsa királyok elrendelték*” (Ezsd 6,14).

⁹³⁹ A kritikai apparátus szerint e helyen eredetileg Júda helytartójának neve, azaz יְרֵמְיָהוּ állhatott.

⁹⁴⁰ Vö. ALBERTZ 2001/I, 10-13.; KUSTÁR 2006, 74.

⁹⁴¹ ALBERTZ 2001, 93.

⁹⁴² MILLER-HAYES 2003, 389.; LXX : καὶ οἱ ἱεχωνια-ασίρ; Vulgata: filii Jechoniae fuerunt Asir Salathiel – felsorolásként értelmezendő: Asszír és Sealtiel. Vö. még: Jer 24,1.

⁹⁴³ RÓZSA 1986, 492.

⁹⁴⁴ MILLER-HAYES 2003, 389.

⁹⁴⁵ LUZ szerint *Jójákin*nak nem voltak testvérei, a Mt 1,11-12 magyarázatakor a nevek LXX-ban is tapasztalható keveredésével érvel. Lásd: LUZ 1997, 90.

trónbitorlót” *Jismáél*, dávidi reményeket megtestesítő, dávidi leszármazott ölte meg, ami nagyban nehezítette a fogság korának szituációját (vö. Jer 41,1).

A nagyobb gond az, hogy az 1Krón 3,19 szerint Zerubbábel Sealtiel testvérének, Pedájának a fia, míg más források szerint Zerubbábel egyértelműen Sealtiel fiaként szerepel (Ezsd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Hag 1,1.12.14; 2,2.23). Ennek feloldására legalább két magyarázati javaslat létezik. (1) Zerubbábel

nem dávidi származású zsidó vezető volt, akit a Krónikák a júdai királyi család tagjává emelt annak érdekében, hogy a számára elengedhetlent – vagyis a fogság előtti és fogság utáni vezetés folyamatosságát – hangsúlyozza.⁹⁴⁶

Ez a megközelítés azonban nem ad magyarázatot az 1Krón 3 dávidi családfa és a Haggeus, Ezsdás könyvei és adatai közötti különbségre, miszerint *miért nem* Pedája fia Zerubbábel. Amennyiben a Krónikás mű „integrálta” a helytartót Dávid családfájába, akkor mint későbbi tanú nyugodtan harmonizálhatta volna. Zerubbábel egyébként hirtelen, minden magyarázat nélkül, mondhatnánk rejtélyes körülmények között tűnt el, nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, ami alapján szintén meg kell kérdezni, hogy ennek ellenére miért kellett mégis beilleszteni a királyi dinasztiába.⁹⁴⁷ (2) Amennyiben Sealtiel volt Jójákin elsőszülött fia, és a leszármazást mégis második öccsének elsőszülött fián keresztül viszik tovább – Zerubbábel testvérét az 1Krón 3,19 szerint Simeinek hívták –, akkor ALBERTZ szerint arról lehet szó, hogy a gyermektelenül elhunyt Sealtielnek a sógorházasság, a levirátus (5Móz 25,5-10) intézményén keresztül Pedája támaszthatott utódot.⁹⁴⁸ A sógorházasság – az ókori kelet különféle népeinél különféle motívumok alapján – a patrilineáris (apai ági) öröklési renddel van összefüggésben.⁹⁴⁹ Ez a második megközelítés is feltételezés, de az ószövetségi hagyományanyaggal jobban össze lehet illeszteni, mint az előzőt.

⁹⁴⁶ MILLER-HAYES 2003, 436.

⁹⁴⁷ Zerubbábel *Jójákin király unokájaként* természetesen helyet kapott Jézus Krisztus genealógiájában, nemzetségtáblázatában is. „A babiloni fogságba vitel után Jekonjás fia volt Sealtiel, Sealtielé Zerubbábel. Zerubbábel fia volt Abihud [...]” (Mt 1,12-13a). A mátéi nemzetségtáblázat és feloldása vonatkozásában lásd: LUZ 1997, 91. A nemzetségtáblázatok kérdéséhez lásd továbbá: RÓZSA 1997, 29-30.; PURY 2001, 138. a genealógiát a törzsi társadalomtípusban *magyarázó rendszernek* tartja.

⁹⁴⁸ ALBERTZ 2001, 93.

⁹⁴⁹ Az ószövetségi történetek (pl. 1Móz 38) tulajdonképpen csak és kizárólag a levirátus intézményének elszabotálásáról szólnak (vö. még a feltámadást tagadó szadduceusok kérdését, amely háttérében szintén a sógorházasság intézménye áll: Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-40), mivel a halottnak támasztott utód személyében egy olyan örökösről van szó, aki nem a „genetikai ő” saját utóda és örököse lesz, az örökség pedig esetleg a magtámasztás kötelességét magára vevő személy osztályrésze lehetne. A deuteronomiumi szabályozás nem is ad a kapuban ítélező vének kezébe semmiféle kényszerítő eszközt, az érintett asszony hajtja végre a törvényes kötelességét nem teljesítőn az ítéletet: a lábbeli lehúzását (~jogfosztás), valamint a férfi arcába köpést (CRÜSEMANN 1997, 296-297.). A *sarulevetés* (~*chalicó* vagy *chalice*; חָלִיצָה 5Móz 25,9) rituáléját az 5Móz 25,5kk. értelmében a férfi utód nélkül özvegyen maradt asszony gyakorolta az őt feleségül elvenni nem akaró sógorral szemben. A saru levetése a megvetés kifejeződése volt, „de már maga a Tóra is, úgy látszik[,] elavultnak találja e kötelezettséget, mert házassági rendszabályai egyébként tiltják is az ily sógorházasságot[,] és

A Jer 22,24-30-ban *Konjáhú*, azaz *Jójákin* királlyal kapcsolatban olvassuk:

[...] ha pecsétgyűrű volnál is a jobb kezemen, még onnan is lehúználak. [...] Eldoblak szülőanyáddal együtt más országba [...] egyetlen ivadékanak sem sikerül Dávid trónjára ülnie, vagy valaha is uralkodnia Júdában.

Haggeus próféciája, miszerint Zerubbábelt az ÚR kezébe veszi, és olyanná teszi, mint egy pecsétgyűrűt (újból felhúzza az ujjára?), a királyi ház rehabilitációját, a véget ért történelem újramezdését jelenti (Hag 2,23).⁹⁵⁰

Fel kell vetnünk a témánk szempontjából fontos kérdést: hogyan viszonyul az Ez 40-48 fejelelemmel kapcsolatos koncepciója a Haggeus próféta által mindvégig, Zakariás által pedig könyve elején (Proto-Zakariás) képviselt kettős, duális, szinte paritásos „messianizmushoz”⁹⁵¹? Vagy megfordítva: Haggeus és Zakariás miként viszonyult az ezékieli hagyományhoz? Mindkét későbbi próféta, de különösen Haggeus könyve és az ezékieli mű között sejtünk kapcsolópontokat, de ennek ellenére sem Haggeus, sem Zakariás nem (kizárólagosan) az ezékieli vízió koncepcióját kívánják „forgatókönyvszerűen” megvalósítani. Álláspontom szerint az Ez 40-48 koncepciójában a nép reprezentánsaként értelmezett *fejedelem* intézményének és személyének lényegét, mintegy „értelmét” nem *dávidi származása*, hanem *fejedelem mivolta* adja meg, de ugyanúgy megállapítható, hogy e jövőterv szerint a papi kollektív uralom, igazságszolgáltatás hegemoniája kell hogy érvényesüljön. A *meghiúsult helyreállítás* hozza el azt az állapotot, ill. kényszerhelyzetet, hogy a Zerubbábel személyéhez és tisztségéhez fűzött reménységek nem teljesültek, így a fogság utáni zsidóság vezetője/vezetősége a főpap/papság lett.

Meglátásom szerint az Ez 40-48 nem a *második Templom körül szervezett kultusz és állam*, valamint az azt követő *korszak(ok)* – mintegy Malakiásig – kortárs kritikája. Nem csupán a *papság-főpap*, *fejedelem-helytartó*, hanem az új *főváros*, a *templomkörzet* és a *palotakerület* szétválasztása, a *földosztás* – azaz ez ezékieli vízió fő kérdései – sem (voltak)

így már csak a C[halicó]t helyettesítő szertartásnak van helye. Szertartását a Sulchan Áruach (*Even Haezer* 169 §.) szabályozza. Felmerült már több ízben az a nézet, hogy a C[halicó]t el kell törölni, mivel gyakorta visszaél vele a sógor, aki anyagi haszonhoz köti a C[halicó] kiállításáról szóló bizonyítvány kiadását, mely nélkül a sógorasszony nem mehet máshoz feleségül. De tekintve a mellőzés kihatását a születendő gyermekek törvényességére, a legszélsőbb reformzsidóság sem oldotta még meg teljes megnyugtatóra a kérdést” (ZSIDLEX, 168.). A szertartás alapelveit, a sarulehúzás rendjét részletes alapossgal előadja: GROSZMANN 1940. A sógorházasság alóli mentesítés és mentesülés rabbi előtti, zsinagógai megvalósulása is valóban a konkrét szabályok szerint elkészített bőr saru tanúk jelenlétében történő felhúzása és levetése által jön létre (GROSZMANN 1940, 18-19.). Más névvel: az *elbocsátás szertartása*; a rabbik erkölcsi okokból úgy vélték, hogy senkit nem lehet kötelezni arra, hogy sógornőjével éljen, hiszen a testvér feleségével létesített házasság a Tóra szerint is tilalmas és vérfertőző, amennyiben a testvér elvált a feleségétől, vagy utódok hátrahagyásával halt meg (DONIN 2003, 267.).

⁹⁵⁰ Vö. Hag 2,23; KUSTÁR 2008, 114.

⁹⁵¹ Zakariás próféta gondolkodásában a királyi messianizmus hagyományának továbbélését láthatjuk, de olyan új kontextusban, amit Ezékiel próféta alapján érthetünk meg (RÓZSA 1986, 507.).

relevánsak *akként* a hazatérés utáni évtizedekben, mint az önértelmezését kereső, jövőképet vázoló fogság „gyülekezetében”, valamint a kultuszi érdeklődésű és a kultusz mentén önmagát és a világot értelmező próféta, majd a prófétai tanítványi kör számára. A fogság és a hazatérés után eltelt évtizedek feltételezett *Sitz im Lebenje* teljességgel kontextustalanná és gyökértelenné teszi a prófétai iskola problémafelvetését és megoldási kísérletét. Az ezékieli koncepciót a *Tóra* és vonatkozó részei *előzményének* tartom, nem attól való eltérésnek.

VI. A KIEGYENLÍTÉS TEOLÓGIÁJA: A FÖLD FELOSZTÁSA

Az Ez 45,1kk. szerint a földosztás, azaz az ország birtokrészekre történő felosztása *sorsvetéssel*, az *egyenlőség* elvének figyelembevételével kell hogy történjen. A sorsvetés a honfoglalás idejére emlékeztet (Józs 15kk.).

A föld felosztásakor, az ország szent földként való értelmezésekor a *fokozatos szentség* gondolata érvényesül, azaz: ennek a fokozatosságnak kell érvényesülnie. Kintről befelé haladunk: az ország földjéből egy 25000x5000 könyöknyi, arányos szent területet, felajánlást (תְּרוּמָה) kell elkülöníteni. Ezen a téglalap alakú földszávon helyezkedik el egy 500x500 könyöknyi *négyzet* (mintegy szellemi középpontként, tengelyként).⁹⁵² Ez az *igen szent* terület maga a falakkal védett és „zöldsávval” (természetes elválasztás, legelő) körülvett templomkerület (45,2), amely mindenképpen ennek a földszávnak és az egész országnak, de az egész világnak térhatárolója, rendezőelve és középpontja. A 45. fejezet nem mondja ki *expressis verbis*, de a teológiai reflexióként értelmezhető 48,8 szerint a felajánlott, elkülönített szent föld (תְּרוּמָה) *közepén* (וְהָיָה הַמִּקְדָּשׁ בְּתוֹכָהּ) lesz a templomkörzet. Az ország/föld és a szent terület *középpontja* elsősorban nem a (tökéletes) geometriai, földrajzi középpont kérdése, hanem teológiai kategória.

A Júdával határos (48,8), papok szent területen fekvő földszávjában fekszik a legszentebb (földrajzi) hely északon, a templomkerület, a papság szó szerint körbelakja a legszentebb területet (45,4; 48,10). Alacsonyabb szolgálati és szentségi fokozatuknak megfelelően, de még mindig a szent területen, „a papok határa mentén” kapnak helyet a léviták (45,5; 48,13). Szintén a teológiai reflexió szabályozza, hogy ezekből a területekből semmit sem lehet eladni, elcserélni, másra hagyományozni, mivel az az Úr tulajdona (48,14). A papok és léviták birtoka nem magántulajdon, amely éppúgy nem képezi, képezheti adásvétel tárgyát, mint a fejedelem földterülete (46,16-18). Ebből az elvi rendezésből következik, hogy a honfoglalás korához és hagyományanyagához képest Izráel földjét nem tizenkét, hanem tizenhárom részre kell felosztani, hiszen a fejedelem is külön részt kap.⁹⁵³

A Templom küszöbe alól kiáradó, egyre növekvő és szélesedő folyó látomása után (Ez 47,1-12) a föld/ország határainak kijelölésére és meghatározására kerül sor (47,13-20; vö. még 4Móz 34,3-12). Az Ez 37,15kk. jelképes cselekedete által jelzett hangsúlyos ezékieli váradalom – a már többször említett *összizráeli koncepció* szerint – Izráel egészének végidős helyreállításával számol, így a földosztás is hagyományosan a 12 törzsrre vonatkozik, amely

⁹⁵² A *négyzetstruktúra* város-, palota-, kultuszi építészeti alkalmazása az ókori Keleten régi hagyomány, de igazi felvirágzása a perzsa időben következett be (RUDNIG 2000, 119.).

⁹⁵³ Vö. KARASSZON D. 1995, 147-148.

Lévi kihagyásával és József törzsének kettéosztásával (Manassé és Efraim⁹⁵⁴; 47,13) valósul meg ismét. Az ezékieli koncepció külön ügyel arra, hogy a törzsek az örökségből egyenlő részeket kapjanak (47,14). A felsorolásban szereplő helységnevek azonosítása szokásos bonyodalmakat okoz a mai kutatók számára, de az mindenestre megállapítható, hogy a határkijelölés a dávidi „ideális”, dicső birodalmi határokat tartja szem előtt.⁹⁵⁵ Ezékiel csak *egész Izráelről* akar tudni⁹⁵⁶ [**az ország felosztásának sematikus képét lásd: 5. ábra**].

Az ezékieli ország határa nyugaton egészen a Földközi-tengerig terjed (47,15), azaz Föníciát, délen pedig a filiszteusok territóriumát is magában foglalja. A történelem során idővel felmorzsolódott törzsek (pl. Rúben, Gád) határait is őrzi a leírás (vö. 4Móz 32⁹⁵⁷). A 48,23-28 szerint Jeruzsálemtől délre öt törzs helyezkedik el. Korábban is több törzs élt északon, mint délen, de érdekes az, hogy a koncepció szerint Júda Jeruzsálemtől északra, Benjámin törzse pedig délre kap birtokot. A kényszerrendezés magyarázata minden bizonnyal az a főszabály, miszerint a főfeleségektől született utódok törzsei kell hogy körülöleljék a szent területet, a másodfeleségektől, szolgálóktól származók pedig másodlagos kört alakítanak az elsők körül.⁹⁵⁸

Az Ez 48,1-29 a papi stílusra jellemző részletező leírás formájában adja az olvasó elé az ország új felosztásának tervét, a felosztás nem veszi figyelembe sem a földrajzi viszonyokat, adottságokat és – mint említettük – sem a törzsek régi elhelyezkedését. A terv csak a 12 törzs között igazságosan és egyenlőképpen felosztandó ország képét tartja szem előtt, sem a törzsek eltérő nagyságára, népességére nincs tekintettel (ettől eltérő utasítást találunk a 4Móz 26,53-56-ban).⁹⁵⁹

Kiugróan szembetűnő Ezékiel könyvében אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל⁹⁶⁰ (*Izráel földje*) kifejezés, amely a könyv végén található egységben, a templomvízióban (40-48) egyszer sem jön elő, helyette a teológiai jelentéssel is bíró אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (*Izráel országa*) fordulat szerepel. ZIMMERLI

⁹⁵⁴ A két törzs teológiai, hagyománytörténeti áttekintését lásd: FRÖHLICH 2002

⁹⁵⁵ RUDNIG 2000, 187. Aharonira hivatkozva állapítja meg, hogy a határleírás pontosan Kánaán, az egyiptomi provincia határvonalainak felel meg. A dávidi állami kiterjedésével kapcsolatos legújabb nézeteket és elméleteket lásd: KÖSZEGHY 2002, 21-24.

⁹⁵⁶ ZIMMERLI 1958, 79., 83., 87.; e megállapítástól csupán két prófétai jelképes cselekedet szóhasználatát tér el (Ez 4,4-6; 37,16; vö. ROBERT-FEUILLET 1963, 541.). Az Ez 37,15-28-ban szereplő prófétai szimbolikus cselekedetről (a két fadarab összeillesztése) szóló elbeszélés 14 verse koncepcionálisan kapcsolódik a megelőző 14 vershez, a halott csontok feltámadásának látomásához. A jelképes cselekedet mintegy magyarázatként szolgál a vízió megértéséhez, közelebb visz a próféta, ill. a prófétai kör mondanivalójának szándékához (vö. részletesen KARASSZON D. 2001).

⁹⁵⁷ Ezékiel vonatkozó szakaszaira is kitérve részletesen tárgyalja a kérdést: HODOSSY-TAKÁCS 2008, 102-107.

⁹⁵⁸ Vö. részletesebben KARASSZON D. 1995, 145-149.; KONKEL 2001, 283-285.

⁹⁵⁹ Vö. KARASSZON D. 1995, 147-149.

⁹⁶⁰ Az אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל kifejezés alkalmazása az Isten által örökségül ígért föld fizikai valóságát kívánja hangsúlyozni: a megművelendő termő-, szántóföld, amely (egyedüli) élettér a nép, Isten népe számára. THWAT (I. kötet), 95-100.

szerint az אֶרֶץ szó inkább az átdolgozott, fiatalabb rétegre jellemző. Ugyancsak 16-szor találkozunk a הָרֵי יִשְׂרָאֵל (*Izráel hegyei*), de szintén egyszer sem az Ez 40-48-ban, az *ezékieli tórában* (40-48).⁹⁶¹ A két kifejezés több, mint földrajzi-politikai territórium-meghatározás, az ezékieli igehirdetés számára konkrétan és absztrakció nélkül a יהוה által megígért és odaajándékozott földet jelenti,⁹⁶² ahol a választott nép élt és élni fog.⁹⁶³ Ez a prófétai gondolkodás és jövőkép eszményi emlékekből táplálkozik.

Az *összizráeli koncepció* szellemében a templomvízióban Júdáról csak az új ország felosztásakor és az új város leírásakor esik szó (48,7.8.22.31).⁹⁶⁴ Júda Izráel tizenkét törzsének egyike, központi jelentőségét és szerepét az a tény emeli ki, hogy (1) Júda határa mellett kerül el a „felajánlott szent terület” (תְּרוּמָה 48,8), amelynek közepén lesz az ÚR szentélye; (2) Júda és Benjámín területe és határai között pedig a *fejedelem birtoka* (48,22) kap helyet. Az utolsó, 48. fejezeten kívül a programadó vízió mindvégig *Izráelt* tartja szemel előtt:

- 1) az ÚR *Izráel földjére/országába* viszi látomásban a prófétát (40,2);
- 2) és ahogyan korábban *Izráel házát* kell megszólítania, és mindazt, amit látott *Izráel házának* elmondania (לְבֵית יִשְׂרָאֵל 40,4; 43,10); a lévíták vitték bűnbe *Izráel házát* (44,12), amely azonban nem fog többé bűnt elkövetni Istene ellen (43,7; 44,6); a felajánlott szent terület (תְּרוּמָה) mellett lesz a „város birtoka”, amely „*Izráel egész házáé* lesz ez” (45,6; köztulajdon); „*Izráel háza* törzseinek” kell a fennmaradó földet felosztani (45,8); a fejedelem „*Izráel házának* valamennyi ünnepén” felviszi az áldozatokat, hogy „engesztelést végezzenek *Izráel házáért*” (45,17);
- 3) *Izráel Istenének dicsőisége* érkezik (vissza) kelet felől a Templomba (43,2; 44,2);
- 4) a vízió teológiai középpontját képező versben Isten megígéri, hogy *Izráel fiai* között fog lakni (אֲשֶׁכֶן וְאֲשֶׁכֶן ott fogok sátorozni) mindörökké (43,7);
- 5) az *Izráel fiai* között élő idegenek szabályairól olvasunk (a körülméletlen szívűek és testűek nem mehetnek be a szenthelyre, hiszen fennálló állapotok szerint nem tartoznak ehhez a néphez 44,9); az *Izráel fiai* között élő *jövevények* egyenlő jogúak

⁹⁶¹ Az egy és egységes Izráel körülírásaként és megszólításaként: ZIMMERLI 1958, 77-79.; „Israel” im Buche Israel ZIMMERLI 1969, 1258-1261.; RAD 1969, 233-234.

⁹⁶² THWAT (I. kötet), 100kk.

⁹⁶³ Vö. „[...] biztonságban laknak ott [...]” Ez 28,25-26; 34,27; 39,26

⁹⁶⁴ Haggeus prófétánál a *Júda* kifejezés feltehetőleg a zsidók tartományának politikai megnevezéseként veendő, ugyanis a Hag 1,1.14; 2,2.21-ben *Júda fejedelméről/helytartójáról* van szó.

- (47,22); *Izráel fiai* (48,11: *Izráel*) tévelyegtek, ezért csak a nem tévelygő Cádók fiai (papság) járulhatnak közvetlenül az ÚR színe elé (44,15);
- 6) a lévíták *Izráel*lel együtt tévelyegtek (44,10), ebből következik a lévíták másodlagos templomi szolgálatra való kirendelése; a papok csak *Izráel*ből származó hajadont vehetnek feleségül, vagy papnak az özvegyével köthetnek házasságot (44,22);
- 7) a papságnak egyetlen öröksége (נַחֲלָה) van *Izráel*ben:⁹⁶⁵ maga az ÚR (44,28); a papságé lesz minden, „*Izráel*ben esküvel szentelnek az Úrnak” (44,29); szintén a „fölaajánlott szent terület” mellett „a fejedelmek birtoka *Izráel*ben” (45,8), hogy a jövőben ne nyomorgassák a népet, amely Isten tulajdona (*népemet*);
- 8) *Izráel* tizenkét törzse között kell felosztani az országot (Józsefnek két rész jut 47,13.18.21; 48,29); „*Izráel* minden törzséből” kerülnek ki a város dolgozói (közszolgái); a város kapui *Izráel* törzseiről kapják nevüket (48,31);
- 9) *Izráel fejedelmei* külön feddésben részesülnek (45,9); a 45,15 szerinti felajánlás „*Izráel fejedelmét* illeti” (45,16), aki felviszi az áldozatokat;
- 10) *Izráel nyájjaiból* 200 juhonként egyet kell felajánlani áldozati állatnak (45,15).

A város délen helyezkedik el (45,6), területe közönséges, lakóhelyül és legelőül szolgál, e terület *közepén* lesz maga a város (48,15), de ez már szent terület (48,20).⁹⁶⁶ A törzsek elhelyezkedése sem a bibliai listák, sem más, rokon jellegű szövegek (1Q32; 2Q24; 4Q454-455; 5Q15; 11Q18; 11Q19) sorrendjével nem egyezik, ez teljesen egyedülálló, ezékieli kompozíció.⁹⁶⁷ A négyszer három, azaz tizenkét kapu egyike Lévié lesz, hiszen Józsefről is neveznek egy kaput (48,31-34). KARASSZON Dezső rámutat a tizenkét kapuval bíró babiloni Etemenanki szent területével való párhuzamra, ugyanő a 48,35 alapján új üzenetként értelmezi, hogy

nem a templomban fog lakni az Úr, hanem a városban. Emögött régi hagyományok, az ún. Sion-zsoltárok állnak (Zsolt 46; 48; 76). Hasonló gondolatokat hirdetett már Ézsaiás is (Ézs 1,26). Ezt követik a babiloni fogság után élt próféták (Ézs 60,11.14; 62,2.12; Zak 2,5-9).⁹⁶⁸

A papi gondolkodás és annak „objektív törvényei” számára gyakorlatilag egyetlen ügyszófaktor van: az Istennel való kapcsolat, a Tőle való távolság vagy a Hozzá való

⁹⁶⁵ Vö. Ez 11,15; 22,16; 25,4.10; 33,24.25.26; 35,10.15; 36,2.3.5.12; 44,28; 45,1; 46,16.17.18; 47,13.14.22.23; 48,29; 5Móz 18 (papi örökség kérdése); 5Móz 10,9 (Lévi nem kap örökséget)

⁹⁶⁶ Az egész leíráshoz lásd: KARASSZON D. 1995, 139. és 147-148.

⁹⁶⁷ KONKEL 2001, 223., 249-250.

⁹⁶⁸ Vö. KARASSZON D. 1995, 149.

közelség. A polgárjoggal rendelkező idegenek ekként kapnak földet Izráelben (Ez 47,22).⁹⁶⁹ Az *idegenek, jövevények* szintén a lakosok közé számíthatók. A Kr.e. 7-6. század irodalmi és régészeti forrásai alapján úgy tűnik, hogy az északi országrész asszírok általi elpusztítása következtében menekültek széles rétegei érkeztek délre. Jeruzsálem alapterülete gyorsan növekszik, új feszült helyzet alakul ki. A téma a Kr.e. 8. század prófétáinál még ismeretlen,⁹⁷⁰ ők az idegenek, jövevények problémáját még nem tartják tömegesnek. A Deuteronomiumban, Jeremiásnál (Jer 7,6; 14,8; 22,3) és Ezékielnél (Ez 14,7; 22,7.29; 47,22) az idegenek-jövevények letelepedett, menekült-státuszából következnek a gondok, és ezzel a létállapottal függnék össze a fennálló feszültségek. Az Izráel népe között született jövevényutódok egyenjogúsítása, Izráel törzsi felépítésébe való bekapcsolása (Ez 47,22-23) többszörösen fontos kérdés az újjáépítésre és újrendezésre készülő Izráel számára, hiszen az elnéptelenedett, csak nehezen „finanszírozható” államban mindenkire szükség volt.⁹⁷¹ A LXX a 23. versben már túllép a masszoréta szöveg eredeti intencióján, amikor a *jövevények* törzséről beszél (ἐν φυλῇ προσηλύτων).⁹⁷²

⁹⁶⁹ CRÜSEMAN 1997, 359-360.

⁹⁷⁰ Arra még a maga szűkszavú rendelkezéseivel a Szövetség könyve sem reflektál. CRÜSEMAN álláspontja szerint mindebből következik, hogy az ún. *Szövetség könyve* (*Bundesbuch* 2Móz 20,22-23,33) alapkoncepciója, annak *idegeneket* és *jövevényeket* szem előtt tartó szociális jogi része nem keletkezhetett Samária bukása (Kr.e. 722) előtt, hanem a Kr.e. 8 század utolsó évtizedeiben vagy a 7. század elején jött létre (CRÜSEMAN 1997, 215-216.).

⁹⁷¹ Az Ézs 56,1-8 szerint ugyanúgy a kegyelem részesei a jövevények (vö. KARASSZON D. 1995, 146-147.). A prófétai váradalmakban szereplő kép, miszerint idegenek özönlenek Isten szent hegyéhez, és kincseiket is oda hozzák (pl. Hag 2,6-8; Ézs 60,5-7), nem csupán Izráel Istenének univerzális hatalmát fejezi ki, hanem e teológiai maximum mellett magában rejti a boldog, „finanszírozható” jövő reménységét is. „Jelentkeznek majd az idegenek, hogy legeltessék nyájaitokat, és más népek fiai lesznek földműveseitek és szőlőmunkásaitok” (Ézs 61,6).

⁹⁷² Vö. KARASSZON D. 1995, 147.

VII. ÖSSZEGZÉS

1. MAGYAR NYELVŰ ÖSSZEFOGLALÁS

A *Templom mint teológia* című doktori (PhD) értekezés nem Ezékiel próféta templomvíziójának (Ez 40-48) részletes magyarázatát vagy kommentárját foglalja magában, a munka inkább kulcsokat akar felkínálni a prófétai vízió egészének értelmezéséhez.

A prófétai könyv utolsó kilenc fejezetének 260 számozott verse Izráel vallástörténetének fontos állomása. Céлом volt, hogy a bibliai tudományok és segédtudományaik gazdag felismeréseire építve az Ez 40-48 teológiai koncepcióját és gondolatiságát nagyobb összefüggésbe helyezzem. A vízió teológiai koncepciójának értelmezéséhez alapvetően a bibliai teológia, a vallástörténet, a vallástudomány, a (keresztyén) liturgiátörténet területéről, ill. határmezsgyéinek összetalálkozásáról hozom az adatokat, összetevőket és kitekintéseket. Ezt az interdiszciplináris megközelítési módot nevezem *kultusztörténetnek*, amely általában véve a *kultusz* alapelveit és alapotívumait, de a mindenkori, Istent vagy istenséget kereső ember gondolatvilágát és magatartásformáit is vizsgálja. Ennek alapfeltétele a filológiai pontosság és kitekintés. E két szándék és célkitűzés alapján született meg a disszertáció alcíme: *Exegetikai és kultusztörténeti kulcsok az Ez 40-48 értelmezéséhez*.

A *Templom mint teológia* című doktori értekezés az ezékieli templomvízió olyan kultusztörténeti, kultuszközpontú értelmezését kívánja felnyitni, elindítani, amelynek egészen a mai életig, az egyház és istentisztelete mai ügyéig és állapotáig vannak mondanivalói, elsősorban kritikái. A bibliai teológia – amennyiben a biblikus tudományok összességéből ezt az inkább magyar kontextusban önálló teológiai tudományágat megnevezzük – a legújabb kutatásban igényt formál arra, hogy nem elsősorban kerygmátikus, gyakorlati teológiai értelemben vett applikációt, üzenetet fogalmazzon meg tanulságként a mai korral szemben, ill. a mai korban; ez a szándék több, mint az adott szakasz(ok) vagy korszak hagyománytörténeti továbbélésének vizsgálata.

Ezékiel próféta és prófétai tanítványi köre számára a fogság utáni újrakezdés és újrendezés egyedüli *princípiuma* és *indoklása* nem más, mint Izráel Istenének, az Úrnak *szent helyen* megtapasztalható *dicsősége* és *szentsége* lesz (Ez 43,1kk.), amit megelőz a valóságos mértékegységekkel megmérhető és leírható szenthely, a Templom részletes leírása (Ez 40-42). A legszentebb hely az újjászülető nép és ország teológiai és földrajzi középpontja: a törzsek, emberek, intézmények tagozódása szemmel láthatólag a Templomhoz való viszonyulásban fejeződik ki.

Az ezékieli templomvízió mint egész alapmotivációja tekintetében a *teológiai-történeti kiegyenlítés elvét* követi töretlenül, eközben minden más „realitás” figyelmen kívül kerül. A próféta és a prófétai tanítványi kör Izráel intézményeit, tisztségviselőit, csoportosulásait kívánja *újradefiniálni*, eközben az *elmaradt átmenet kiegyenlítésére* törekszik, amely a prófétai csoport értékítélete és teológiai látása szerint a fogságot megelőző kor helytelen és egészségtelen *hatalmi koncentrációját* hívta elő. A vízió intenciója az, hogy az „új honfoglalás”, vagyis a remélt újbóli hazatérés – következményei tekintetében – ne legyen ugyanaz, ill. ugyanolyan, mint az első volt. A csoport teológiai értékrendjének és érdeklődésének középpontjában a tribális, önrendelkező, teokratikus és teocentrikus „pusztai egzisztencia” (*Wüstenexistenz* – ALBERTZ) helyezkedik el, amit a prófétai csoport a vízióban az állam kormányzati-szervezeti, szükségszerű intézményrendszerével sajátosan kompilál és kombinál. Izráel átalakulásáért, az ősi, ideális törzsi szervezet felbomlásáért, gyengüléséért, ehelyett a társadalmi osztályok és csoportok képződéséért az államalapítással természetsszerűleg együtt járó intézmények (irányító testületek, királyság intézménye, Templom, főváros) nagy mértékben felelősek voltak. Az így fokozatosan keletkezett hatalmi

rend és koncentráció kiegyenlítésére szolgál a le-, ill. elválasztás, valamint a megkülönböztetés teológiája. Az intézmények (Templom és főváros; Templom és város leválasztása a királyságról; királyság és kultusz) elválasztásának alapját a megkülönböztetés és differenciálódás teológiai alapelve hatja át (szent és profán; tiszta és tisztátalan; papi csoportok). Mindezek alapján születik meg a felismerés, hogy az ezékieli vízió számára *a Templom önmagában véve teológia*.

A bevezető gondolatok és a célkitűzés megfogalmazása után (I. fejezet) a II. fejezet rövid alapvetést tartalmaz. *Ezékiel személyének* és papi származásának szükségszerű bemutatását *a prófétai könyv egészének* jellemzése követi. A próféta működésének két, egymástól eltérő hangvételű (Jeruzsálem pusztulása előtt ítélet, utána pedig vigasztalás), mindenesetre sematikus periodizálása nem indokolja a könyv egészének és egységének megbontását (1-39. és 40-48. fejezetek). Az ún. hármas eszkatológiai séma (1-24: ítélethirdetés Júda és Jeruzsálem ellen; 25-32: ítélethirdetés a népek ellen; 33-48: üdvígéret) sem veszi figyelembe, hogy Ezékiel könyvének szerkezeti vázát tulajdonképpen a bonyolult szövésű, szoros előre- és visszautalásokkal egybefűzött víziók (1-3; 8-11; 37; 40-48) alkotják. A prófétai könyv felépítése és szerkezete rendkívül összetett, a leírt, ill. reflektált történelmi események nem lineárisan következnek egymásra és/vagy egymásból. Szoros belső, oda-vissza kiható kapcsok tartják egyben, fűzik össze az egész könyvet és mondanivalóját. A mű szerkesztői és koncepcionális közepét nyilvánvalóan a Jeruzsálem bukásáról és a próféta feleségének haláláról szóló híradás (Ez 24,15-27) képezi. A *fogság* Biblián belüli *értelmezései* között a teljes pusztítás képe Ezékielnél nem csupán *vég*, hanem *új kezdet* is. Az egész könyvet az *ÚR és népe drámájának* alapgondolata járja át. A „történelmi dráma” körül húzódik egy „exiliumi mennyei dráma”, amely miatt az olvasóban a koncentrikus szerkesztettség érzete fogalmazódik meg, az idői síkok „logikus rendje” szándékoltan szűnik meg.

Az első deportálások alkalmával a babiloni fogságba vitt pap-próféta korai, jeruzsálemi működése a tudományos kutatás mai álláspontja szerint szinte rekonstruálhatatlan. A könyv egésze a prófétára, valamint az első és második nemzedékbeli tanítványokra vezethető vissza, keletkezési körülménye már alapvetően az írásbeliség. A könyv egésze minden bizonnyal a Kr.e. 6. században állt össze (kivéve az Ez 38-39 betoldását), az Ez 40-48 semmiképpen nem keletkezhetett Kr.e. 515 után, így az nem az ún. „második Templom” kultuszi-prófétai kritikája. Külön alfejezet foglalkozik azzal a történelmi környezettel, amely a fogság korát jellemezte.

A *Toposz teológiája* című III. fejezet az Ez 40-48 műfaji-megközelítési kérdéséből indul ki, és a tudományos kutatásban az ezékieli vízióval kapcsolatban emlegetett *utópia* (= *senkiföldje, nem-hely*) fogalmával szemben hangsúlyozza, hogy a látomás koncepciója éppenséggel *a szent hely (toposz) realitásának, valóságosságának tényén* és tapasztalásán (Ez 40-42) *nyugszik*. A második alfejezet a templom építészeti-technikai leírásának kérdéseivel foglalkozik, ami alapján megállapítható, hogy az ezékieli templomvízió *egy jól átgondolt teológiai program konzekvens elbeszélése* és nem egy építészeti tervrajz elbeszélő ismertetése. A precíz, „száraz”, mindig *bentről kifelé* haladó leírás konstitutív része, programadó magva az egész koncepciónak. A templomkörzet fala azért volt, hogy a szent és a profán területet szét-, ill. elválassza egymástól (Ez 42,20). Az Ez 40-48 teológiai centrumát annak a *Dicsőségnek a visszatérése* jelenti, amit a próféta az Ez 1-ben a Kébár-folyó partján megérkezni lát, és ami az Ez 8-11-ben hagyja el a Templomot. Az Ez 43,7 szerint Isten Izráel fiai között fog örökké lakni (*sátorozni*), ami a vízió szerinti teljes újrendezést, Izráel újbóli önértelmezését vonja maga után. A negyedik alfejezet a templom és a templomkörzet (*temenosz* – kihasított térszlet) és létesítése kultusztörténeti kérdésével foglalkozik. A templom(körzet) mindig *axis mundi* (a föld tengelye), a szentély *imago mundi* (a világ képe, „miniatűr teremtés”);

létezésének célja, hogy a teremtés, a világ rendjének állandóságát és fennmaradását garantálja és szimbolizálja. Az Ez 40-48 elé csatolt Ez 38,12 szerint a jeruzsálemi templomhegy a *világ középpontja (köldöke)*, az ötödik alfejezet a világ közepe, valamint a templomi zárókő általánosan elterjedt képzetéhez ad értelmezési kulcsokat. A főfejezet végén a templomi kultusz, liturgia örök céljáról: a jelenvalóvá tételről szólunk.

A IV. fejezet a *megkülönböztetés teológiájának* alapelveit tisztázza. Először a szent és profán fogalmának részletes elemzéséből arra a következtetésre jutunk, hogy a szent (elkülönített) és profán (közönséges, azaz általános érvényű, mindennapi) mint egymást kiegészítő kategóriák a *bibliai világértelmezés papi gondolkodás és teológia által profilírozott alapkategóriái*. E kettő alapvetően – az általános gondolkodás ellenében – mégsem ellentét, hanem *különbözőség*. Ugyanígy a tiszta és a tisztátalan a földi állapotok, az evilági ember földi állapotainak leírására és jellemzésére szolgál. A *tisztaság és tisztátalanság* fogalma erőteljesen élt a görögség gondolkodásában is, ahol a fogalompár a Kr.e. 7-6. században átvitt (erkölcsi, lelki) értelmet nyert. A tiszta és tisztátalan tapasztalása nem csupán a kultuszi életet alakította és szabályozta, hanem az egész közösség, társadalom hivatalos életére, szervezettségére is kihatással volt. A(z ezékieli) papság legfőbb feladata, hogy tanítsa és oktassa Isten népét a szent és közönséges, a tiszta és tisztátalan közti *különbségtételre* (Ez 44,23). A megkülönböztetés teológiájának részét képezik az Ez 45,18-25 „kalendáriumában” található *ünnepek* (mint az idő megkülönböztetésének részei), amely az izráeli ünneptörténet egyik fontos átalakulásának tanúja. A *Szombat* (Ez 46,1-5) a fogság korában különleges jelentőségre tett szert, amit az elrendelt 6+1 szombati áldozat is mutat. Az ezékieli megkülönböztetés-koncepció szerint a jeruzsálemi templomi *papság* is tagolt testület: a cádókita papok előjogainak és elsőségének védelme mellett a történelmi büntetés miatt második kultuszi szolgálatba kerülő lévitapapság ténye a papság történelmi önértelmezéséért vívott harcának egyik fontos tanúja. Az újjáépülő Templom köré szerveződő egységes Izráelt egy kollektív papi testület fogja irányítani (~ *hierokrácia*; vö. papok birodalma/királysága 2Móz 19,6), a főpapi tisztség ismeretlen az Ez 40-48 számára.

A megkülönböztetés mellett számottevő az *elválasztás teológiája*. Az istenség és az uralkodó „lakása”, azaz palotája rendszerint összeépült, de az ezékieli koncepció szerint a templomkörzetben, az ÚR közelében földi uralkodónak nincs többé helye, ami a királyság intézménye felett gyakorolt maró teológiai kritika (egyébként a vízió azt sem részletezi, hogy az eljövendő fejedelem pontosan hol, milyen körülmények között fog lakni). A Templomot és a körülötte elhelyezkedő várost is szét kell választani, a Templom a felajánlott szent területen, az ország közepén kell hogy legyen (a város mindig a lakott világ, az egész ország képe). A szenthely és a város alapterülete elidegeníthetetlen *köztulajdon* lesz, a város neve is új és beszédes: „Az Úr [van] ott”, az új várost topográfiailag sem lehet azonosítani a régivel (Ez 48,35b). Izráel új uralkodója nem *király*, hanem hatalmától és előjogaitól megfosztott, depotenciált *fejedelem*, a nép reprezentánsa, az ÚR vazallusa lesz, akitől az ezékieli tanítványok – Ezékiel tanításával szemben – minden korábbi, Dávid személyéhez kötött messiási reménységet és váradalmat elvettek. A vízió kicsengése szerint a „messiási kor”, a vég (azaz beteljesedés), az eszkaton a Templom felépülésével és Isten akaratának maradéktalan teljesülésével, Izráel földjén rögvést elkezdődik.

Az össziszáraeli koncepcióban gondolkodó ezékieli iskola a *Földet a kiegyenlítés teológiai alapelve* alapján osztja fel a 12, történetileg aligha létező törzs között, amikor ismét a fokozatos szentség gondolata érvényesül. Az ország közepén van a Templom, amit a papok és léviták (mint tagolt testület) laknak körül, távolabb van az új város. A Templom küszöbe alól kifolyó víz (Ez 47) teszi termékennyé, élhetővé az országot. A törzsek *egyenlő* földszavakat kapnak, Jákób-Izráel másodfeleségektől született „gyermekai”, azaz a szolgálóktól származó törzsek a szent területtől csak távolabb kaphatnak földet Izráelben.

Együttal az Izráel népe között született jövevényutódok egyenjogúvá lesznek, bekapcsolódhatnak Izráel törzsi rendszerébe.

2. ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Dissertation „*Tempel als Theologie*“ ist keine ausführliche Auslegung der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48), sondern sie will dem Leser sog. „Interpretationsschlüssel“ zur Auslegung des biblischen Textes aus dem Bereich der Biblischen Theologie, der Religionsgeschichte, der Religionswissenschaft und der (christlichen) Liturgiegeschichte darbieten. Durch die Einschaltung und Anwendung der interdisziplinären Forschungsergebnisse wird es ermöglicht, das theologische Konzept des Propheten, bzw. der Prophetenschüler erster und zweiter Generation in einem breiteren Kontext zu analysieren und darzustellen. Die *kultgeschichtliche* Annäherung hebt die Intention des prophetischen Kreises und der Vision eindeutig hervor: das Prinzip des Neubeginns nach dem Exil soll einzig und allein die Ehre und Heiligkeit Gottes (Ez 43,1ff.) sein, die Neugeburt Israels beginnt mit der visionären Darstellung des Jerusalemer Tempels (Ez 40-42). Der allerheiligste Ort ist das einzige geographische und geistige Zentrum des Landes und des Volkes Israel; die Strukturierung des zukünftigen Gottesvolkes ist am Verhältnis zum Tempel der einzelnen Gruppen abzulesen, bzw. abzumessen. Die Absicht der ganzen Vision ist das *Prinzip der theologischen und geschichtlichen Ausgleichung*, nach der das ganze zukünftige und ideale Israel zu definieren ist. Die neue „Landnahme“, der neue „Exodus“, also die Rückkehr aus Babylonien soll sich im wahrsten Sinne des Wortes ereignen und nicht zur völligen Aufsplitterung der Gesellschaft führen wie im Falle der ersten Landnahme und der Gründung des Staates und des Königtums Israel. Das Ideal Ezechiels und seiner Schüler wurzelt sehr stark und tief in der theokratischen, egalitären, tribalen „Wüstenexistenz“ der Exodusgruppe (ALBERTZ), die schon einmal im Lande der Verheißung siedelte. Nach dem Konzept Ezechiels ist *der Tempel an sich Theologie*.

Nach den einleitenden Gedanken und nach der Zielsetzung handelt es sich im zweiten Kapitel um die Person Ezechiels und die Entstehung seines Buches. Nach meiner Auffassung bilden die Visionen (Ez 1-3; 8-11; 37; 40-48) das komplizierte Skelett des ganzen Buches. Ohne die Intention und des Konzeptes des Buches zu zerstören, kann man das schriftliche Werk des Propheten und seiner Schüler in 2-3 unabhängige Teile nicht zerlegen. Das Exil ist für den Propheten nicht nur ein *Ende* der Geschichte, sondern gleichzeitig *die historische Chance des Neubeginns*. Das ganze Buch (ausgenommen die Kapitel 38-39) mag im 6. Jh. v.Ch. entstanden sein, die Tempelvision (als *Tora* oder *Verfassungsentwurf*) des Propheten und seiner Schüler kann nicht nach 515 v.Ch. abgeschlossen worden sein, deshalb kann die Tempelvision nicht als Kritik am Kult des zweiten Tempels oder späterer Epochen aufgefasst werden.

Das dritte Kapitel „*Die Theologie des Topos*“ basiert auf der Negation des *utopistischen Konzeptes* des Propheten, die Bedeutung und die Konsequenzen der Vision werden eben von der Realität des heiligen Ortes, des Tempels (*Topos*) abgeleitet. Ohne die visionären Darstellung des *Temenos*, also die des heiligen Tempelbezirks wäre die Tempelvision fiktiv und nicht relevant. Im weiteren befassen wir uns mit der Frage der Beschreibung des Tempels der Vision, diese Beschreibung ist eine gut bedachte, konsequente Erzählung eines theologischen Programms und nicht eine bloße architektonische Charakterisierung. Danach folgt die Analyse des theologischen Zentrums der Vision (Ez 43,1ff.), wonach Gott am heiligen Ort unter seinem Volk ewiglich wohnen (wortwörtlich: *zelten*) wird. Dann wenden wir uns der Frage der kultgeschichtlichen Annäherung des Tempels und des heiligen Tempelbezirkes zu. Der gut und fest gebaute Tempel wahrt und

garantiert das Bestehen der Schöpfung, des ganzen Kosmos. Laut Ez 38,12 ist der Gottesberg Zion der Mittelpunkt (*Nabel*) der Welt, der auf einem festen Grundstein (Felsen) ruht. Wir beschäftigen uns mit dem allgemeinen Gedanken des Mittelpunktes der Welt in den verschiedenen Kulturen und Religionen. Am Ende des dritten Kapitels wird das Ziel des Tempelkultes, bzw. der liturgischen Handlungen am heiligen Ort analysiert.

Im vierten Kapitel stellen wir die *Theologie der Unterscheidung* vor. Das Heilige und das Profane, das Reine und das Unreine sind keine Gegensätze im ursprünglichen Sinne, sie sind Grundkategorien des priesterlichen Weltverständnisses. Das Hauptmandat des Priestertums in Israel ist das Lehren der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, zwischen dem Reinen und dem Unreinen (Ez 44,23). Der Festkalender (als Unterscheidung der Zeiten) stellt eine Übergangsphase in der Religionsgeschichte Israels dar. Die Bedeutung des Sabbats ist zu dieser Zeit aufgewertet worden, am Sabbattag soll man 6+1 Opfertiere als symbolische Handlung darbringen. Das neue, um den Tempel herum lebende Israel soll vom kollektiven und egalitären Organ des Priestertums geführt und regiert werden, was ich *Hierokratie* nenne (vgl. Ex 19,6). Es gibt eine historisch erklärte Unterscheidung im Priestertum Israels: die Söhne Zadoqs beanspruchen den „verfallenen“ Leviten gegenüber die Vorrechte im Kult. Die Leviten sollen als kultische Assistenz zweiten Ranges gelten. Es wird in Israel keinen Hohepriester (mehr) geben.

Neben der Theologie der Unterscheidung spielt in der Gedankenwelt der Vision die *Theologie der Trennung* eine bedeutende Rolle. Palast der Gottheit (= Tempel) und Palast des Herrschers in Israel, Tempel und Stadt müssen strikt voneinander getrennt werden. In der Nähe des Wohn- und Thronsitzen des Herrn Israels darf es keinen Platz mehr für einen irdischen Herrscher geben – wie es in der ganzen damaligen Welt gebräuchlich war –, damit Macht und Herrschaft im Israel der Zukunft miteinander nicht mehr verquickt werden. Es wird nicht genannt, wo eigentlich der zukünftige, entmachtete Fürst (als Repräsentant des Volkes), der ja eigentlich Vasall Jahwes ist, seinen Wohnsitz haben wird. Diese Trennung kann als herbe Kritik der Ezechielschule an der Institution und Praxis des israelitischen Königtums aufgefasst werden. Man kann an dieser Stelle auch eine markante Korrektur der Ezechielschüler wahrnehmen: der zukünftige Herrscher in Israel soll nicht mehr König genannt werden, meiner Auffassung nach werden ihm den Messiasstitel und die an die Davididen gebundenen Zukunftserwartungen klar abgesprochen, obwohl es um eine Erbmonarchie geht. Die Stadt wird von dem im geographischen und geistigen Mittelpunkt des Landes liegenden Tempel getrennt. Die Stadt wird trotz den geschichtlichen Gegebenheiten und Fakten den heiligen Wohnsitz Gottes nicht mehr umgeben, bzw. umschlingen. Das Gebiet des Tempels und der Stadt gilt als Gemeinbesitz, der Fürst verfügt nicht mehr über die Territorien der Stämme, über seinen Erbbesitz verfügt er nur vorläufig. Der Name der Stadt wird auch verändert: „*Der Herr [ist] dort*“, die neue Stadt kann mit der alten topographisch nicht mehr identifiziert werden.

Das Land wird im Sinne der *Theologie der Ausgleichung* und im Sinne der *gesamtisraelitischen Konzeption* Ezechiels egalitär an die 12 Stämme Israels, die zu dieser Zeit nicht mehr existieren, vergeben. Das Prinzip der Heiligkeit gilt wieder: die von den Hauptfrauen Jakobs stammenden Stämme dürfen an das heilige Gebiet und den Tempelbezirk näher rücken. Das Land wird von dem über die Tempelschwelle heraussprudelnden Wasser fruchtbar gemacht. Die Priester und Leviten wohnen auf dem heiligen Landstreifen und dadurch schützen sie den Tempel mit ihrem eigenen Leib.

3. SUMMARY

The present thesis “*Temple as theology*” is not a detailed interpretation of the second temple vision of Ezekiel (Ez 40-48), but it wants to offer some so-called “keys of interpretation”

from the field of Biblical theology, history of religion, science of religion, and (Christian) history of liturgy. It is made possible by the engagement and application of the interdisciplinary research results to analyze and present the theological concept of the prophet and/or of the members of the “school” of the prophet. The *cult-historical* approach emphasizes the intention of the circle of the prophet and of the vision: the principle of the new beginning after the exile should be only the honour and the holiness of God; the new birth of Israel begins with the vision of the Temple of Jerusalem. The all-holiest place is the only geographical and mental centre of the country and of the people of Israel. The intention of the whole vision is the principle of the *theological and historical compensation*, which defines the future of the ideal Israel. The return from Babylon will not be equal to the return from Egypt and to the establishment of the state and the kingship in Israel. The ideal of Ezekiel and his “school” is rooted very deeply in the social existence of theocracy and equality in post-exodus times.

The prophet regards the exile as an end of history, but at the same time as the historical chance of the new beginning. The whole book (excluding chapters 38-39) may have developed in the 6th century B.C., the temple vision cannot be dated after 515 B.C. and one cannot regard it as the criticism of the second Temple or of later epochs.

The third chapter “*The theology of the Topos*” is based on the negation of the *utopian concept* of the prophet; the consequences of the vision are derived evenly from the reality of the holy place, the Temple (*Topos*). Without the vision of the *Temenos* and the holy Temple-district the vision would be fictitious and not relevant. In the further parts we are concerned with the question of the description of the Temple of the vision; this description is a well-considered, consistent narration of a theological program and not a bare architectural characterisation. Afterwards we are dealing with the analysis of the “theological centre” of the vision, where God will live (tent) for ever. Then we turn to the question of the cult-historical approach of the temple and the holy temple district. The well and firmly built temple protects and guarantees the existence of the creation, of the whole cosmos. According to Ez 38.12 the holy mountain of the Temple is the “centre (navel) of the world”, which rests on a firm foundation-stone (rock). After that we are concerned with the general thought of the “centre (navel) of the world” in different cultures and religions. At the end of the third chapter we are analyzing the goal of the temple cult and the liturgical actions at the holy place.

In the fourth chapter we present “*The theology of the distinction*”. The *Sacred* and the *profane*, the *pure* and the *impure* are not contrasts in the original sense; they are basic categories of the religious and clerical world-understanding. The main mandate of the priests in Israel is the theory of the distinction between the *Sacred* and the *profane*, the *pure* and the *impure*. The feasts’ calendar (as distinction of the times) represents a transitional phase in the religion-history of Israel. The meaning of the Shabbat was re-valued in this time. The new Israel living around the Temple will be led and governed by the collective of priests called by me *Hierocracy* (see Ex 19.6). There is a historically explained distinction among the priests in Israel: the sons of Cadoq claim the privileges of the cult. The Levites are regarded only as a second rank ritual assistance. There will be no high priest (any more) in Israel.

“*The theology of the separation*” plays an important role in the vision. The palace of the divinity (= Temple) and the palace of the ruler in Israel, the temple and the city must be strictly separated. In the proximity of the apartment and throne seat of the Lord of Israel there may be no more place for a terrestrial ruler – as it was common in the whole world –, so that power and rule may not be merged in the future. The ruler of Israel will not be called a “king”, but a “prince” of deprived power. He will be only a representative of the people. One can understand this separation as harsh criticism of the “school” of Ezekiel. One can notice here also a salient correction of the “school”: the “prince” will not be the Davidic Messiah. The city is separated from the temple lying in the geographical and mental centre of the

country. The city will not surround the holy place of God despite the historical conditions and facts. The name of the city is also changed: “*The Lord [will be] there*”, the new city cannot be identified with the old one.

The country will be given to the 12 tribes of Israel in the sense of “*The theology of the compensation*”; they are not existing any longer at this time. The principle of the holiness has to rule, too. The country is made fruitful by the water out-gushing from the Temple. The priests and Levites live on the holy land strip and they are protecting the Temple.

VIII. MELLÉKLET

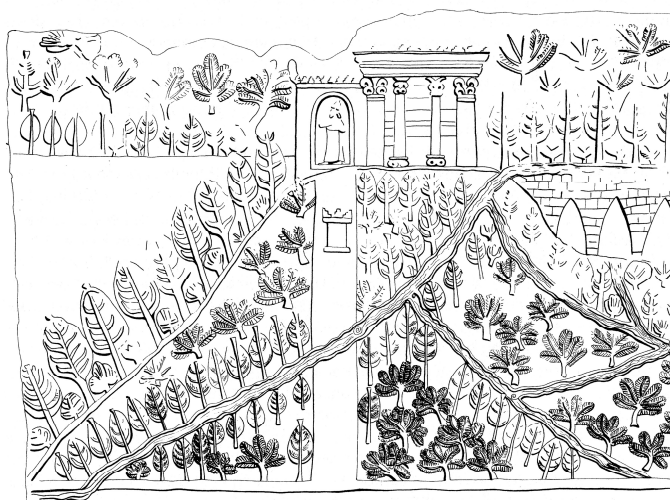
1. ÁBRÁK

3. ábra



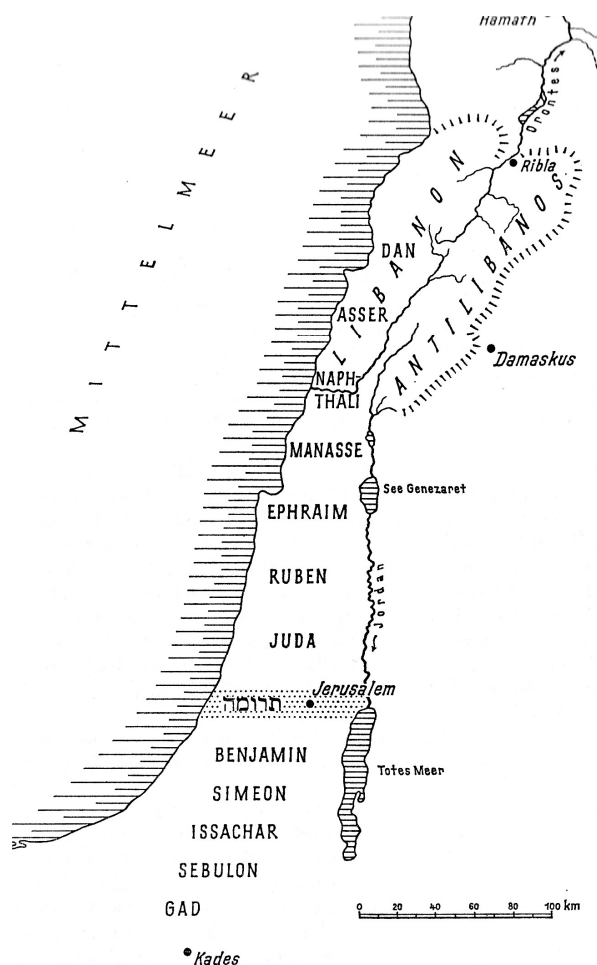
Nabonid imádkozik a Naphoz, a Holdhoz és a Vénuszhoz

4. ábra



Relief Assurbanipál palotájából (Kr.e. 668-626). A hegyen lévő templomépítményhez vízvezetéken szállítják a vizet, amely a templomhegyen több ágra szakad (vö. 1Móz 2,10-14). A templomhegy vegetációs gazdagságot mutat. A szentélyhez, amelyben az imádandó asszír király képmása áll, via sacra vezet.

5. ábra



Az ország törzsek közötti felosztásának terve az Ez 40-48 szerint

2. GYAKRAN HASZNÁLT RÖVIDÍTÉSEK

ANTJUD	Josephus with an English Translation by Ralph MARCUS. In Nine Volumes. VI: <i>Jewish Antiquities, Books IX-XI</i> . London, Cambridge, Massachusetts, 1951. (Loeb Classical Library)
ATD	Altes Testament Deutsch
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BIBLIA SZIT	BIBLIA. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Szent István Társulat, az Apostoli Szentzség Könyvkiadója. Budapest, 1982.
BL	CZEGLÉDY Sándor – HAMAR István – KÁLLAY Kálmán (szerk.): <i>Bibliai lexikon. Segédkönyv a Biblia tanulmányozásához</i> . Budapest, 1931.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
DEUTEROKANONIKUS	DEUTEROKANONIKUS BIBLIAI KÖNYVEK. A <i>Septuaginta</i> alapján. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1998.
II. HH	A MÁSODIK HELVÉT HITVALLÁS. In: <i>A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai</i> . Budapest, ⁵ 1992. 79-211.
KB	<i>Kleines Bibellexikon</i> . Berlin, Altenburg, ² 1990.
KBL	BARTHA Tibor (szerk.): <i>Keresztyén Bibliai Lexikon</i> (I-II. kötet). Budapest, 1993. és 1995.
LITLEX	VERBÉNYI István – ARATÓ Miklós Orbán (szerk.): <i>Liturgikus Lexikon</i> . Budapest, ² 2001.

MTESZ	BENKŐ Loránd – KUBÍNYI László – PAPP László (szerk.): <i>A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára</i> (I-III. kötet). Budapest, 1976.
MNL	ORTUTAY Gyula (főszerk.): <i>Magyar Néprajzi Lexikon</i> (I-V. kötet). Budapest, 1977-1982.
ÓSZ	Ószövetség
THWAT	BOTTERWECK, Gerhard J. – RINGGREN, Helmer – FABRY, Heinz-Josef (Hg.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (I., IV., V., VI. és VIII. kötet). Stuttgart, 1989.
TUAT	<i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments in Gemeinschaft mit Manfred Dietrich</i> [et al.] hrsg. von Otto KAISER. Gütersloh, 2001. (Ergänzungslieferung)
VT	Vetus Testament
ÚF	Biblia [...] Magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatanács Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága [<i>Protestáns újfordítású Biblia</i>]
ÚSZ	Újszövetség
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZSIDLEX	UJVÁRI Péter (szerk.): <i>Zsidó Lexikon</i> . Budapest, 1929 (reprint: 1987).

3. FELHASZNÁLT IRODALOM

ALÁCSI 2007/2008	ALÁCSI Ervin János: <i>Teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás „Adoro te devote” kezdetű himnuszához</i> . In: Magyar Egyházzene XV (2007/2008) 9-26.
ALBERTZ 1996	ALBERTZ, Rainer: <i>Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1</i> . Göttingen, ² 1996. (ATD Ergänzungsreihe 8/1)
ALBERTZ 1997	ALBERTZ, Rainer: <i>Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2</i> . Göttingen, ² 1997. (ATD Ergänzungsreihe 8/2)
ALBERTZ 1998	ALBERTZ, Rainer: <i>Biblische oder Nicht-Biblische Religionsgeschichte Israels? Ein Gespräch mit Oswald Loretz</i> . In: DIETRICH, Manfred – KOTTSIEPER, Ingo (Hg.): <i>„Und Mose schrieb dieses Land auf.“ Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient</i> . Festschrift für Oswald Loretz. Münster, 1998. 27-41.
ALBERTZ 2001	ALBERTZ, Rainer: <i>Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.</i> Stuttgart/Berlin/Köln, 2001. (Biblische Enzyklopädie 7)
ALBERTZ 2001/I	ALBERTZ, Rainer: <i>A megakadályozott helyreállítás (Kr.e. 520-450)</i> . (Ford. Xeravits Géza) In: <i>Studia Biblica Athanasiana IV</i> (2001) 1-19.
ANDORKA-XERAVITS 2003	ANDORKA Eszter – XERAVITS Géza: <i>Qumrân messianisztikus elképzelései és a korai kereszténység</i> . In: XERAVITS Géza: <i>Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából</i> . Budapest, 2003. 137-158.
AVODAT JISZRÁEL	POLLÁK Miksa (fordította és magyarázta): <i>עֲבֹדַת יִשְׂרָאֵל Izráel Istentisztelete. Imádságos könyv a tanuló ifjúság és a nagy közönség számára</i> . Tel Aviv, é.n.
BAÁN 2007	BAÁN István: <i>„...Fölvittél a mennyekbe, és jövődő országodat ajándékoztad nekünk...” Bevezetés a bizánci liturgiába</i> . In: XERAVITS Géza (szerk.): <i>A liturgiáról ökumenikus megközelítésben</i> . Pápa-Budapest, 2007. 23-41.
BALÁZS 2001	BALÁZS Géza: <i>A szent és a profán szöveg antropológiája</i> . In: SZABÓ Lajos (szerk.): <i>Biztos, védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetének tükrében</i> . Budapest, 2001. 119-131. (Gyűlekezetpedagógiai füzetek 4.)
BÁLINT 1976	BÁLINT Sándor: <i>Karácsony, Húsvét, Pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából</i> . Budapest, ² 1976.
BALLA 1997	BALLA, Peter: <i>Challenges to New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise</i> . Tübingen, 1997. (WUNT 2, 95) [= BALLA

- Péter: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások. Kísérlet a tudományág igazolására.* (Ford. Darvas-Tanács Erik) Budapest, 2008.]
- BALLA 2005 BALLA Péter: *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. Bevezetéstani alternatívák.* Budapest, 2005. (=BALLA 2008, második, átdolgozott és bővített kiadás)
- BALOGH 2004 BALOGH, Katalin: „Szentélyek és próféták.” In: BENYIK György (szerk.): *Világi közösség, vallási közösség.* [Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2003] 7-17.
- BARTELMUS 1985 BARTELMUS, Rüdiger: *Ez 37,1-14, die Verbform w^cqatal und die Anfänge der Auferstehungshoffnung.* In: ZAW (1985) 366-389.
- BARTH I BARTH Károly: *Istenismeret és istentisztelet.* Budapest, é.n.
- BARTH II BARTH Károly: *Kis dogmatika.* (Ford. Pilder Mária) Budapest, 1947.
- BECKING 2002 BECKING, Bob: *The Exile Does Not Equal the Eschaton.* In: POSTMA, Ferenc – SPRONK, Klaas – TALSTRA, Eep (ed.): *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy.* Festschrift for Henk Leene. Maastricht, 2002. 1-7.
- BÉKÉSI 2003 BÉKÉSI Sándor: *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája.* Budapest, 2003. (Doktori értekezés, kézirat)
- BÉKÉSI 2006 BÉKÉSI Sándor: *Az alkalom (kairosz) liturgikus jelentősége a ciklikus és teleológikus ünnepeken.* In: DOBSZAY Ágnes (szerk.): „*Inter Sollicitudines.*” Tudományos ülésszak X. Pius pápa egyházzenei motu propriojának 100 éves évfordulóján (Budapest, 2003. december). Budapest, 2006. 15-20.
- BERGES 2002 BERGES, Ulrich: *Gottesgarten und Tempel: Die neue Schöpfung im Jesajabuch.* In: KEEL, Othmar – ZENGER, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels.* Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, 2002. (Quaestiones disputatae 191) 69-98.
- BERGES 2002/I BERGES, Ulrich: *Der neue Himmel und die neue Erde im Jesajabuch: Eine Auslegung zu Jesaja 65:17 und 66:22.* In: POSTMA, Ferenc – SPRONK, Klaas – TALSTRA, Eep (ed.): *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy.* Festschrift for Henk Leene. Maastricht, 2002. 9-15.
- BETTENZOLI 1979 BETTENZOLI, Giuseppe: *Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDŠ-Begriffes im Buch Ezechiel.* Firenze, 1979.
- BLOCK 1997 BLOCK, Daniel I.: *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48.* Grand Rapids/Cambridge, 1997. (The New International Commentary on the Old Testament)
- BOLYKI 1996/1997 BOLYKI János: *A Jelenések könyve liturgikus elemei.* In: Magyar Egyházzene IV (1996/1997) 19-31.
- BOLYKI 1998 BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái.* Budapest, 1998.
- BOLYKI 1998/I BOLYKI János: *Újszövetségi etika.* Budapest, 1998.
- BOLYKI 1999 BOLYKI János: „*Teremtésvédelem.*” Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése. Budapest, 1999.
- BOLYKI 2001 BOLYKI János: „*Igaz tanúvallomás.*” Kommentár János evangéliumához. Budapest, 2001.
- BOLYKI 2002 BOLYKI János: *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében.* Budapest, 2002.
- BOLYKI 2004 BOLYKI, János: *Hermeneutische Prinzipien und Methoden einer Annäherung an die neutestamentliche Schöpfungslehre. Vom Baum des Lebens bis zum Baum des Lebens – Von Eden bis zur Heiligen Stadt.* (Übersetzt von F. Pap) In: MEUFFELS, Otmar – BRÜNDL, Jürgen (Hg.): *Grenzgänge der Theologie.* Prof. Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag. Münster, 2004. 257-271.
- BOMAN 1998 BOMAN, Thorleif: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése.* (Ford. Szabó Csaba) Budapest, 1998.
- BÖHLER 2002 BÖHLER, Dieter: *Das Gottesvolk als Altargemeinschaft. Die Bedeutung des Tempels für die Konstituierung kollektiver Identität*

- nach *Esra-Nehemia*. In: KEEL, Othmar – ZENGER, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 2002. (Quaestiones disputatae 191) 207-230.
- BUBER 1998 BUBER, Martin: *A próféták hite*. (Ford. Bendl Júlia) Budapest, ²1998.
- BUSINK 1970 BUSINK, Theodor A.: *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Band 1: *Der Tempel Salamos*. Leiden, 1970.
- BUSINK 1980 BUSINK, Theodor A.: *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Band 2: *Von Ezechiel bis Middot*. Leiden, 1980.
- CHADWICK 2003 CHADWICK, Henry: *A korai egyház*. (Ford. Ertsey Krisztina, Tornai Szabolcs) Budapest, 2003.
- CRÜSEMAN 1997 CRÜSEMAN, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloh, ²1997.
- CUPITT 1997 CUPITT, Don: *Eltűnt istenek nyomában. A vallásosság jövője*. (Ford. Hernádi Miklós) Budapest, 1997.
- CSIKESZ 1935 CSIKESZ Sándor: *A református istentiszteleti hely fogalma és megépítésének irányelvei*. Debrecen, 1935. (Különlenyomat a debreceni m. kir. Tisza István Tudományegyetem 1933-34. tanéve évkönyvéből)
- DAVIDSON 1982 DAVIDSON, Benjamin: *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, ¹⁵1982.
- DEBUYST 2005 DEBUYST, Frédéric: *A hely szelleme a keresztény építészetben*. (Ford. Szilágyi Klára) Pannonhalma, 2005. (Napjaink teológiája 2)
- DEURLOO 2002 DEURLOO, Karel A.: *King and Temple: David in the Eschatology of the Prophets*. In: POSTMA, Ferenc – SPRONK, Klaas – TALSTRA, Eep (ed.): *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*. Festschrift for Henk Leene. Maastricht, 2002. 49-60.
- DOBSZAY 2003 DOBSZAY László: *The Bugnini-Liturgy and the Reform of the Reform*. Front Royal VA, 2003. (Musicae Sacrae Meletemata 5)
- DOBSZAY 2004 DOBSZAY László: *Az esztergomi rítus*. [Budapest, 2004]
- DOLHAI 2001 DOLHAI Lajos: *Az ókeresztény egyház liturgiája. A liturgia fejlődése az egyházatyák írásainak tükrében*. [Budapest], 2001.
- DOLHAI 2002 DOLHAI Lajos: *A liturgia teológiája*. Budapest, 2002.
- DONIN 2003 DONIN, Hayim Halevy: *Zsidónak lenni*. (Ford. Naftali Kraus, Mikes Katalin) Budapest, 2003.
- EBACH 1972 EBACH, Jürgen H.: *Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48)*. Hamburg, 1972.
- EHRlich 1996 EHRlich, Carl Stephan: „Anti-Judäismus” in der Hebräischen Bibel. *Der Fall: Ezechiel*. In: VT (1996) 169-178.
- ELIADE 1999 ELIADE, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi Gábor) Budapest, 1999.
- ELIADE 2005 ELIADE, Mircea: *A szamanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. (Ford. Saly Noémi) Budapest, 2005.
- ELIADE 2005/I ELIADE, Mircea: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok. Összehasonlító vallástörténeti tanulmányok*. (Ford. Benedek Mihály) Budapest, 2005.
- ELIADE 2006 ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. (Ford. Saly Noémi) Budapest, 2006.
- ELIADE 2006/I ELIADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem*. (Ford. Pásztor Péter) Budapest, 2006.
- ERNOUT-MEILLET 1967 ERNOUT, Alfred – MEILLET, Alfred: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, 1967.
- ESZ 2006 ZAICZ Gábor (szerk.): *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest, 2006.

- ESZENYEINÉ 2002
 ESZENYEINÉ SZÉLES Mária: *Ige és történelem. A prófétai igehirdetés teológiája*. Nagyváradi, 2002.
- FINÁLY 2002
 FINÁLY Henrik: *A latin nyelv szótára*. Budapest, 1884 (reprint: 2002, változatlan utánnyomás: 2005).
- FOHRER 1955
 FOHRER, Georg: *Ezechiel*. Mit einem Beitrag von Kurt GALLING. Tübingen, 1955. (Handbuch zum Alten Testament I/13)
- FÖLDVÁRY 2001/2002
 FÖLDVÁRY Miklós István: „Istenünk tornácaiban”. *Az osztott templomtér jelentőségéről*. In: Magyar Egyházzene IX (2001/2002) 171-182.
- FÖLDVÁRY 2002/2003
 FÖLDVÁRY Miklós István: *Jelenlét és áldozat. Szent terek az ókori Görögországban*. In: Magyar Egyházzene X (2002/2003) 157-164.
- FRÖHLICH 2000
 FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Piliscsaba-Budapest, 2000. (Studia Orientalia 1)
- FRÖHLICH 2001
 FRÖHLICH Ida: *Tisztaság és szentség Qumránban a narratív szövegek szerint*. In: BENYIK György (szerk.): *Qumrán és az Újszövetség. Szegedi biblikus konferencia 1999*. Szeged, 2001. 89-102.
- FRÖHLICH 2002
 FRÖHLICH Ida: *Efráim és Menase – nevek a qumráni közösség hagyományában*. In: SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2002*. Budapest, 2002. 21-26.
- FÜRST 2008
 FÜRST, Alfons: *Die Liturgie der alten Kirche. Geschichte und Theologie*. Münster, 2008.
- FÜZES 2002/2003
 FÜZES Ádám: *Liturgikus tér az ókeresztény Rómában*. In: Magyar Egyházzene X (2002/2003) 181-188.
- GANE 2005
 GANE, Roy E.: *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*. Winona Lake, 2005.
- GERŐ 1989
 GERŐ László (főszerk.): *Magyarországi zsinagógák*. Budapest, 1989.
- GERSTENBERGER 2001
 GERSTENBERGER, Erhard S.: *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart/Berlin/Köln, 2001.
- GÖRGEY 2007
 GÖRGEY Etelka: *Érc ég, vas föld. Hangok és visszhangok a Síralmak könyvében*. [H.n.], 2007. (Doktori értekezés, kézirat) [Lelőhely: <http://www.refteologia.sk/geeevf.pdf>]
- GROSZMANN 1940
 GROSZMANN Zsigmond: *Chalica szertartás*. In: Magyar Izrael (5701. tisri, 1940. október) 14-19. [= <http://rabbi.hu/dontvenyek/dvalap.htm>]
- GYÖRKÖSY 1996
 GYÖRKÖSY Alajos (szerk.): *Latin-magyar szótár*. Budapest, 1996.
- HAUSMANN 2004
 HAUSMANN, Jutta: „Keressétek a város javát.” *Gondolatok Jeremiás 29-hez*. (Ford. Péter Attila) In: BENYIK György (szerk.): *Világi közösség, vallási közösség*. (Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2003) 145-151.
- HEGYI 2003
 HEGYI Dolores: *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe*. Budapest, 2003.
- HEGYI 2003/I
 HEGYI Dolores: *Görög vallástörténeti chrestomathia*. Budapest, 2003.
- HERCZEG 2004
 HERCZEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Budapest, 2004 (bővített, átdolgozott kiadás).
- HERCZEG 2006
 HERCZEG Pál: *Krisztusról és az egyházzól szövegek*. Budapest, 2006.
- HERKUNFTSWÖRTERBUCH 1989
Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim/Wien/Zürich, 1989. (Duden 7)
- HODOSSY-TAKÁCS 2002
 HODOSSY-TAKÁCS Előd: *A Kr.e. hatodik század: krízis és kihívás*. In: Studia Biblica Athanasiana V (2002) 33-45.
- HODOSSY-TAKÁCS 2002/I
 HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Jövendölés Tíruszról: Ezékiel mint hamis próféta?! In: DIENES Dénes–SZABADI István (szerk.): Doctrina et Pietas. Tanulmányok a 70 éves Barcza József tiszteletére*. Debrecen-Sárospatak, 2002. 107-112.
- HODOSSY-TAKÁCS 2006
 HODOSSY-TAKÁCS Előd: *A próféta, a pap, a jós és a beteljesedés*. In: KUSTÁR Zoltán (főszerk.): *Orando et laborando. A Debreceni*

- Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője a 468. tanévről. Debrecen, 2006. 103-113.
- HODOSSY-TAKÁCS 2007 HODOSSY-TAKÁCS, Előd: *Cultural Influences in the Life of the Elected People*. In: KOFFEMAN, Leo J.-HODOSSY-Takács, Előd (ed.): *Orando et laborando. Church and Culture*. Debrecen, 2007. 85-91.
- HODOSSY-TAKÁCS 2008 HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Budapest, 2008. (Kréne 9)
- JANOWSKI 2002 JANOWSKI, Bernd: *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*. In: KEEL, Othmar – ZENGER, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, 2002. (Quaestiones disputatae 191) 24-68.
- JELENIITS 2001 JELENIITS István: *Szent és profán*. In: SZABÓ Lajos (szerk.): *Biztos, védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetének tükrében*. Budapest, 2001. 132-143. (Gyülekezetpedagógiai füzetek 4.)
- JENNI-WESTERMANN 1979 JENNI, Ernest – WESTERMANN, Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I-II*. München/Zürich, 1979.
- KÁKOSY 2005 KÁKOSY László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest, 2005.
- KARASSZON D. 1995 KARASSZON Dezső: *Ezékiel könyvének magyarázata*. Debrecen, 1995.
- KARASSZON D. 2001 KARASSZON Dezső: *A feltámadás ígérete. Ezékiel 37. magyarázata*. In: Református Egyház LIII (2001/11) 249-250.
- KARASSZON 1994 KARASSZON István: *Az óizraeli vallás. Vázlatok*. Budapest, 1994.
- KARASSZON 2002 KARASSZON István: *Egységes-e Ezékiel könyve?* In: SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2002*. Budapest, 2002. 42-53.
- KARASSZON 2002/I KARASSZON István: *Milyen bölcs volt Salamon?* In: KARASSZON István: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika*. Budapest, 2002. 98-107. [= Theológiai Szemle XXXI (1988) 185-188.]
- KARASSZON 2005 KARASSZON István: *A felülírt Manassé*. In: FRÖHLICH Ida (szerk.): *Az utókor hatalma*. Budapest, 2005. (Kréne 4) 39-61.
- KARASSZON 2006 KARASSZON István: *Ószövetségi ismeretek*. Komárom, 2006.
- KARP 2002/2003/I KARP, Theodor: *A csönd faggatása – I. Liturgia, ének és zsoltározás a korai zsinagógában*. (Ford. Földváry Miklós István) In: Magyar Egyházzene X (2002/2003) 7-31.
- KARP 2002/2003/II KARP, Theodor: *A csönd faggatása – II. Liturgia, ének és zsoltározás a korai zsinagógában*. (Ford. Földváry Miklós István) In: Magyar Egyházzene X (2002/2003) 131-144.
- KASHER 1998 KASHER, Rimmon: *Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40-48*. In: ZAW (1998) 192-208.
- KEEL 1977 KEEL, Othmar: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1, 10 und Sach 4*. Stuttgart, 1977. (Stuttgarter Bibelstudien 84/85)
- KEEL 2002 KEEL, Othmar: *Der salamonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels*. In: KEEL, Othmar – ZENGER, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, 2002. (Quaestiones disputatae 191) 9-23.
- KEEL-SCHROER 2002 KEEL, Othmar – SCHROER, Silvia: *Schöpfung: biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Freiburg, Göttingen, 2002.
- KILPP 1985 KILPP, Nelson: *Eine frühe Interpretation der Katastrophe von 587*. In: ZAW (1985) 210-220.
- KOEHLER-BAUMGARTNER 1958 KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter (ed.): *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958.
- KOMORÓCZY 1995 KOMORÓCZY Géza: *A babilóni fogság. Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben*. In: KOMORÓCZY Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az*

- KOMORÓCZY 1998 *értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből.* Budapest, 1995. 210-278.
KOMORÓCZY Géza: *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek. I. Az első kéziratok.* Budapest, 1998.
- KONKEL 2001 KONKEL, Michael: *Architectonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48).* Berlin, Wien, 2001. (Bonner Biblische Beiträge 129)
- KONKEL 2002 KONKEL, Michael: *Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48).* In: KEEL, Othmar – ZENGER, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels.* Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 2002. (Quaestiones disputatae 191) 154-179.
- KORÁN *Korán.* (Ford. Simon Róbert) Budapest, 1987.
- KÖSZEGHY 2001 KÖSZEGHY Miklós: *Dávid.* Budapest, 2001. (Kréné 1)
- KÖSZEGHY 2002 KÖSZEGHY Miklós: *A Dávid-történetek topográfiája.* In: *Studia Biblica Athanasiana V* (2002) 5-24.
- KÖSZEGHY 2005 KÖSZEGHY Miklós: *Salamon avagy a történet vége.* Budapest, 2005. (Kréné 5)
- KÖVES-ZULAUF 1995 KÖVES-ZULAUF, Thomas: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe.* Budapest, 1995.
- KUNZ 2001 KUNZ, Ralph: *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis.* Zürich, 2001. (THEOPHIL Züricher Beiträge zu Religion und Philosophie 10)
- KUSTÁR 2002 KUSTÁR, Zoltán: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“: *eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch.* Stuttgart, 2002. (BWANT 154)
- KUSTÁR 2002/I KUSTÁR Zoltán: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa.* Debrecen, 2002.
- KUSTÁR 2003 KUSTÁR Zoltán: *Az Ezékiel 28,11-19 előállása és tanítása. Kísérlet egy összetett hagyományozódás-történeti folyamat felvázolására.* In: *Studia Biblica Athanasiana VI* (2003) 17-53.
- KUSTÁR 2004 KUSTÁR Zoltán: *Mózes második könyve (Exodus).* In: PECSUK Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv.* Budapest, 2004. 68-80.
- KUSTÁR 2004/I KUSTÁR Zoltán: *Ezékiel próféta könyve.* In: PECSUK Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv.* Budapest, 2004. 302-315.
- KUSTÁR 2006 KUSTÁR Zoltán: *Ez a próféta kicsit más. Malakiás könyvének előállása és tanítása.* In: KUSTÁR Zoltán (főszerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője a 468. tanévről.* Debrecen, 2006. 59-76.
- KUSTÁR 2008 KUSTÁR Zoltán: *Haggeus próféta könyve és annak tanítása.* In: *Református Egyház LX* (2008/7-8) 111-114.
- LEEUW 2001 LEEUW, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája.* (Ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László) Budapest, 2001.
- LOHSE 1994 LOHSE, Eduard: *Umwelt des Neuen Testaments.* Göttingen, ⁹1994. (NTD Ergänzungsreihe 1)
- LUST 2000 LUST, Johan: *Ezekiel LXX-szövegének messiásképe.* (Ford. Xeravits Géza) In: *Studia Biblica Athanasiana III* (2000) 11-22.
- LUZ 1997 LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus.* Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn, ⁴1997. (EKK I/1)
- MACHOLZ 1969 MACHOLZ, Georg Christian: *Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. Erwägungen zum Schlußteil des sog. „Verfassungsentwurfs des Hesekiel“.* In: *VT* (1969) 323-352.
- MARTI 1997 MARTI, Andreas: *Genfer Gottesdienstordnung (1542) mit ihren Nachbartexten.* In: BUSCH, Eberhard (Hg.): *Gestalt und Ordnung der Kirche.* Neukirchen-Vluyn, 1997. (Calvin Studienausgabe 2) 137-225.
- MEDGYESSY 2007 MEDGYESSY László: *A kijelentés „néma” tanúi. Bevezetés a bibliai numizmatikába.* Budapest, 2007.

- MIHÁLYFI 1918
MIHÁLYFI Ákos: *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből.* Budapest, ²1918.
- MILLER-HAYES 2003
MILLER, J. Maxwell – HAYES, John H.: *Az ókori Izrael és Júda története.* (Ford. Erdős Ágnes) Piliscsaba, 2003. (Studia Orientalia 3)
- MOLNÁR 2007
MOLNÁR János: *Az Éden kertjében.* In: In: GERÉB Zsolt (szerk.): *Isteni megszólítás, emberi válasz. Jubileumi tanulmánykötet Eszenyeiné dr. Széles Mária professzorasszony tiszteletére.* Oradea, 2007. 45-62.
- NAGY 1937
NAGY Sándor Béla: *A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint.* Debrecen, 1937. [Különlenyomat a Theologiai Szemle 1937. évi (XIII. évf.) évi első pótfüzetéből (1937. 2. sz.)]
- NAGY 2000
NAGY Júlia: *Református kollégiumi irodalom és kultúra a XVIII-XIX. században.* Budapest, 2000. (Változó világ 38)
- NEVAL 2000
NEVAL, Daniel: *Die Schule als Garten Gottes.* In: Unie Comenius (12). Festschrift für Dagmar Capková. Praha, 2000. 61-78.
- ÓMSZ 1993
GYÖRKÖSY Alajos – KAPITÁNYFÉ István – TEGYEY Imre (szerk.): *Ógörög-magyar szótár.* Budapest, ²1993.
- OSKAMP-SCHUMAN 2001
OSKAMP, Paul – SCHUMAN, Niek: *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk.* Zoetermeer, ³2001.
- OTTO 1997
OTTO, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* (Ford. Bendl Júlia) Budapest, 1997.
- PAP 2006
PAP Ferenc: *Néhány gondolat a SZENT mai értelmezéséhez.* In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára.* Budapest, 2006. 114-126.
- PAP 2006/I
PAP Ferenc: *Az egyházzene helye és jelentősége a református liturgiában: lehetőség és felelősség.* In: DOBSZAY Ágnes (szerk.): „*Inter Sollicitudines.*” Tudományos ülésszak X. Pius pápa egyházzenei motu propriojának 100 éves évfordulóján (Budapest, 2003. december). Budapest, 2006. 315-327.
- PAP 2007
PAP Ferenc: *Vallás és zene. Fenomenológiai kérdések és következtetések.* In: Protestáns Téka I (2007/4) 3-10.
- PÁSZTOR 2002/2003
PÁSZTOR János: *A liturgikus tér teológiája.* In: Magyar Egyházzene X (2002/2003) 165-170.
- PÁSZTOR 2006
PÁSZTOR János: *A liturgia Kálvin tanításában és gyakorlatában.* In: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára.* Budapest, 2006. 148-162.
- PÁSZTOR 2007
PÁSZTOR János: *Liturgiai irányzatok a magyar református egyházban.* Debrecen, 2007.
- PÉTERI 2002
PÉTERI Zoltán: *Előszó.* In: Morus Tamás: *Utópia.* (Ford. Kardos Tibor) Budapest, 2002.
- PETHŐ 1997
PETHŐ Sándor: *Rudolf Otto – avagy az elrettentő titok filozófiája.* In: OTTO, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* (Ford. Bendl Júlia) Budapest, 1997. 221-259. [utószó]
- PETHŐ 2007
PETHŐ Sándor: *Arcana Imperii. A sacrum és a politicum kapcsolatának történetéhez.* Budapest, 2007. (Studium 3)
- PETRÓ 2006
PETRÓ László: *A négy élőlény és a כבוד-יהוה megjelenése az Ezékiel 1-3 leírásában.* In: KUSTÁR Zoltán (főszerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője a 468. tanévről.* Debrecen, 2006. 115-129.
- PURY 2001
PURY, Albert de: *Elődök megválasztása.* In: Studia Caroliensia II (2001/4) 137-144.
- RACS 2007
RACS Csaba: *Ez 37,1-14 a rabbinikus szövegekben.* In: SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007.* Budapest, 2008. 285-317.
- RAD 1969
RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.* (Band II) Berlin, ²1969.

- RAJ 1993/1994 RÁJ Tamás: *Hanuka – Egy ünnep története*. In: Magyar Egyházzene I (1993/1994) 41-43.
- RAJ 1998/1999 RÁJ Tamás: *A bibliaolvasás zsidó rendszeréről*. In: Magyar Egyházzene VI (1998/1999) 147-162.
- RATZINGER 2002 RATZINGER, Joseph: *A liturgia szelleme*. (Ford. Heller György) Budapest, 2002.
- RINGGREN 1987 RINGGREN, Helmer: *Die Religionen des Alten Orients*. Berlin, 1987.
- ROBERT-FEUILLET 1963 ROBERT, André – FEUILLET, André (Hg.): *Einleitung in die Heilige Schrift. Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*. (Band I) Wien, Freiburg, Basel, 1963.
- RÓNA 2007 RÓNA Tamás: *A bizonyosság ládája*. In: SZÉCSI József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007*. Budapest, 2008. 319-339.
- RÓZSA 1986 RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. Budapest, 1986.
- RÓZSA 1997 RÓZSA Huba: *Kezdetkor teremtetten Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1-11)*. Budapest, [1997.]
- RUDNIG 2000 RUDNIG, Thilo Alexander: *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*. Berlin, New York, 2000. (BZAW 287)
- SCHMIDT 1968 SCHMIDT, Werner H.: *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*. Neukirchen-Vluyn, 1968. (Neukirchener Studienbücher. Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien 6)
- SCHMOLLER 1994 SCHMOLLER, Alfred: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart, ³1994. (8. neubearbeitete Auflage)
- SCHNELLER 2001 SCHNELLER István: *Szent, profán és „démoni” helyek és az építészet*. In: SZABÓ Lajos (szerk.): *Biztos, védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetének tükrében*. Budapest, 2001. 144-156. (Gyülekezetpedagógiai füzetek 4.)
- SCHWEIZER 2000 SCHWEIZER, Eduard: *Szentlélek*. (Ford. Koczó Pál) Szentendre, 2000.
- SCHWEIZER 2004 SCHWEIZER, Eduard: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. (Ford. Gromon András) Budapest, 2004.
- SEIDEL 1995 SEIDEL, Bodo: *Ezechiel und die zu vermutenden Anfänge der Schriftreligion im Umkreis der unmittelbaren Vorexilzeit*. Oder: *Die Bitternis der Schriftrolle*. In: ZAW (1995) 51-64.
- SOGGIN 1999 SOGGIN, Alberto J.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. (Ford. Hoffmann Béla, Víg István) Budapest, 1999.
- SÓLYMOS 2000 SÓLYMOS Sándor: *A szent és a profán szimbolikája az építészetben. Fizikai és metafizikai üzenet-rétegek építészeti jelekben*. [Budapest], 2000. (kézirat)
[=<http://arch.eptort.bme.hu/10/10solym.html>]
- SOMODI 2005 SOMODI Ildikó: *„A formák tűfokán” – Gondolatok a szakrális művészetről és a keresztény templomtérrel*. In: Szakralitás – Közösség – Művészet. Tanulmánykötet a Nagykörösi Tanítóképző Főiskola 15 éves évfordulójára. Nagykörös, 2005. 58-69.
- SOMOGYI 2008 SOMOGYI Botond: *Isten dicsősége töltse be a templomot*. In: Reformátusok Lapja LII (2008/20) 1. és 3.
- SÖRÖS 1904 SÖRÖS Béla: *A magyar liturgia története*. I-II. Budapest, 1904.
- SZÜCS 2005 SZÜCS Ferenc: *Az istentisztelet a református dogmatika szempontjából*. In: Collegium Doctorum I (2005/1) 38-48.
- VANYÓ 1988 VANYÓ László (szerk.): *Apokrifek*. Budapest, ²1988. (Ókeresztény írók 2)
- VANYÓ 2002 VANYÓ László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. Septuaginta, Diatesszaron, Vetus Latina, Vulgata*. Budapest, 2002.
- VÁRNAGY 1999 VÁRNAGY Antal: *Liturgika. Szertertástan. Az egyház nyilvános istentisztelete*. Abaliget, ⁵1999.

- VERMES 1998
VERMES 1998/I
VERMES 1999
VOIGT 2001
VOIGT 2004
VOIGT 2006
WALDE-HOFMANN 1938
WASCHKE 2007
WESTERMANN 1978
WIKSTRÖM 2000
WILSON 1972
XERAVITS 2003
XERAVITS 2003/I
XERAVITS 2003/II
XERAVITS 2003/III
XERAVITS 2004
ZAMFIR 2004
ZIEGLER 1977
ZIMMERLI 1958
ZIMMERLI 1968
ZIMMERLI 1969
ZIMMERLI 1972
- VERMES Géza: *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa.* (Ford. Hajnal Piroska) Budapest, 1998.
VERMES Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története.* (Ford. Hajnal Piroska) Budapest, 1998.
VERMES Géza: *A zsidó Jézus vallása.* (Ford. Hajnal Piroska) Budapest, 1999.
VOIGT Vilmos: *A „szent” eredete és korai története a magyarban.* In: SZABÓ Lajos (szerk.): *Biztos, védett kikötő. A szent és profán korunk egyházművészetének tükrében.* Budapest, 2001. 112-118. (Gyülekezetpedagógiai füzetek 4.)
VOIGT Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest, 2004.
VOIGT Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest, 2006.
WALDE, Alois – HOFMANN, Johann Baptist: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg, 1938.
WASCHKE, Ernst-Joachim: *A kert mint metafora az Ószövetségben és annak szerepe az ószövetségi antropológiában.* (Ford. Kustár Zoltán) In: KUSTÁR Zoltán (főszerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője a 469. tanévről.* Debrecen, 2007. 91-101.
WESTERMANN, Claus: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.* Göttingen, 1978. (ATD Ergänzungsreihe 6)
WIKSTRÖM, Owe: *A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések, pszichoterápia és lelkipásztorlás.* (Ford. Széchezy Orsolya) Budapest, [2000].
WILSON, Robert R.: *An Interpretation of Ezekiel's Dumbness.* In: VT (1972) 91-104.
XERAVITS Géza: *Nabonid imája (4Q242).* In: XERAVITS Géza: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából.* Budapest, 2003. 50-56.
XERAVITS Géza: *Megjegyzések az „Emberfia” alakjának egyes korai zsidó értelmezéseihez.* In: XERAVITS Géza: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából.* Budapest, 2003. 92-102.
XERAVITS Géza: *A lélek (rûah) fogalma és dualisztikus értelmezése a qumráni szövegekben.* In: XERAVITS Géza: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából.* Budapest, 2003. 108-122.
XERAVITS Géza: *Qumrán messiási elképzeléseinek korai története.* In: XERAVITS Géza: *Átalakuló hagyományok. Tanulmányok a qumráni Közösség, a korai zsidóság és a születő kereszténység irodalmából.* Budapest, 2003. 123-133.
XERAVITS Géza: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról.* Pápa, 2004. (Simeon könyvek 2)
ZAMFIR, Korinna: *Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején.* In: BENYIK György (szerk.): *Világi közösség, vallási közösség.* [Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2003] Szeged, 2004. 287-303.
ZIEGLER, Joseph (Hrsg.): *Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. Ezechiel.* Göttingen, 1977. (XVI/1; Sonderausgabe. Nachtrag und Corrigenda zur 1. Auflage von 1952. Von Detlef FRAENKEL)
ZIMMERLI, Walther: *Israel im Buche Ezechiel.* In: VT (1958) 75-90.
ZIMMERLI, Walther: *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587.* In: VT (1968) 229-255.
ZIMMERLI, Walther: *Ezechiel.* Neunkirchen-Vluyn, 1969. (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1-2)
ZIMMERLI, Walther: *Deutero-Ezechiel?* In: ZAW (1972) 501-516.

ZSENGELLÉR 2002

ZSENGELLÉR József: *Sámuel próféta és a korlátozott monarchia elmélete*. In: *Studia Biblica Athanasiana V* (2002) 25-32.

ZSENGELLÉR 2006

ZSENGELLÉR József: *Bálám könyve I. A Numeri 22-24 ókori hatástörténete*. Budapest, 2006. (*Questiones Theologiae* 3)

4. INTERNETES HIVATKOZÁSOK

- 1) FLAVIUS, Josephus: *Antiquities of the Jews – Book VIII*. <http://www.sacred-texts.com/jud/josephus/ant-8.htm> (2008. október)
- 2) *Az irodalomtörténeti közlemények címleírásai és jegyzetelési alapelvei*. <http://www.itk.iti.mta.hu/szabvany.htm> (2008. november)
- 3) *Omphalos*. <http://de.wikipedia.org/wiki/Omphalos> (2007. július)
- 4) Tertullianus *Carmen adversus Marcionitas* költeményének közlése: http://www.tertullian.org/latin/carmen_adversus_marcionitas.htm#LIBERV (2008. július)
- 5) *Umbilicus urbis*. http://de.wikipedia.org/wiki/Umbilicus_urbis (2007. július)

5. ÁBRÁK JEGYZÉKE

1. ábra: Inicialé a *Souigny Bibliából* (Közép-Franciaország, 12. század vége), Ezékiel könyvének kezdete. Az *E(t factum est)* inicialé alsó felében a Kébár-folyó partján fekvő Ezékiel próféta alakja ismerhető fel, csukott szeme a látomás (= álom) fogadására utal. Az *E* inicialé felső részében egyértelmű utalást és összekapcsolódást találunk Ezékiel és János Jelenései között: középen az ÚR dicsősége helyén, amit Ezékiel látott, a jánosi megdicsőült, trónján ülő, uralkodó Krisztus van, akit az Ezékiel által látott mennyei lények egy-egy arcából származó, a négy evangélistára utaló ősi szimbólumok vesznek körül.

Forrás: <http://195.101.200.210/musee/index.php?Message=afficheMission&ID=24>

2. ábra: „E” inicialé: *The Vision of Ezechiel – Troyes, 1150-1200 Bible de Montiéramey*. Troyes (Troyes, B.m., ms. 0028, t. I, f. 220, 28)

<http://www.moyenageenlumiere.com/image/index.cfm?sw=DE&id=136>

3. ábra: Nabonid a Naphoz, a Holdhoz és a Vénuszhoz imádkozik. Forrás: <http://www.livius.org/a/1/mesopotamia/nabonidus.jpg>

4. ábra: Relief Asszurbanipál palotájából (Kr.e. 668-626). Forrás: KEEL-SCHROER 2002, 89.

5. ábra: Az ország törzsek közötti felosztásának terve az Ez 40-48 szerint. Forrás: ZIMMERLI 1969, 1225.