

Balogh Csaba

Exkluzivizmus, intolerancia és az Ószövetség világa*

Az Ószövetséggel való találkozás rendjén gyakran fogalmazódik meg az az általános következtetés, hogy az itt található szövegek zavaróan kizáró jellegűek és intoleránsak minden olyan szemléletmóddal szemben, amely eltér a szövegek szerzőjétől. Az intolerancia alapgondolata látszólag ott rejlik már az ószövetségi gondolkodásmódot sommásan összegző Tízparancslat jól ismert első előírásában is: *Ne legyenek más isteneid előttem* (2Móz 20,3). A monoteizmusnak ez az erőteljes megfogalmazása az ószövetségi teológiai gondolkodás egyik alappilére, amelynek – legalábbis a bibliai szövegek szintjén – számtalan vallási, társadalmi, etikai, gazdasági és politikai következménye van. Sok szövegben úgy jelenik meg Izrael mint a világ többi népe közül kiválasztott nemzet, aki az ő Istenével egy kizárólagos utazásra váltott menetjegyet. Egy toleranciára épülő társadalom akár veszélyesnek is tekintheti ezt az enkláveteológiát, főként akkor, ha az itt megjelenített szövegeket és szemléletmódot valaki a mai társadalomra nézve is irányadónak tekintené. Minden olyan modern teológiai intézménynek, amelynek tanrendjében a bibliai hagyományok nem csupán vallástörténeti dokumentumként jelennek meg, hanem a normatív corpus részeként, foglalkoznia kell e szövegek által felvetett problémával. Mert pontosan ez a mérvadó jelleg az, amely miatt az a szöveggyűjtemény problémássá válhat. Éppen azok a modern olvasók, akik különböző mértékben ráhangolódnak az Ószövetség lelkületére, nehezen tudják összebékíteni e szövegek normatív jellegét a modern tolerancia és emberi méltóság eszméivel.

E szövegekkel való találkozás rendjén a legnagyobb probléma hermeneutikai vonatkozású. Valós az a kísértés, hogy az olvasás rendjén egy önmagában teljes épület építőköveit húzogassuk ki a falból csak azért, hogy később ezeken a tetszőlegesen összeválogatott köveken botoljunk el. A neves Mary

* Az ünnepelt Rezi Elek professzor mind vallásfilozófiai, mind teológiai etikai összefüggésben számtalan tanulmányában foglalkozik a vallási és etikai (in)tolerancia kérdésével. Ez a tanulmány ehhez a kutatáshoz kíván kapcsolódni az ószövetségi teológia és szellemtörténet szemszögéből.

Douglas antropológus egyik nagy felismerése az volt méltán híressé vált *Purity and Danger* című monográfiájában, hogy minden kultúra fogalomvilágának megértésében elengedhetetlen a *rendszer szemlélet*.¹ Mary Douglas szerint ezek a kulturális fogalmak nem önállóan léteznek, hanem csak egy nagyobb rendszer összefüggésében értelmezhetők. Például a tisztaságkonceptió a test szimbólumrendszerén belül képzelhető el, amely közvetlen összefüggésben áll azzal a gondolattal, hogy minden közösség egy társadalmi test(ület) (social body) is. Azok a dolgok, amelyek áthágyják e kategóriákat, veszélyes anomáliák, amelyek nem csupán az egyes embert érintik, hanem a tágabb társadalmi test(ület)et is.² E felismerés először is azt jelenti, hogy a fogalmak mindig egymással összefüggésben és egyazon rendszeren belül értelmezhetők. Továbbá, mivelhogy ezek a kategóriák kulturálisan meghatározottak, ezeket a koncepciókat nem lehet elvonatkoztatni attól a kulturális kontextustól, amelyhez tartoznak, ahogyan az megfigyelhető például a korai komparatív vallástörténeti és antropológiai elemzésekben vagy ott, ahol egy modern olvasó egy ókori koncepciót annak korábbi összefüggéseit mellőzve próbál értelmezni.³

Ha tehát szeretnénk túllépni az Ószövetség világával való találkozásunk kényelmetlen tapasztalatain, akkor foglalkoznunk kell annak rendszerével. Igaz, hogy a Biblia explicite nem használja a kizárólagosság, tolerancia vagy emberi méltóság szavakat, a gondolat mégis egyértelműen jelen van benne, és az is világos, hogy jobbra milyen összefüggésben jelenik meg: a határvonalak mentén, ott, ahol különböző kultúrák találkoznak egymással. Mi történik akkor, amikor eltérő kultúrák találkoznak? Hogyan jelenik meg ilyen esetekben az exkluzivizmus és (in)tolerancia képzete? Hogyan viszonyulnak az ószövetségi szövegek más kulturális-teológiai eszmékhez? Mennyiben tekinthető az ószövetségi teológiai gondolkodásmód kizáró jellegűnek, és vannak-e olyan támpontok, amelyek árnyalják ezt az általános véleményt?

¹ Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London 1966 (számos utánnomással). Az antropológus szemléletmódja részben magyar nyelven is hozzáférhető a következő tanulmánykötet révén: Douglas, Mary: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest 2003 (a könyv eredeti angol címe: *Implicit Meanings*. Routledge, London 1975).

² A tisztasági törvények többnyire olyan esetekkel foglalkoznak, amikor a testtel történik valami. Az egyéni test átvitt értelemben a közösségi test szimbóluma is.

³ Ld. Klawans, Jonathan: *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford University Press, Oxford 2004, 8–9.

Az Ószövetség említett témával kapcsolatos gondolatrendszeréhez való negatív viszonyulásmód átgondolásának ösztönzésére két olyan témával fogok foglalkozni, amelyeknek tágabb összefüggésben való vizsgálata azt sugallja, hogy a modern tolerancia-intolerancia kérdése nem volt idegen már az ókori világtól sem,⁴ és ezeknek rendszerszintű megismerése nyomán az ószövetségi gondolkodásról alkotott leegyszerűsítő modern képzet is revízióra szorul. A gondolatindító első parancsolat fényében a két esettanulmány a vallásos meggyőződés lefordíthatóságának kérdésével, illetve annak hiányával foglalkozik. A vallásos meggyőzések lefordíthatósága vagy annak hiánya véleményem szerint kulcsfontosságú minden olyan kutatásban, amely a kulturális (in)tolerancia kérdését vizsgálja.

Az isteneszme lefordíthatósága

Az úgynevezett „bibliai világ” egy tágabb közel-keleti kulturális rendszer része. Ezért kutatásomat ebből a tágabb körből indítom. *Ne legyenek más isteneid előttem!* De vajon mit értett valaki ezen a szón, hogy „isten” a Nílus és az Eufrátesz közötti vidéken? És mit jelent a „más isten”? Az ókori Közel-Kelet egyik legizgalmasabb forrásanyaga ebben a tekintetben az úgynevezett istenlista műfaj. Az istenlisták amolyan primitív szótárakhoz hasonlítható korpuszok, amelyek a Kr. e. 2. évezredtől egynyelvű, kétnyelvű, illetve többnyelvű változatban maradtak ránk. E korpusz egyik reprezentatív darabja egy sumerakkád kompozíció, az úgynevezett Anum-lista,⁵ amely különböző céllal készült.

- a) A mezopotámiai kultúrában az ókori írnokok számára ezek a bilingvisek megadják az akkád istennevek korábbi sumer írásmódját, amelyre az írnoknak az istennév úgynevezett logografikus írásformája miatt

⁴ Ld. erről Kalla Gábor: Léteztek-e vallási alapú konfliktusok Mezopotámia és a szomszédos népek között? In: Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.): *Religio(nes). A vallás és a vallások*. AION Könyvek 3. ELTE Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest 2018, 47–67.

⁵ Pontosabban: AN = Anum lista. A lista az agyagtábla első sora után kapta a nevét. Bizonyos forrásanyagokban ugyanezt a szöveget Weidner B istenlistájának is nevezik (Weidner's God List B), a kiadvány editio princepsét elkészítő tudós neve nyomán. Zaia, Sh.: *Commentary on Weidner's God List (CCP 6.7.B)*. In: Frahm, E. – Jiménez, E. – Frazer M. – K. Wagensonner: *Cuneiform Commentaries Project, 2013–2018 (2017)*; elektronikus kiadásban: <https://ccp.yale.edu/P285539>. DOI: 10079/s1rn92h. Az istenlisták kapcsán ld. újabban Allen, Spencer L.: *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*. *Studies in Ancient Near Eastern Records*, 5. De Gruyter, Berlin 2015.

volt szüksége, mint például az Anum-lista agyagtáblája első oszlopának 17. és 30. soraiban.⁶

i 17: ^dMÛŠ = ^dIš-tar;

i 30: ^dUTU = ^dŠa-maš.

b) Az istenlista másik funkciója az volt, hogy az istennevet illetően rövid információt szolgáltatson. Például:

i 25: ^dšára = *mārat* ^dIštar, „Istar lánya”;

i 27: ^dnin-a-zu = *Bēl eršeti*, „a föld/alvilág ura”.

c) Különösen érdekesek viszont azok az esetek, ahol a lista két kultúrán belül egyeztetni az istenségeket. Például:

i 37: ^duraš = ^dNinurta;

ii 3: ^den-ki = ^dE-a;

ii 21: ^dkur-gal = ^dAmurru;

ii 37: ^dma-lik = ^dNergal.

A sumer-akkád nyelvi átmenet miatt, de a Mezopotámián belüli népesésváltozás miatt is indokoltnak tűnt efféle listákat készíteni az ékírással foglalkozó írnokok számára. Az istenség része annak a kultúrának, amelyet le lehet és le kell fordítani egy másik kultúra számára.

Amint az akkád nyelv (és a sumerektől örökölt ékírásrendszer) az ókori közel-keleti térség *lingua francájává*, diplomáciai nyelvivé válik, az istenlisták rohamosan terjedni kezdenek. E fejlemény eredményeképpen jönnek létre az egyszerű kétnyelvű, háromnyelvű és többnyelvű szólisták is (például állatneveket, növényneveket, szakmákat stb. tartalmazó listák), de ezek mellett amolyan nemzetközi istenlisták is.⁷ Ezeken a listákon egyik kultúrán belüli istenség megfeleltethető egy másik kultúrán belüli istenségnek. Ilyen listákat ismerünk az ókor számtalan nagyvárosából, például Emárból, Ugaritból, Hattusából stb. A lista mindenekelőtt az írnoki képzés curriculumának részét képezte, akinek tisztában kellett lennie az akkád diplomáciai nyelv és valamelyik más nyelv részleteivel.

⁶ A logografikus írásforma azt jelenti, hogy az akkád írnok az istennevet vagy bármely más szót nem az akkád kiejtésnek megfelelő fonetikus formában ír le, hanem egy speciális írásjellel, ún. logogramával jelöl. Ez az írásjel tulajdonképpen az illető istennév vagy szó korábbi sumer formája volt. A fenti példában Utu a napisten sumer neve, akit akkád nyelven Šamašnak neveztek, de a Šamaš név feljegyzésére az akkád írnok az ósi sumer formát is használhatta. A nagybetűvel szedett szavak logogrammák, vagyis az akkád megfelelő szerint kell olvasni.

⁷ Smith, Mark S.: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Eerdmans, Grand Rapids 2010, 41.

Amikor például egy hurrita írnok akkád nyelven fogalmazott meg egy levelet vagy szerződésszöveget, ez az istenlista volt az egyik forrásanyaga. Egyik ilyen Emárból származó istenlista egy akkád–hurrita kétnyelvű lista, kétoszlopos agyagtábla. Az egyik oszlop tartalmazza az istenség akkád nevét, a másik oszlop ennek hurrita megfelelőjét. Abban az esetben, ha a hurrita panteonban nincs az akkád istenségnek megfelelő személy, az akkád nevet egyszerűen fonetikusán írták át. A sumer-akkád napisten, Šamaš, amelyet sumer logogrammával ^dUTU formában írtak, a kétnyelvű szótárban a hurrita Šimigi istennév megfelelője, mert a hurrita kultúrában Šimigi az az isten, akit a nappal hoztak kapcsolatba. Adott esetben ugyanaz az istenség több istenségnek is megfeleltethető a két kultúrán belül. Például egyik Ugaritból származó bilingvis listán a nyugatsémi Ayakun istenség egyszerre Ninsun és Alammuš megfelelője, amely azzal magyarázható, hogy a két panteon közötti megfelelés nem teljes körű.⁸

Ezeket az istenlistákat mindenekelőtt különböző kulturális kontextusban használt szövegek megfogalmazásához használták, mint pl. a különböző országok közötti diplomáciai levelezés vagy a nemzetközi szerződésszövegek. Az istennév megfeleltetésének egyik rendkívül érdekes példáját találjuk egy olyan szerződésszövegben, amely a III. Hattusili, Hatti ország királya és II. Ramszesz, Egyiptom királya közötti viszonyokat szabályozza.⁹ A szerződés célja az volt, hogy véget vessen a két ország közötti hosszán tartó hatalmi rivalizálásnak, amelynek tétje a Mediterráneum kereskedelmi útvonalai fölötti kontroll birtoklása volt. A szerződés, amely Kr. e. 1258 körül készült, három nyelven íródott: akkádul, amely ennek a kornak a diplomáciai nyelve volt, és egyiptomi és hettita nyelven, a szerződést kötő feleknek megfelelően. A szerződés megszövegzése komplex folyamat volt. Első lépésben, miután a felek egyezsége jutottak, mindkét fél elkészítette a maga szövegverzióját akkád nyelven, és ráírta ezt a szöveget valamilyen értékes fémből készült táblára. Ezeket a táblákat kölcsönösen kicserélték, és mindkét fél elkészítette a maga nyelvén a szöveg fordítását. Az egyiptomi fordítás a hettita fél által akkád

⁸ Simons, Frank: A New Join to the Hurro-Akkadian Version of the Weidner God List from Emar. In: *Altorientalische Forschungen* 44. (2017), 82–100.

⁹ Beckman, Gary: *Hittite Diplomatic Texts*. Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature, Atlanta 1999, 96–100. Levine, Baruch: „Wehe, Assur, Rute meines Zorns“ (Jesaja 10,5). Der biblische Monotheismus als Antwort auf die neue politische Realität des assyrischen Weltreiches. In: Oeming, M. – Schmid, K. (szerk.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich 2003, 77–96.

nyelven írt szövegverzió alapján készült, a hettita fordítás pedig az egyiptomi írnokok által akkád nyelven írt szöveg alapján.¹⁰

Az istenfogalom kultúrák közötti cseréjére vonatkozóan az alábbiakban ebből a szerződésből idézek egy reprezentatív szövegrészt:

„Ami a nagy király, Egyiptom királya és a nagy király, Hatti királya közötti kapcsolatot illeti, az idők kezdetétől fogva mindörökké az isten (DINGIR.li) egy szerződés révén megtiltotta, hogy háború legyen közöttük. Ramszesz, Amon kedvence, a nagy király, Egyiptom királya azért cselekszi ezt, hogy létrejöjjön a kötelék, amelyet a Napisten (d⁴UTU = Ra) és a Viharisten (d⁴IŠKUR = Tešup) elrendelt Egyiptom és Hatti között, az ő kapcsolatuk szerint az idők kezdetétől fogva, azért hogy ő [azaz az istenség] ne engedje, hogy háborúskodás legyen közöttük [...].”

(A el. 9–13)

„Az örökkévaló rendelet, amelyet a Napisten (d⁴UTU) és a Viharisten (d⁴IŠKUR) elrendelt Egyiptom és Hatti között, arra szolgál, hogy béke és testvériség legyen, és véget vessen a háborúskodásnak közöttük [...].”

(A el. 23–25)

Feltűnő, hogy mielőtt egyenként a két ország vezető istenségére hivatkozna, az egyiptomi Ra napistenre és a hettita Tešup viharistenre, a szöveg egyes számban beszél az istenről. Az itt megjelenő DINGIR sumerül „isten”, és az ékírást használó kultúrákban (akkád, hettita) a helyi nyelvnek megfelelő „isten” szót jelölő logogramma. DINGIR az akkád olvasó számára *ilu*, a hettita számára *šiuna*. A szerződés egyiptomi verziójában pedig itt az egyiptomi *p3 ntr* „az isten” szót találjuk. Csak ezt az általános egyes számú elnevezést követően jelenik meg a szövegben a kultúrafüggő nemzeti istenség neve. A d⁴UTU sumer logogramma, amely a napistenre utal, az egyiptomi kultúrában értelemszerűen Ra helyén áll. A hettita verzióban viszont nem a napistenre történik hivatkozás, hanem az d⁴IŠKUR logogramma jelenik meg, amely a hettita főisten, Tešup viharisten ékírásos írásmódja. Bár a „nap” és a „vihar” eltérő koncepciók, itt mégis egymás funkcionális megfelelőiként jelennek meg: a két kultúrán belül a két istenség azonos vallásos-szociális főisteni szerepet tölt be. Nem kevésbé feltűnő az sem, hogy miután a kultúrák szerinti főistenségre név szerint is hivatkozik, a továbbiakban mégis egyes számban beszél az istenről. Ez a szerződésszöveg jól példázza azt, hogy az

¹⁰ Beckman, Gary: *Hittite Diplomatic Texts*, 96.

istenfogalom lefordíthatósága, az absztrakt, úgynevezett „sablonisten” gondolat¹¹ már egészen korán jelen van az eszmetörténetben. A kultúrafüggő istenségek pedig úgy jelennek meg, mintha ennek az absztrakt istenségnek a helyi megnyilvánulási formái lennének.¹²

Ez az isteni megfeleltetés a bibliai szerzők számára sem volt idegen. Jól szemlélteti ezt az 1Móz 31, az arámi Lábán és az izraeli Jákób közötti szerződés-kötés elbeszélése. Miután a két fél megegyezett a jövőbeni békés kapcsolatokról, ezt az egyességet szerződéssel, azaz szövetséggel pecsételik meg. A szerződés-kötésnek szerves része egy emlékmű felállítása. A szerződő felek együtt étkeznek, és az emlékhelyet a maguk saját nyelvén, azaz arámul **יָגַר שְׁהֵדוּתָא** „a bizonyág emelvénye”, illetve héberül **גִּלְעָד** „a bizonyág halma” nevezik el. Egyességüket egy esküformula zárja (1Móz 31,53):

Ábrahám Istene és Náhor Istene <az ő atyáik istene(i)¹³> szolgáltassanak igazságot közöttünk.

És Jákób esküt tett atyjának, Izsáknak a Félelmére.¹⁴

**אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נְחֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ <אֱלֹהֵי אֲבֵהֶם>
וַיִּשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפֶחַד אָבִיו יִצְחָק:**

Míg a Septuaginta, a Samaritánus Pentateuchos, a Vulgata és a Pesitta az „igazságot szolgáltatni” ige egyes számú formáját tartalmazza, a Masszoréta Szövegben **יִשְׁפְּטוּ** többes szám. Vélhetően ez utóbbi az eredeti, míg a többségi hagyományban fennmaradt egyes számú változat teológiai korrekció. Az ószövetségi gondolatrendszeren belül a héber szöveg által használt többes számú forma valószínűleg azzal indokolható, hogy Jákób mellett egy idegen, nem izraeli is jelen van a történetben, és a narrátor retorikai szempontból

¹¹ A “template deity” kifejezést Ogden Goelet használja, tőle veszi át Smith, Mark S.: *God in Translation*, 54.

¹² Persze nem szabad szem elől téveszteni, hogy ezek a megfeleltetések politikailag és retorikailag erőteljesen determinált összefüggésben állnak, mint ahogyan azt sem, hogy e listák a társadalom elitjei egy kis körének a céljait szolgálták, tehát nem valamiféle általánosan elterjedt szemléletre kell gondolnunk. Vö. Smith, Mark S.: *God in Translation*, 50.

¹³ A héberben az **אֱלֹהִים** kifejezés itt is, mint a legtöbb esetben, formailag többes szám. Ez a sajátos héber írásmód nem lényegtelen exegetikai elem egy ilyen helyen, ahol a több istenség megjelenése ott rejlik a kontextusban.

¹⁴ Az Izsák Félelme (**פֶּחַד יִצְחָק**) istennév megjelenik az 1Móz 31,42-ben is. Az istennévvel kapcsolatban ld. Köckert, M.: Fear of Isaac **פֶּחַד יִצְחָק**. In: Van der Toorn – Becking, K. B. – Van der Horst, P. W. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 2019, 329–331.

alkalmazkodik ehhez a helyzethez.¹⁵ Mindenesetre az 1Móz 31,53 azt sugallja, hogy Ábrahám Istene és Náhor Istene azonos helyen helyezkedik el a két fél társadalmi és vallásos életében.¹⁶

A diplomáciai kapcsolatok és az interkulturális teológiai gondolkodás másik érdekes bibliai példájának helyszíne szintén a határvidék, Gileád és Micpá (Bír 11,11.29), ahol az izraeli Jefte és Ammon ország (és talán Móáb, vö. 11,15.18) királya találkozik egymással. Ezt mondja Jefte az ammoni királlyal folytatott szócsatában (Bír 11,24):

Nem úgy van-e, hogy amit örökségül ad neked Kemós, a te istened, azt öröklöd, és mindazt, amit megfosztott örökségként¹⁷ nekünk adott JHVH, a mi Istenünk, azt örököljük?

הֲלֹא אֵת אֲשֶׁר יוֹרִישׁ־ךָ כְּמוֹשׁ אֱלֹהֶיךָ אוֹתוֹ תִירָשׁ
וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מִפְּנֵינוּ אוֹתוֹ נִירָשׁ:

¹⁵ Hasonló esettel találkozunk az 1Móz 20,13-ban, ahol Ábrahám ezt mondja az idegen királynak, Abimeleknek: *Amikor Isten bujdosni vitt engem* [héb. הֲתַעַו אֶתִּי אֱלֹהִים – „isten(ek) bujdosni vittek engem”] *atyám házából, azt mondtam neki: „Tedd meg velem ezt a kedvességet, hogy bárhová mennénk, mondd azt felőlem: Ő az én fivérem.”* Ld. még 1Kir 19,2; 20,10. Vö. Wenham, Gordon: *Genesis 1–15. Word Biblical Commentary 1.* Word Books, Waco 1987, 263. Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius' Hebrew Grammar.* Clarendon Press, Oxford 1910 (repr. 1982), §145i. A többes számú igei formát az 1Móz 35,7-ben is megtaláljuk, ahol nincs szó idegenekről (נִגְלִי אֵלָיו הָאֱלֹהִים) – megjelentek neki az ^olohîm). Itt viszont az ^olohîm valószínűleg nem istenre, hanem az isteni lényekre utal, mint abban a történetben, amelyre itt hivatkozás történik (vö. 1Móz 28,12).

¹⁶ A két istenségre való hivatkozást Wenham azzal magyarázza, hogy ez a mondat a nem izraeli Lábán ajkáról hangzik el. Hozzáfűzi, hogy Lábán mondata után a szöveg explicite jelzi, hogy Jákób az Izsák Félelmére, azaz egyetlen istenségre tesz esküt (Wenham, Gordon: *Genesis 1–15*, 280–281). Ez az érvelés azért kétséges, mert a אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם kifejezés, amely nyilvánvalóan egy izraeli írónki glossza, eleve feltételezi a két istenség közötti különbségtételt. Lábán mondata aligha tekinthető politeizmusnak, éppúgy ahogy Jákób esküjére vonatkozó leírás sem a monoteizmus melletti érv, hanem a kor diplomáciai szokásának megfelelő cselekmény.

¹⁷ A héber יִרַשׁ hif. + מִן + פְּנֵה sajátos szókapcsolat azt jelenti, hogy átadni valakinek a birtokát, „előöröklötetni” (kauzatív) valakitől. A bibliafordítások ezt a konstrukciót általában az „elűzni valaki elől” kifejezéssel fordítják (pl. 2Móz 34,4; 4Móz 32,21; 33,52.55; 5Móz 4,38; 9,4; 18,12; Józ 3,10; Bír 11,23 stb.). Ebben az esetben azért nem lenne célszerű ezt a variációt követni, mert a mondat két része éppen az „istenség örökségül ad” gondolat körül formálódik, s el-sikkadna a héber szövegben levő gondolati párhuzam. A mondat két része formai szempontból közel áll ugyan egymáshoz, mégis lényeges különbséget is tartalmaz. Kemós esetében nem jelzi azt, hogy úgy adna örökséget népének, hogy ez mások örökségtől való megfosztását feltételezné, vagyis hatalomátvétel révén valósulna meg.

Ezt a szöveget az ószövetségi vallástörténettel foglalkozó tanulmányok általában az óizraeli többistenhit egyik maradványának tekintik.¹⁸ Kérdés, hogy itt valóban csupán erről lehet-e szó, főleg ha a bibliai elbeszélést Izrael történelmének kései korába datáljuk. Nagyobb a valószínűsége annak, hogy Jefte mondatát úgy kell olvasnunk, mint amely a kultúrák közötti kommunikáció egy másik bibliai példája, amelyben a különböző nemzetek istenségei hasonló pozícióban jelennek meg.¹⁹

Jónás története lehet a harmadik illusztráció a kultúrák közötti kapcsolat teológiai vonatkozásait illetően. Általános vélemény szerint Jónás könyve a perzsa korban keletkezett. Az erőteljesen szimbolikus tartalmú elbeszélés elsőrendű célja talán az, hogy indokolja, miért nem teljesültek a vérengző Babilon elpusztításáról szóló júdai próféciaik. Jónás könyvének implicit és tömör teológiai következtetése ez: Isten nem csupán az ő népén könyörül meg, hanem „Ninivén” is, a nemzetek városán, amelyet Jón 3,3 így mutat be: עִיר־גְּדוּלָּהּ לְאֱלֹהִים – „Isten nagy városa”. Az Istenre való hivatkozást illetően Jónás könyve következetesen a JHVH nevet használja ott, ahol az izraeli Jónásról van szó, és az Elohim (Isten) nevet ott, ahol az istenség nem izraelitákkal összefüggésben jelenik meg. Jón 1,19-ben a menekülő héber próféta meglehetősen kozmopolita módon mutatja be saját Istenét: „a menny Istene” (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם) az, akit ő tisztel. Ez a név a perzsa korban hagyományosan a legfőbb istenséget jelentette.²⁰ Később a történetben arról olvasunk, hogy Jónás rövid, de hatásos prófécijája nyomán Ninivé lakói hisznek Istenben (Elohimban), és Istenhez térnek (Jón 3,5.8). JHVH-t nem ismerik, ezért Istenhez térnek meg. Itt Izrael Istene, JHVH annak az istenségnek a helyén jelenik

¹⁸ Vö. pl. Knauf, Ernst Axel: Ist die Erste Bibel monotheistisch? In: Oeming, M. – Schmid, K. (szerk.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich 2003, 43.

¹⁹ Igaz, a paritás ez esetben kevésbé nyilvánvaló, mint az 1Móz 31-ben, és érzékelhető a szövegben a szarkazmus és polémia is. Az istenség a maga helyén mégis hasonló szerepkörben jelenik meg mint népének örökséget, földet, országot adó nemzeti isten.

²⁰ A kifejezés eredete korábbi időkre nyúlik vissza, s az észak-kánaáni és arámi városállamok helyén lokalizálható. Ld. Herbert Niehr: JHWH in der Rolle des Baalsamem. In: Dietrich, M. – Klopfenstein, M. A. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Orbis Biblicus et Orientalis 139. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 307–326. Elképzelhető, hogy a „menny Istene” gondolat az arám nyelvvel együtt kerül a Perzsa Birodalom diplomáciai alapképzetei közé.

meg, akihez a világ bármely pontján szükségben élő ember segítségért szokott fordulni.²¹

A fenti példák annak bizonyítékai, hogy az ószövetségi hagyomány ismeri az isteni koncepció kultúrák közötti lefordíthatóságát. Ezekre a szövegekre úgy tekinthetünk, mint amelyek a tolerancia eszményének korai megnyilvánulásai.²²

Teológiai eszmék kölcsönzése más kultúrákból

Az ókori Izráel kultikus költészetének kutatói számtalan ponton mutattak rá arra, hogy Izráel gondolatvilága sok tekintetben rokon azzal, amit az ókori Közel-Kelet kultikus irodalmában találunk. Vita tárgya az, hogy milyen esetekben és milyen mértékben beszélhetünk szövegek közötti közvetlen kapcsolatról. Az interkulturális kölcsönhatás tényleg sok esetben magyarázható a közös szellemtörténeti közeggel, eszmei áramlattal is. Van viszont néhány olyan evidencia is, amely a szövegek közötti direkt kapcsolatot valószínűsíti. Ilyen szöveg a 63. Amherst Papirusz (rövidítve: PA 63) is, amely ugyan több mint egy évszázada ismert, mégis viszonylag későn, az 1980-as években ismerték fel ennek valódi jelentőségét.

A 63. Amherst Papirusz egy 23 oszlopból álló szöveg, oszloponként átlag 20 sorral. A mintegy 3,6 m hosszú papiruszra írt kompozíció arám nyelven készült, de rendhagyó módon az arám nyelvű szöveget egyiptomi démotikus írással tették közzé.²³ A papirusz keletkezésének eredeti helye Egyiptomon belül kérdéses marad. Lord Amherst egy olyan gyűjteménnyel együtt vásárolta meg, amely Téba (Luxor) környékéről származott, de a szöveg

²¹ Ebbe az irányba mutat az ugyancsak a perzsa korban keletkezett Mal 1,11 is, amely júdai közönségének így fogalmaz: *Mert napkelettől napnyugtáig nagy az én nevem a nemzetek között, és minden helyen illatáldozatot hoznak nevemnek, és tiszta ételáldozatot, mert nagy az én nevem a nemzetek között, mondja a seregek JHVH-ja.* A népek áldozata csak úgy értelmezhető, hogy itt JHVH azonosul a legfőbb istenségnek bemutatott áldozatok címzettjével.

²² Assman, Jan: *Mózes, az egyiptomi.* Osiris Kiadó, Budapest 2003, 68–88. Smith, Mark S.: *God in Translation*, 47. Némiképp anakronisztikus módon e szövegeket Assman a korai ökumenikus gondolkodás bibliai példáinak tekinti.

²³ E furcsa jelenséget Raik Heckl úgy magyarázza, hogy a szöveg arámi nyelven tanuló egyiptomi diákok oktatási céljait szolgálta. Vö. Heckl, Raik: *Inside the Canon and Out. The Relationship Between Psalm 20 and Papyrus Amherst 63.* In: *Semitica* 56. (2014), (359–379) 362.

keletkezési helye ismeretlen marad.²⁴ A szöveget a perzsa (vagy hellenista) korba datálják (Kr. e. 5–4. század).²⁵ Tartalmát illetően PA 63 egy hosszú antológia, különböző műfajokat, himnuszokat, imákat, narratívákat tartalmazó vallásos szövegyűjtemény.²⁶ A szöveg által használt istennevek nyomán (Béthel, Anát, Yahu, Cherem-Béthel, Esem-Béthel, Baal-Sámajin, Nabu, Nanaya) az Egyiptom déli részén, Syeneben és Elefantinében letelepedett arámi (samáriai) és júdai kolóniákkal hozható kapcsolatba. K. van der Toorn azt feltételezi, hogy a szöveg szerzője az arámi és júdai katonák leszármazottai közül került ki, akiknek feltehetőleg akkor kellett a déli határt elhagynia, miután 400 körül meggyengül a perzsák Egyiptom fölötti hatalma.²⁷

A gyűjtemény magában foglal egy olyan szöveget, amely miatt ez a papirusz felkeltette a biblikus tudósok figyelmét. A 63. Amherst Papirusz xi. oszlopa egy olyan kompozíciót tartalmaz (xi 11–19), amely erősen közel áll a kanonikus 20. zsoltárhoz:²⁸

	Arám szöveg (PA 63)		Zsolt 20
11	יעננא יהו במצורינא	2	יַעֲנַךְ יְהוָה בַּיּוֹם צָרָה
12	עננאי אדני במצורינא		
13	היקשת בשמין סהרא		יִשְׁגָּבֶךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

²⁴ Van der Toorn, Karel: Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit. In: Greenspahn, F. E. – Rendsburg, G. E. (szerk.): *Le-ma’an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*. Cascade Books, Eugene 2016, 244–259.

²⁵ Van der Toorn, Karel: Celebrating the New Year with the Israelites. Three Extrabiblical Psalms from Papyrus Amherst 63. In: *Journal of Biblical Literature* 136. (2017), (633–649) 634.

²⁶ A 63. Amherst Papirusz legfrissebb kiadásához ld. Van der Toorn, Karel: *Papyrus Amherst, 63*. Alter Orient und Altes Testament 448. Ugarit-Verlag, Münster: 2018. Ld. még Van der Toorn, Karel: *Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit*, 244–259.

²⁷ Uo. 249.

²⁸ A fordításhoz ld. Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. Bloomsbury, London 2001, 669. Van der Toorn, Karel: *Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit*, 246. Nims, Ch. F. – Steiner, R.: A Paganized Version of Psalm 20:2–6 from the Aramaic Text in Demotic Script. In: *Journal of the American Oriental Society* 103. (1983), 261–274.

Weinfeld, Moshe: חֲסֵד הַפְּאֻנְאִי (ארמית בכתב דמוטי) של תהילים כ' 2–8 : לגילגוליה של יצירה [A Zsoltárok 20,2–8 pogány szövege (arám nyelven démotikus írással): Egy zsoltáralkotás hányattatásai Izráelben és az ókori Keleten]. In: *Eretz Israel* 18. (1985), 130–140.

		Zsolt 20
<p>Feleljen nekünk Jaho²⁹ szorultságunkban, feleljen nekünk Adonáj szorultságunkban.</p> <p>Légy íj (?) az égen, ó Félhold!³⁰</p>		<p>Feleljen neked JHVH a szorultság idején, Emeljen fel téged Jákób Istenének neve.</p>
	3	<p>יְשַׁלַּח יְעֲזָרָךְ מִקֶּדֶשׁ וּמִצִּיּוֹן יִסְעֶדְךָ</p>
<p>Küldd el követeidet (?) egész Rásból,³¹ és Cáfónról Jaho támogasson minket.</p>		<p>Küldje el segítségét neked a szentélyből, és Sionról támogasson téged.</p>
		<p>יִזְכֹּר כָּל־מִנְחֹתֶיךָ וְעוֹלֹתֶיךָ יְדֹשְׁנָה סֵלָה</p>
		<p>Emlékezzen meg minden ételáldozatodról, és égőáldozataidat találja kövéreknek. (Szelá)</p>

²⁹ Az istennév olvasata korábbi szövegkiadásokban *hr*, Horus (vö. Nims, Ch. F. – Steiner, R.: *A Paganized Version of Psalm 20:2–6*, 265; Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel*, 669; Heckl, Raik: *Inside the Canon and Out*, 363). Ingo Kottsieper az 'El olvasatot valószínűsíti. Ld. Kottsieper, Ingo: *Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11–19*. In: Loretz, O. (szerk.): *Die Königspsalmen. Die altorientalische-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*. Ugaritische-biblische Literatur 6. Ugarit-Verlag, Münster 1988, (55–75) 70. A valószínűbb Jaho-olvasathoz ld. Vleeming, S. P. – Wesselius, J. W.: *Studies in Papyrus Amherst 63. Essays on the Aramaic/Demotic Papyrus Amherst 63*. Juda Palache Instituut, Amsterdam 1985, 39–42. Van der Toorn, Karel: *Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit*, 248 és 250.

³⁰ A sor fordításához l. Van der Toorn szövegkiadását. A teljes szövegre vonatkozóan fontos tekintettel lenni arra, hogy a démotikus betűk arám szövegre való használata főként azokon a pontokon jelentett nehézséget, ahol az arámi nyelvben hasonló hangok között kellett különbséget tenni, és amelyre a démotikus írásmódban nem voltak meg a megfelelő feltételek (*d / t / ṭ, l / r, g / k / q, z / s*). Vö. Van der Toorn, Karel: *Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit*, 248.

³¹ Korábbi szövegkiadások azt sugallják, hogy a költemény itt az araši templomra hivatkozik. Araš a Babilon és Elám határán fekvő város volt, ahonnan menekültek érkeztek Egyiptomba. Van der Toorn azon a véleményen van, hogy PA 63 xi 1-ben Rš a Libanon, vagyis Ba'al lakhelyének másik neve. Ez az értelmezés összhangban van a szövegben fellelhető szinonim paralelizmussal is. Ld. Van der Toorn, Karel: *Celebrating the New Year with the Israelites*, 637.

	Arám szöveg (PA 63)		Zsolt 20
14 15	ימתן אלנא יהו כבלבן ימתן אלנא מרי כבלבן כל יעצת יהו יהמלי		יָתֹן־לְךָ כָּל־בָּבֶדֶךָ וְכָל־עֲצָתְךָ יִמְלֵא:
	Adja meg nekünk Jaho szívünk kívánságát, adja meg nekünk az Úr szívünk kívánságát, minden tervet Jaho teljesítsen.		Adja meg neked szíved kívánságát, minden tervedet teljesítse.
16	יהמלי יהו כל משאל לבנא	6	נִרְנְנָה בִּישׁוּעָתְךָ וּבִשְׁמֵ־אֱלֹהֵינוּ נִדְגַל יִמְלֵא יְהוָה כָּל־מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ
	Teljesítse Jaho szívünk minden kérését.		Hadd örvendezzünk szabadításodban, és Istenünk nevében dicsekedjünk. ³² Teljesítse JHVH minden kérésedet.
		7	עָתָה יִדְעָתִי כִּי הוֹשִׁיעַ יְהוָה מְשִׁיחוֹ יַעֲנֶהוּ מִשְׁמֵי קָדְשׁוֹ בַּגְּבוּרֹת יֵשַׁע יְמִינוֹ
			Most tudom, hogyan megszabadítja JHVH felkentjét, felel neki szent egeiből jobbjának szabadító erejével.
17	אל בכשת אל בחנת אר אנחנא מרי אלהנא יהו (יהו) תרנא עמנא	8	אֱלֹהִים בָּרֶכֶב וְאֱלֹהִים בְּסוּסִים וְאֶנְחֵנוּ בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נִזְבִּיר
	Emez az íjat, amaz a dárdát, íme mi az Úr, a mi Istenünk, Jaho, a mi Bikánk (?) ³³ velünk van.		Emez a szekeret, amaz a lovakat, de mi JHVH, a mi Istenünk nevét hirdetjük.

³² A fordítás a LXX szerinti szöveget követi, amely a szokatlan דגל – „kitűnik” (?) kifejezés helyett a גדל – „nagynak lenni” (itt nif.) olvasatot feltételezi.

	Arám szöveg (PA 63)		Zsolt 20
		9	הָמָה כָּרְעוּ וְנָפְלוּ וְאַנְחֵנוּ קָמְנוּ וְנִתְעוֹדָד
			Ők lerogynak és elesnek, de mi felállunk, és támaszt találunk.
18	יענן מהר אלביתאל	10	יְהוָה הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְיוֹם־קִרְאָנוּ:
	Felelni fog hamar Él-Béthel.		JHVH, segítsd meg a királyt, felelj neki, amikor hozzád kiált.
19	בעל שמין מרי יברך לחסידיו ברכתך		
	Áldjon meg Baal-Sámén, az Úr, a te követőiden legyen áldásod.		

A két szöveg összehasonlítása rendjén feltűnő módon egyeznek a szavak, kifejezések az arám és héber szövegekben, közös motívumok jelennek meg, de mindenekelőtt az egyező gondolati sorrend elgondolkodtató. Miközben találunk olyan verssorokat, amelyek csak egyik szövegben jelennek meg és hiányoznak a másiktól, illetve a rokon sorok között is vannak eltérések, összességében mégis arra következtethetünk, hogy ez a két zsoltár nagy valószínűséggel egy közös összövegre vezethető vissza.³⁴

Az egyiptomi zsoltár címezte Jahó, amely az ismert JHVH név rövidített formája. Bibliái szövegekben ez a név gyakori a teofor nevekben. De a Jahó nevet megtaláljuk a perzsa kor egyik jelentős gyűjteményében is, az úgynevezett Elefantinei papiruszok szövegeiben, amelyek az egyiptomi-kúsita határra telepített júdai és samáriai zsoldosok körében keletkeztek. A zsoltárban használt epithetonok, *'dny, mr, 'l, b'l šmyn* mind kánaáni kontextusból származnak.³⁵ A 63. Amherst Papirusz Ba'allal azonosítja Jahót, amely a kánaáni

³³ Van der Toorn a תר (vö. héb. עֹזֵר) – „bika” olvasatot preferálja. A bika mint isteni szimbólum ismerős bibliai és biblián kívüli szövegekből, különösen Ba'allal kapcsolatban. Ba'al neve megjelenik alább a 18. sorban.

³⁴ Heckl, Raik: *Inside the Canon and Out*, 364. Van der Toorn, Karel: *Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit*, 250.

³⁵ Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel*, 670.

társég ismert központi jelentőségű istensége volt.³⁶ A zsoltárban található Béthellel kapcsolatos hivatkozások további kapcsolódási pontot nyújtanak a szöveg eredetét illetően. A samáriai királyságban Béthel volt az egyik királyi szentély, vallásos értelemben fontos kultuszi központ.

Van der Toorn amellett érvel, hogy a PA 63 az ősi kultikus költeménynek az eredetihez közelebb álló verzióját őrizte meg, mint a Zsolt 20.³⁷ A Zsolt 20 szerinte nemcsak egy bővített verzió, hanem az eredetitől eltérő mondanivalója van. Az PA 63-ban hiányzó Zsolt 20,7 tartalmazza a bibliai hagyomány eltérő eredetének a kulcsát:

*Most tudom, hogy megszabadítja JHVH felkentjét,
felel neki szent egeiből jobbjának szabadító erejével.*

A kultikus kompozíciót eredetileg többes szám első személyben fogalmazták meg, amelyet Van der Toorn szerint később dolgoztak át úgy, hogy az egyes számban a felkentre (királyra) vonatkozzon, s így a zsoltár a királyért mondott imádsággá változott. Továbbá: a zsoltárban található Cáfón és Rás földrajzi helyek alapján Zevit arra következtet, hogy az összöveg eredetileg egy kánaáni zsoltár lehetett, amely eredetileg Ba'alt szólította meg. Ezt a zsoltárszöveget alakították át úgy, hogy a címzett Jahó (PA 63), illetve JHVH lett (Zsolt 20). Az új istennevek tehát meglehetősen mechanikusan kerültek bele az eredeti szövegbe.³⁸

Amennyiben a fenti érvelést elfogadjuk, az itt felvetett téma szempontjából ez az irodalomtörténeti fejlemény rendkívül jelentős. Ha a Zsolt 20 valóban egy ősi kánaáni zsoltárra vezethető vissza, akkor a kultúrák közötti kölcsönhatás szempontjából ez a jelenség igencsak elgondolkodtató, mert dokumentált bizonyítékát adja annak, hogy a gondolatok kultúrák közötti kölcsönzése magas teológiai szinten is erőteljesen jelen volt. Ez pedig a vallásos tolerancia és exkluzivizmus tekintetében erőteljesen árnyalja azt az egyoldalúságot, amellyel a tanulmányban indítottunk.

A 63. Amherst Papirusz és a Zsolt 20 kapcsolata, illetve ennek a fenti modell szerinti magyarázata új fényt vet egy másik bibliai irodalomtörténeti fejleményre is. Régóta ismert jelenség az Ószövetség-tudományban, hogy a Zsoltárok könyve olyan kompozíciókat tartalmaz, amelyek a szöveget tekintve

³⁶ Pl. PA 63 xii 5-ben ezt olvassuk: *b'l mn špn yhw ybrk* – „Ba'al a Cáfónról // Jahó áldjon meg téged”.

³⁷ Van der Toorn, Karel: *Celebrating the New Year with the Israelites*, 635.

³⁸ Zevit, Zion: *The Religions of Ancient Israel*, 670.

alapvetően megegyeznek, és amelyekben az alapvető lényegi különbség az eltérő istennevek használata.³⁹ Ebben az értelemben a tudósok különbséget tesznek úgynevezett jahvista és elohista zsoltárok között. Álljon itt példa gyanánt a Zsolt 14 és a Zsolt 53.

Zsoltárok 14	Zsoltárok 53
1 A karmesternek, Dávidé. Azt mondta szívében a bolond: nincs Isten. Megromlottak, utálatos tettet cselekedtek, nincs aki jót cselekedjen.	1 Az karmesternek, a maħlat-szerint, Dávid tanítása. 2 Azt mondta szívében a bolond: nincs Isten. Megromlottak és utálatos hamisságot cselekedtek, nincs aki jót cselekedjen.
2 <i>JHVH</i> letekintett a mennyből az emberfiakra, hogy meglássa, van-e értelmes, istenkereső?	3 <i>Isten</i> letekintett a mennyből az emberfiakra, hogy meglássa, van-e értelmes, istenkereső?
3 Mindnyájan eltértek, egyaránt elromlottak, nincs, aki jót cselekedjék, nincsen még egy sem.	4 Mindnyájan elpártoltak, egyaránt elromlottak, nincs, aki jót cselekedjék, nincsen még egy sem.
4 Nem tudják-e ezt mind a gonosztevők, akik megeszik népemet, mintha kenyeret ennének, <i>JHVH</i> -t pedig nem hívják (segítségül)?	5 Nem tudják-e ezt mind a gonosztevők, akik megeszik népemet, mintha kenyeret ennének, <i>Istent</i> pedig nem hívják (segítségül)?
5 (Hogy) majd rettegni fognak rettegéssel, mert Isten az igaz nemzetséggel van!	6 (Hogy) majd rettegni fognak rettegéssel, – nem volt (még olyan) félelem. Mert Isten szétszórja ostromlóid csontjait.
6 A nyomorult tanácsát kicsúfoljátok, mert <i>JHVH</i> az ő bizodalma.	Megcsúfolod, mert <i>Isten</i> megvetette őket. ⁴⁰

³⁹ Ld. pl. Zevit, *Zion: The Religions of Ancient Israel*, 674–676.

⁴⁰ A két szöveg között csupán a 14,5–6-ban, illetve a 53,5-ben van lényegi eltérés. Szöveg-történeti szempontból ezek a sorok is egy közös összövegre vezethetők vissza, amelyek szövegromlás révén nyerték el eltérő formáikat. Erre engednek következtetni a formailag vagy fonetikusán hasonló paralell szavak: *עצת* / *עצמות*, *עני* / *חנך*, *מחסרו*, *מאסם* stb.

Zsoltárok 14	Zsoltárok 53
7 Bárcsak eljönne Sionból Izráelnek a szabadítás! Mikor <i>JHVH</i> visszahozza népének foglyait, Jákób örül majd, és vigad Izráel.	7 Bárcsak eljönne Sionból Izráelnek a szabadítás! Mikor <i>Isten</i> visszahozza népének foglyait, Jákób örül majd, és vigad Izráel.

Ez esetben abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy két alapvetően azonos szöveggel rendelkezünk, amelyek azt sugallják, hogy egyik vagy másik istennév iránti preferencia valós jelenség a kultikus szövegek keletkezésének folyamatában. Emellett viszont a zsoltárgyűjteményben máshol is megfigyelhetjük egyik vagy másik istennév iránti elköteleződést. A Zsolt 42–83 egy úgynevezett elohista zsoltárgyűjtemény, mert ezek a szövegek általában az Elohim nevet preferálják. A Zsolt 1–41 és 64–110-ben viszont többnyire a JHVH nevet használó költeményekkel találkozunk. Ezt a feltűnő jelenséget hagyományosan úgy szokták magyarázni, hogy a JHVH istennév kultikus használatának háttérbe szorulásával lecserélik az ősi istennevet az általánosabb Elohimra. Ennek értelmében az elohista zsoltárok keletkezéstörténeti szempontból egy későbbi stádium termékei, mint a jahvista antológiák.

Am Ziony Zevit egy meggyőzőbb hipotézist vázol fel az Izráel vallástörténetével foglalkozó alapos monográfiájában.⁴¹ Véleménye szerint irodalomtörténeti szempontból inkább fordított a helyzet. Az Elohim, mint általános istennév (szemben a JHVH tulajdonnévvel) amolyan liturgikus értelemben vett isteni változó lehetett a kultikus költeményekben. Az Elohim-zsoltárok ennek értelmében olyan kultuszi kompozíciók voltak, amelyeket valószínűleg más istenségekkel kapcsolatban is használtak, például a Ba'al tiszteletben. Ezeket a standardizált kultuszi szövegeket később újrahasznosíthatták más összefüggésben, más istentiszteleti liturgiák keretében is.

Ez a feltételezés összhangban van az ókori (nemcsak bibliai) kultikus-rituális gondolkodással, amelyben a konkrétan kimondott istennév, a megidézett istenség az, akinek jelenléte egyik kultuszgyakorlatot megkülönbözteti a másiktól. Zevit szerint a bibliai szövegek

„[...] azt mutatják, hogy az istenség nevének kimondása volt az ő megszólításának módja. Név nélkül vagy olyan összefüggésben, ahol a címzett kiléte nem volt egyértelmű, a kimondott szöveg csak zajnak minősült, nem

⁴¹ Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel*, 674–678.

volt valós kommunikáció. Ennek értelmében egy JHVH-nak vagy Ba'álnak mondott szöveg közötti különbség mindössze a néven, a címzési formán múlik.⁴²

Ziony Zevit még ennél is tovább megy végkövetkeztetésében, amikor ezt mondja:

„[...] ahol az »Elohim« istennévként jelenik meg a zsoltárokbán, ott egy JHVH-tól eltérő istennevet helyettesített.”⁴³

Az adatok tehát inkább azt a feltételezést erősítik, hogy a JHVH istennév beszúrása sok szöveg esetében későbbi fejlemény, és a zsoltárszövegek korábbi, esetleg más kultuszban használt költemények izraelita adaptációi.⁴⁴

A kultuszi szövegeknek ez a fluiditása azt sejteti, hogy a kultúrák közötti vallásos kölcsönhatás sokkal jelentősebb volt, mint azt első látásra sejtjenénk. Ez a kölcsönhatás pedig több szempontból is tekinthető úgy, mint amely a teológiai értelemben vett vallási tolerancia megnyilvánulása. Bár a fenti példák aligha merítik ki a címben felvetett téma minden mélységét, arra mindenképpen elegendők, hogy kérdőre vonják az ószövetségi exkluzivizmussal kapcsolatos felületes következtetéseket. Természetesen nem elhanyagolható szempont, hogy az itt említett példák a „választott nép” körén kívüli találkozásokról szólnak. Aligha férhet kétség hozzá, hogy a „körön belül” az idegen istenség és az idegennek vélt vallási elemek a kései korok szövegeiben sem lesznek elfogadhatók. Mégpedig azért nem, mert az istentisztelet nem csupán egyéni rituális esemény, vagy egyéni preferencia kérdése, hanem tágabb összefüggésben álló, nemzeti identitásmeghatározó elem. Mindenesetre a fenti példák jól érzékeltetik, hogy a modern olvasó kérdései sok tekintetben jelen vannak már az ókori szövegekben is, illetve azt, hogy az ismerős bibliai hagyományok új, de módszertani szempontból felelősségteljes megközelítése új utakat nyithat örök hermeneutikai kérdések tisztázására.

⁴² Zevit, Ziony: *i. m.* 677.

⁴³ Uo. 678.

⁴⁴ Ennek egyik közvetett bizonyítéka lehet a fent idézett Zsolt 14,5-ben észlelhető jelenség is, hogy a JHVH-zsoltár egyik versében „visszamaradt” az „Elohim” abból a forrásból, amelyet a 14. zsoltár szerzője adaptált.

Felhasznált irodalom

- Allen, Spencer L.: *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*. Studies in Ancient Near Eastern Records, 5. De Gruyter, Berlin 2015.
- Beckman, Gary: *Hittite Diplomatic Texts*. Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London 1966 (számos utányomással).
- Douglas, Mary: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*. Clarendon Press, Oxford 1910 (repr. 1982).
- Heckl, Raik: Inside the Canon and Out. The Relationship Between Psalm 20 and Papyrus Amherst 63. In: *Semitica* 56. (2014), 359–379.
- Kalla Gábor: Léteztek-e vallási alapú konfliktusok Mezopotámia és a szomszédos népek között? In: Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.): *Religio(nes). A vallás és a vallások*. AION Könyvek 3. ELTE Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest 2018, 47–67.
- Klawans, Jonathan: *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- Knauf, Ernst Axel: Ist die Erste Bibel monotheistisch? In: Oeming, M. – Schmid, K. (szerk.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich 2003.
- Kottsieper, Ingo: Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11–19. In: Loretz, O. (szerk.): *Die Königspsalmen. Die altorientalische-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*. Ugaritische-biblische Literatur 6. Ugarit-Verlag, Münster 1988, 55–75.
- Köckert, M.: Fear of Isaac פחד יצחק. In: Van der Toorn – Becking, K. B. – Van der Horst, P. W. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 329–331.
- Levine, Baruch: „Wehe, Assur, Rute meines Zorns“ (Jesaja 10,5). Der biblische Monotheismus als Antwort auf die neue politische Realität des assyrischen Weltreiches. In: Oeming, M. – Schmid, K. (szerk.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich 2003, 77–96.
- Niehr, Herbert: JHWH in der Rolle des Baalsamem. In: Dietrich, M. – Klopfenstein, M. A. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Orbis Biblicus et Orientalis 139. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994 307–326.

- Nims, Ch. F. – Steiner, R.: A Paganized Version of Psalm 20:2–6 from the Aramaic Text in Demotic Script. In: *Journal of the American Oriental Society* 103. (1983), 261–274.
- Simons, Frank: A New Join to the Hurro-Akkadian Version of the Weidner God List from Emar. In: *Altorientalische Forschungen* 44. (2017), 82–100.
- Smith, Mark S.: *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Eerdmans, Grand Rapids 2010.
- Van der Toorn, Karel: Celebrating the New Year with the Israelites. Three Extra-biblical Psalms from Papyrus Amherst 63. In: *Journal of Biblical Literature* 136. (2017), 633–649.
- Van der Toorn, Karel: Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII, 11–19. A Case Study of a Text in Transit. In: Greenspahn, F. E. – Rendsburg, G. E. (szerk.): *Le-ma'an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit*. Cascade Books, Eugene 2016, 244–259.
- Weinfeld, M.: הטקסט הפאגאני (ארמית בכתב דמוטי) של תהילים כ' 8–2 : לגילגוליה של יצירה [A Zsoltárok 20,2–8 pogány szövege (arám nyelven démotikus írással): Egy zsoltáralkotás hányattatásai Izráelben és az ókori Keleten]. In: *Eretz Israel* 18. (1985), 130–140.
- Vleeming, S. P. – Wesselius, J. W.: *Studies in Papyrus Amherst 63. Essays on the Aramaic/Demotic Papyrus Amherst 63*. Juda Palache Instituut, Amsterdam 1985, 39–42.
- Wenham, Gordon: *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Word Books, Waco 1987, 263.
- Zaia, Sh.: Commentary on Weidner's God List (CCP 6.7.B). In: Frahm, E. – Jiménez, E. – Frazer M. – K. Wagensonner: *Cuneiform Commentaries Project, 2013–2018* (2017); <https://ccp.yale.edu/P285539>. DOI: 10079/s1rn92h.
- Zevit, Ziony: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. Bloomsbury, London 2001.