

FRIVALDSZKY János

egyetemi tanár

PPKE JÁK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.14

**Néhány katolikus szemléletű megfontolás
az ószövetségi 'b^erit' sajátos relacionális jellegéről¹**

Some Catholic Reflections on the Particular Relationality of the Old Testament 'B^erit'

In Deuteronomy, this form of 'covenant' appears as dominant: "you shall be my people". This formula therefore establishes that Israel is God's people. It is a gift by which the Lord has chosen Israel from among many peoples. Thus the chosen people become God's property (segullah), an inheritance. The formal act of the covenant is given meaning and significance insofar as it establishes the life of the covenant relationship and provides its framework, but the emphasis here is on the covenant relationship itself, its inner life.

Keywords: *promise, covenant, covenant relationship, reciprocity*

1. Az ószövetségi szövetség üdvtörténeti jelentőségéről röviden

Isten megteremtette a világot, majd mikor az ember bűnbeesése révén elfordult és eltávolodott Tőle, nem hagyta magára, hanem kezdetben egy embert hívott ki földjéről, akinek Őt kötő ígéretet tett, majd egy népet választott ki, akivel szövetséget kötött, hogy üdvözítő tervét megvalósíthassa az ember, minden ember vonatkozásában.

A szövetség (*b^erit*) kutatásának jogfilozófiai szempontú érvényesítése egyrészt azért fontos, hogy a morálteológiai értelemről, az isteni üdvözítő szándék emberi-társadalmi oldaláról pontosabb képet kapjunk a jogi tartalom jogteológiai, morális szempontú jogfilozófiai elemzése révén. Másrészt azért is szükséges, mivel az ószövetségi jogi tartalomról hiteles értelmet így nyerhetünk, és nem pusztán a jogtörténeti (összehasonlító forma- és intézménytörténeti) elemzések révén, bár ez utóbbi is természetesen fontos és érvényesítendő elemzési mód.

Isten az üdvözítő tervében a jog eszközt választotta tehát arra, hogy a bűnbeeséssel tőle eltávolodott embert visszahozza Őhozá. A jog ugyanis, azaz a szövetség és a Törvény ószövetségi isteni értelmében személyes, azaz a személy-jelleget kiemelő és azt érvényesítő, továbbá nemcsak az igazságossággal, hanem a szolidaritással, a testvériséggel, a szeretettel és az irgalommal is szoros kapcsolatban van. *Isten* tehát az ily módon tekintett jog eszközt választotta arra, hogy az embert, az emberiséget visszavezesse önmagához, mégpedig úgy, hogy annak erkölcsét fokozatosan emelje – különösen, ha az Újszövetséget is tekintjük – az isteni teremtető és üdvözítő tervben foglaltak szintje felé. Erre szolgált eszközzel a szövetség, amely csakis konkrét személyek között köthetett: egyrészt a szövetségekötés előtt nevét felfedő *Jahve*, másrészt előbb egy kiválasztott ember, *Ábrahám*, majd a választott nép, Izrael között (amely ekkor *Isten* népeként, egyfajta kollektív személyként volt jelen), és közben egyre inkább feltáruuló jelleggel, az egész emberiséggel, azaz minden emberrel kivétel nélkül,

1 A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

minthogy mindenki meg van hívva az üdvösségre. A szövetség történetével átszőtt üdvtörténetben e szövetség és az isteni előírások révén válhat világossá *Isten* üdvözítő tervének erkölcsi tartalma: az ember erkölcsi integritásának és a személyközi viszonyok erkölcsének védelme. Az emberi méltóság védelme, valamint a személyközi erények gyakorlásának előírása révén az ószövetségi jog, azaz a szövetség és a Törvény központi szerepet töltött és tölt be nemcsak Izrael, hanem az egész emberiség civilizációs és erkölcsi tudatának fejlődésében. Elég csak a Tízparancsolatra és az arany szabályra („*Tedd a másinak azt, amit te is szeretnél, hogy veled tegyenek*”) utalni.

Jogi értelemben is kötelező Izrael számára megtartani a szövetséget (*šamar b'rit*), amelynek tartalmát a mózesi törvények fejtik ki. Ezáltal a jogi kötelezés az erkölcsi tanulás és emelkedés útján indította el a választott népet. *Isten* személyesen szeret mindenkit, és e személyesség kezdetben a jog eszközén keresztül nyilvánult meg az ősatyák, illetve Izrael számára, és a kölcsönös szeretet krisztusi főparancsolatában öltött kötelező jelleget az Őt követők számára az Újszövetségben. Így tehát, ha valaki az üdvtörténeti alapokról közelít a Biblia tanulmányozásához, akkor is a 'szövetség' és a Törvény tartalmával, üzenetével, és ekképpen valamiképpen jogi – jogtörténeti, összehasonlító jogi, jogfilozófiai, illetve jogteológiai – kérdésekkel is kell foglalkoznia. Ha viszont a jogfilozófus kívánja a szövetség és a Törvény valódi tartalmát megérteni, akkor elodázhatatlanul az üdvtörténeti és a morálteológiai megközelítésmóddal is kell foglalkoznia, sőt, talán elsőrendűen azokat kell tekintenie a jogot és a szövetséget érintő intézménytörténeti elemzéseiben is, egyébként félreérti, illetve nem érti meg azok valódi értelmét, igazi újdonságát a környező népek jogfejlődéséhez viszonyítva. Ha viszont helyesen jár el kutatásában, akkor talán többet megérthet abból, hogy *Jahve* miért az ígéretet, a szövetséget és a Törvényt választotta üdvözítő terve eszközeiül, és hogy az ember, a választott nép mit is érthetett e tartalmak, valóságok, valamint fogalmak alatt – már ha egyáltalán alkotott ezekről fogalmakat.

A továbbiakban most csak a szövetség azon egyetlen aspektusára térünk ki, ami annak egyik központi elemének tűnik.

2. A szövetségi formula és a szövetség bilaterális jellegéről a Második Törvénykönyvben

A bibliai Második Törvénykönyvben a szövetség (továbbiakban a bibliai szövetségre: *b'rit*) e formája mutatkozik dominánsként: „*ti az Én népem lesztek*”.² Ez a formula tehát azt állapítja meg, hogy Izrael *Isten* népe. Ez egy ajándék, amely révén Izraelt választotta ki számos nép közül. Ekképpen válik a választott nép *Isten* tulajdonává (*segullah*), örökségi birtokává (*naḥalah*), amiért is ezen utóbbi fogalmakkal bővül a szövetségi formula.³ Hozzunk néhány deuteronomiai példát ennek szemléltetésére: „*Titeket azonban vett az Úr, és kihozott Egyiptom vaskohójából, hogy tulajdon népévé legyetek, mint ahogy az a mai napon meg is van.*”⁴ „*Te ugyanis az Úrnak, a te Istenednek szentelt nép vagy: téged kiválasztott az Úr, a te Istened, hogy tulajdon népe légy minden nép közül, amely a földön van.*”⁵ „*(...) hogy megkössétek az Úrral, a ti Istenedekkel, az átokkal megerősített szövetséget, amelyet ma köt veled*

2 Olasz fordításban: „*Voi mi dovete essere popolo*”. Ezt nevezi Rendtorff „B” formulának. RENDTORFF, La „formula dell'alleanza”. *Ricerca esegetica e teologica* 28., 47. E kötet Rudolf Smend rövid, de annál többet hivatkozott munkája nyomán született. Lásd SMEND, Die Bundesformel; RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 9.

3 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 47.

4 V. Mózes 4:20 (SzjBT).

5 V. Mózes 7:6 (SzjBT). Az V. Mózes 14:2 azonos e szöveghellyel. Lásd RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 148.

az Úr, a te Istened, hogy ma az ő saját népévé tegyen, s ő a te Istened legyen, amint esküvel ígérte neked és atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak”.⁶

Az egyik deuteronomiumi szöveghely szövetségformula (azaz: „*a ti Istenetek akarok lenni és ti az én népem lesztek*”) formájának azonban az a különlegessége – mutat rá Rendtorff⁷ –, hogy azt a két fél együtt, azaz kölcsönösen jelenti ki. Azaz mindkét fél, *Jahve* és Izrael is kijelenti, hogy a *b^erit* részese akar lenni, és nem csak *Isten*, illetve – az, aki a nevében szól – *Mózes* nyilatkozik meg. A ceremónia révén mindkét fél kötelezettséget vállal. E reciprocitás ezért figyelemre méltó ismerv, mivel az egyenlőtlen felek között kötött nemzetközi szerződésekben nem volt jelen a szubsztantív kölcsönösség, minthogy ez az egyenlők között kötött szerződések sajátja.⁸ Fontos a kontextus: a Második Törvénykönyvben foglalt törvények előadása után található a *b^erit-re* utalás, mint a Törvény alapja. Az itt található szövetségi formula jól mutatja tehát a kölcsönös egymás-választást, természetesen annak speciális alanyi különbségeire tekintettel, amelyek egyszersmind a szakrális *b^erit* tartalmát is meghatározzák: „*Te ma az Urat választottad, hogy Istened legyen, hogy az ő útjain jársz, megtartsd szertartásait, parancsait s rendelkezéseit, s az ő szavának engedelmeskedj, az Úr pedig ma téged választott, hogy tulajdon népe légy, amint szólt neked, s megtartsd minden parancsát, [...]*.”⁹

A szövetségi formulát tehát itt nem egy alany, *Isten* vagy az ő közvetítője, *Mózes* jelenti ki, hanem a két alany együtt, mégpedig a kölcsönös egymás-választás formájában, azonban olyan tartalommal, amelyet a *b^erit* lényegénél fogva implikál. A figyelemre méltó az, hogy itt a szövetségi formula mindkét eleme szerepel, az tehát, hogy *Jahve* Izrael *Istene* lesz, s az pedig az Ő népe, így tehát most már Izrael is nyilatkozik, és választja *Istenét*, dönt *Jahve* mellett, hogy az Ő népe lesz és Ő lesz az egyetlen *Istenük*. A Kivonulás könyve 6:7-ben ugyanezen szövetségi formulát például csak *Jahve* jelenti ki: „*Népemmé fogadlak benneteket és Istenetek lesztek*.”¹⁰ A Leviták könyve 26:12-ben pedig ezt olvashatjuk: „*Közöttetek fogok élni, Istenetek lesztek, ti meg népem lesztek*.”¹¹ De még a Második törvénykönyvben is visszatér ez a formula: „*[...] hogy ma az ő saját népévé tegyen, s ő a te Istened legyen [...]*.”¹² E megfogalmazás tehát az *Isten* és a népe közötti viszonyrendszert csak *Jahve* oldaláról fogalmazza meg, jelenti ki. Különös jelentősége van tehát a Második törvénykönyv 26:17–18-ban található, az imént fent idézett szövetségformulának. Először is a passzus úgy folytatódik, hogy Izrael *Jahve* szent népe lesz a kiválasztás folytán – minthogy *Jahve* maga (az egyedül) Szent: „*[...] s fennköltebbé tegyen téged minden nemzetnél, amelyet teremtett, a maga dicséretére, hírnevére és dicsőségére, hogy szent népe légy az Úrnak, a te Istenednek, amint megmondta*.”¹³ Megtalálható tehát a szövetségformula mindkét eleme, azonban itt a kölcsönösség valódi jelenléte nyomatékosá teszi Izrael részéről a szövetségi kötelezettségvállalást. Ez elsősorban a

6 V. Mózes 29, 11–12 (SZJBT).

7 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 45.

8 SÜLYÖK, Treaties, Origin 5., 2. 16. pont. A kölcsönösség nem jelenti azonban azt – teszi hozzá Sulyok Gábor –, hogy a felek tökéletesen azonos jogokat szereznek, illetve kötelezettségeket vállálnak, és hogy így a rendelkezések egymás tükröképeit tartalmaznák tökéletes egymásközi megfelelőségükben.

9 V. Mózes 26:17–18 (SZJBT). A Szent István Társulat kiadásának fordítása (SZIT) nem adja vissza a fenti értelmet: „Az Úr azt akarja, hogy vedd tudomásul ma nyilatkozatát: a te Istened lesz, ha az ő útján jársz, megtartod parancsait, törvényeit és rendelkezéseit és hallgatsz a szavára. Továbbá azt kívánja az Úr, hogy nyilatkoztasd ma ki: az ő tulajdon népe leszel – amint mondta neked –, s szem előtt tartod a parancsait.”

10 II. Mózes 6:7 (SZJBT).

11 III. Mózes 26:12 (SZJBT).

12 V. Mózes 29,12 (SZJBT).

13 V. Mózes 26:17–18 (SZJBT).

Második Törvénykönyvben foglalt törvények (parancsok, rendelkezések) betartásában áll. Izrael kijelenti, hogy *Isten* tulajdon népe és szent népe kíván lenni. Ennek megvalósításához be kell tartania *Jahve* törvényeit (parancsait, rendelkezéseit). A szövetségkötési akarat kinyilvánítása Izrael részéről tehát az isteni törvények betartása mellett való egyértelmű és visszavonhatatlan elköteleződést is jelenti egyben.

Ez a *b^{erit}* kizárólagos: csak Jahvéval, az egyetlen igaz *Isten*ükkel kötöttek *b^{erit}*-tet; amire pedig most külön felhívánk a figyelmet, az az, hogy Izrael az *Úr* rendelkezése szerint nem köthet szövetséget az ígéret földjén talált népekkel, sőt, nem is könyörülhet meg rajtuk: „[...] *ha az Úr, a te Istened majd kiszolgáltatja neked, s te legyőzöd őket, akkor töltsd be rajtuk az átkot, ne köss velük szövetséget és ne könyörülj meg rajtuk*”.¹⁴ *Jahve*, mivel az akkori viszonyokhoz képest radikálisan más, magasabb szintű erkölcsi rendet kívánt létrehozni a teremtető és megváltó üdvözítő tervének megfelelően az ember erkölcsi integritása, igazi boldogsága védelmében, ezért nem tűrhetett meg kompromisszumokat: *Jahve* radikális választása csak úgy volt lehetséges, hogy a választott nép betartja a *Jahvéval* kötött *b^{erit}*-et legfőképpen azért, hogy megtartja az *Ő* törvényeit, amelyek az ember igazi java megvalósítása felé tartanak. A környező népekkel kötött szövetség *Isten* üdvözítő tervének érvényesülését nehezítette volna el, így például a mózesi törvények felhívítását, kompromisszumos alkalmazását, ha nem egyenesen azok érvényesülésének elmaradását eredményezte volna. Márpedig azokban (a papságra és a szertatásokra vonatkozó előírásokat leszámítva) általános érvényű, ha tetszik: természeti törvényen alapuló alapvető erkölcsi előírások szerepelnek.¹⁵ *Isten* üdvözítő terve, valamint a választott nép (a szövetségkötésre meghívott ember) üdvössége szempontjából nagy jelentőségű tehát a szövetségkötés azon aktusa, hogy Izrael is *Jahvét* választotta egyedüli *Isten*ének, és kész a törvényeit mind hűségesen betartani. A teljes és kizárólagos önátadásban, illetve a törvények betartására való készségben nem lehetséges kompromisszum, megalkuvás.

Látható továbbá – ahogy arra általános, összehasonlító jelleggel *Menahem Haran* rámutat¹⁶ –, hogy egy szöveg önmagában nem képes létrehozni a szövetséget, bár korábban jobbra ennek vizsgálatára irányult a kutatók figyelme, hanem csakis a szóbeli performatív aktusok, amelyekben a nép kötelezettséget vállalni kész elköteleződési szándéka nyer kifejezést. *Menahem Haran* három minimálisan szükséges ceremóniális elemét határozza meg a korabeli népek szövetségkötési gyakorlatának: *a.)* a szuverén (legfőbb hűbérúr) vagy képviselőjének a szövetség lényegi feltételeire vonatkozó szóbeli deklarációja, *b.)* a konszenzus kinyilvánítása a vazallus fél vagy felek részéről, ami az eskü tételeit jelenti, *c.)* egy Istenre vonatkoztatható tanú bemutatása, aki emlékeztetni fogja a feleket a kötelezettségvállalásukra. *Menahem Haran* összehasonlító szempontú elemzésében arra is felhívja a figyelmet, hogy a szövetséget általában, még ha az tisztán politikai is volt, mindig kultikus helyen, az istenség jelenlétében, rituális cselekvési mintákat követve kötötték meg, az istenségre mint tanúra kifejezetten hivatkozva, utalva. A szövetségkötés ily módon valamiképpen mindig kultikus, liturgikus aktusnak is nevezhető volt.¹⁷

14 V. Mózes 7:2 (SZJBT).

15 Vö. VANDRUNEN, *Divine Covenants and Moral Order*.

16 *Menahem Haran* vonatkozó szöveghelyeinek összefoglaló bemutatását lásd HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 268.

17 Általános érvénnyel is kijelenthető, hogy a közel-keleti szövetségi szerződések e korai korszakában a közkeletű mentalitás szerint csak az istenekre tett eskü, és az ebből fakadó vallásos eszközök révén voltak képesek kiváltani a szándékolt szerződési joghatásokat, ezért az istenekre tett eskü e szerződések lényegi elemét alkotta. SÜLYÖK, *Treaties*, *Origin* 8., F. 2. 29. pont.

Hahn pedig kitér arra is, hogy a *b^erit* a szerződéssel ellentétben nemcsak jogi aspektussal bír, hanem fontos annak társadalmi, liturgikus, személyközi erkölcsi és más egyéb dimenziója is.¹⁸ Megállapíthatjuk tehát, hogy e korban és társadalmi miliőben a szövetség kötelezettségének nem a *pacta sunt servanda* racionális-erkölcsi elve miatt tettek eleget (mint ahogy az a modern észjogi individualista természetjogi elméletekben axióma-szinten tételezésre került), hogy ezáltal ne okozzanak kárt a másoknak, s így ne vegyék el a másikat, hanem az isteni jelenlét tanúsága, és az arra vonatkozó eskütétel – és a megszegése esetére esetleg kilátásba helyezett átkok – miatt tartották meg a szövetséget (már amikor megtartották¹⁹).

Világossá kell tennünk azt is, hogy különbséget szükséges tenni a szövetségi formula, illetve a szövetségi terminológia kifejezett, szövegszerű előfordulása, valamint a *b^erit* valósága között.²⁰ Magának a formulának, illetve a szövetségi terminológiának viszonylagos ritka és egyenetlen előfordulása²¹ a Bibliában kétségesse tette némelyek szemében azt – mutat rá *Hafemann* –, hogy az integráló motívumként, illetve még inkább azt, hogy az egységesítő középpontként szerepel(het)ne a Bibliában. Nem szabad viszont abba a tévedésbe esni – írja –, hogy úgy véljük, egy valóság csak ott lehet jelen, ahol annak kifejezett, szövegszerű előfordulása bizonyítja annak létezését, létét. A '*b^erit*' fogalmával és valóságával kapcsolatban írja *McCarthy* azt, hogy az egyik fő hiba az, ha nem annak valóságára koncentrálunk, hanem magára a szóra, másrészt, ha nem annyira a kifejezés valódi, elsődleges (szó szerinti) értelmét tekintjük (*denotation*), hanem annak egynémely vonatkozását, amely fogalmakat az ébreszt bennünk (*connotation*).²² Elmondható ugyanis, hogy a *b^erit*-tel kapcsolatban levő királyság, illetve az atyafiság-alapú relációk valósága sokszor az Isten és népe közötti szövetségi kapcsolatra utal ott is, ahol nincsen kifejezett utalás e fogalomra, terminusra.²³ (*McCarthy* úgy fogalmaz, hogy szövetség lehet ott is, ahol a '*b^erit*' nincs is kifejezetten megemlítve.²⁴) *Hafemann* rámutat arra, hogy a szövetségi kapcsolat – amely a különböző szövetségekben ölt testet –, sokszor egy vagy több, egymással kapcsolatban levő elemeivel is leírásra kerül a Bibliában. Olyanokkal, mint *Isten* szuverenitása és atyaisága, az isteni kiválasztás és örökbefogadás, *Isten* népe, mint isteni módon létrehozott család vagy menyasszony,²⁵ illetve *Isten* saját népe felé irányzott, meghatározott parancsainak megtartására való felhívása az isteni gondoskodásra válaszul, valamint *Isten* áldásaira és ítéletére vonatkozó ígéretei.²⁶ Arra is rá kell mutatni, hogy bár Izrael *Jahve* népeként történő állandósult fordulatként való meghatározása a standardizált szövetségi formulában fordul elő, jelenik meg, mégis már az, ha Izraelről van szó, az egyszerre jelent szövetségi kapcsolatot és jelenti a '*b^erit*-tet a Bibliában. Izrael ugyanis

18 HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 268.

19 A források alapján megállapítható, hogy a szövetségsgzés problémája folyamatosan jelen volt a szövetség történetében. Vö. SÜLYÖK, *Breach of Treaties in the Ancient Near East* 1–26.

20 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 24.

21 A '*b^erit*' (szövetség) kifejezés összesen 287-szer fordul elő az Ószövetségben. A Biblia egyes könyveire lebontott megoszlását is lásd *Hafemann*, *The Covenant Relationship* 24., 14. jegyzet.

22 MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 18.

23 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 24–25.

24 MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 21.

25 Oz 2, 4–25 (SZIT). Vö. SOHN, *YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage Between YHWH and Israel*; CROSS, *From epic to canon: history and literature in ancient Israel* 13.

26 HAFEMANN, *The Covenant Relationship* 25. E valóságelemek közül némelyek, a maguk üdvtörténeti teljességükben, azaz nem csak a választott népre vonatkoztatva – mutatnánk mi rá – inkább csak az Újszövetségben kerülnek explicitbben megfogalmazásra.

csakis azért létezik *Isten* népeként, mert *Isten* *b^erit*-et kötött *Ábrahámmal*. A Sínai-hegyen kötött *b^erit Isten Ábrahámnak* és leszármazóinak tett ígéreteinek köszönhetően jöhetett létre.²⁷ Láthatjuk tehát – tehetjük mi hozzá – , hogy isteni ígérek és szövetségi kapcsolatok egymásra-következése révén jön létre és tárul elénk a Bibliában Izrael élete. Ha tetszik, – modern terminológiával élve – szövetségi jogviszonyok egymást-feltételezéséről és egymásra-következéséről beszélhetünk, ahol maga a szövetségi jogviszonyok belső élete, hatályosulása, teljesedésbe menése is természetesen legalább olyan fontos, mint azok formális létrejötte, rituális megkötése.

Végül Izrael minden népet és nemzetet magában foglal, és saját maga végső üdvössége is – mutat rá *Hafemann* – a *Messias* által létrehozott Új Szövetségen keresztül valósul meg, *Isten* a pátriárkáknak tett ígéreteinek beteljesüléseként.²⁸ Az egész ószövetségi Szentírás voltaképpen *Isten* cselekedeteiről való megemlékezés, amellyel Izraelt, mint választott és igaz népet, az Ő népét létrehozza, majd megerősíti, s a szövetségi ígért szerinti örökségben részesíti.²⁹

Hafemann nyomatékosítja, hogy különbséget szükséges – tehát – tenni a szövetség formális létrehozatala és az így létrehozott kapcsolat személyes folytatása között, amelyet e szövetséggel létrehozta, illetve azt feltételezték vagy megerősítettek, majd azt követően megvalósítottak.³⁰ Tulajdonképpen a szövetség létrehozatalának formális jogi aktusa, majd azt követően az így létrejött szövetségi jogviszony belső élete közötti különbségtevés jelentőségére mutat rá, ez utóbbi megismerésének és szem előtt tartásának fontosságát kiemelve. Csakugyan, aláhúzza, hogy a szövetség maga egy formális és/vagy ceremóniális aktus, mindkettő szóbeli és/vagy szimbolikus, amely az elismert, legális keretet szolgáltatja a kapcsolatban való élés számára, amelyhez az tartozik.³¹ Ebben a megközelítésben tehát a szövetség formális aktusa annyiban kap értelmet és jelentőséget, amennyiben a szövetségi kapcsolat életét létrehozza, és annak kereteit biztosítja, azonban a hangsúly itt magán a szövetségi reláción, annak belső életén van. *Hafemann* világos különbséget tesz szövetség és kapcsolat között, rámutatván arra, hogy az előbbi nem az utóbbi szinonimája, habár egy kapcsolat léte és fenntartása központi magában a szövetségben. Kissé érzékelhető, hogy *Hafemann* nem él a világosabb jogi terminológiával, hiszen nem a szövetségi jogviszony létrehozataláról és annak további életéről ír, de így is világosnak tűnik a szándéka, ami a (szövetségi) kapcsolat önálló vizsgálatának középpontba helyezése. Attól tart ugyanis, hogy a szövetség formális létrehozatalának jogi szemléletmódja héttérbe szoríthatja magának a szövetségi kapcsolatnak nem jogi szemléletű vizsgálatát, és az így nyerhető tartalmi elemeket. Világossá teszi ugyanis, hogy a szövetség egy formális nyilatkozat, amelyet – a korban szokásos módon – egy megerősítő eskü pecsétel meg.

A szövetségi (jog)viszony belső magatartási tartalmát is vizsgálunk kell azonban, amelynek kulcseleme a *heszed*-viszonyulási mód.

Térjünk vissza a szövetségi formula elemzésére. A *b^erit* és annak formulája a kiválaszt (*baḥar*) ígérel együtt jelenik meg az *Ábrahámmal* kötött *b^erit*-ben, minthogy a teológiai üzenet az, hogy *Isten* üdvözítő tervében kiválasztotta *Ábrahámot*, akivel *b^erit*-et kötött. A kiválaszt ige, amely tipikus a de-

27 Vö. HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

28 Róma 11:17–24. illetve Róma 11, 26–29 (SZIT); Ézsaiás 59:20–21 (SZIT); Ézsaiás 27:9 (SZIT); Ézsaiás 41:8–9 (SZIT). Ézsaiás 51:1–3 (SZIT); Jeremiás 31:33 (SZIT). E forrásokat hivatkozva HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

29 HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

30 HAFEMANN, The Covenant Relationship 25.

31 HAFEMANN, The Covenant Relationship 26.

uteronomiumi teológiai nyelvezetben, ahol az Izrael egészére kerül alkalmazásra, különleges módon Nehemiás könyvében *Ábrahámra* vonatkozik,³² és ez újdonság abban a vonatkozásban, ahogy *Isten Ábrahámhoz* szól, meghívva őt a Teremtés könyvében foglaltak szerint.³³ *Isten* tehát megteremtette a világot, majd mikor az ember bűnbeesése révén elfordult és eltávolodott Tőle, nem hagyta őt magára, hanem kezdetben egy embert választott ki, akivel *b^erit*-et kötött, hogy üdvözítő tervét megvalósíthassa az ember, minden ember vonatkozásában. Mindenképpen figyelemre méltó, hogy ehhez a *b^erit* és az ígélet³⁴ jogi eszközeit alkalmazta. Később pedig *b^erit*-et köt a kiválasztott néppel, Izraellel,³⁵ amelynek kollektív léte és egyáltalán élete ezáltal lesz. Majd fokozatosan rajzolódik ki *Isten* üdvözítő terve mindenki vonatkozásában. Az egyes mózesi törvényi előírások kitüntetett módon védik a jövővényt, amely mutatja azt, hogy mindenki, és különösen a gyengébb szociális alany áll az *Úr, Isten* – mint legfőbb Király – kitüntető védelme alatt.

A Nehemiás könyvéből – *Rendtorffon* kívül mások által alig – idézett passzus szerkezetéből kiviláglik, hogy az *Ábrahám*mal kötött *b^erit*, *Isten* üdvözítő tervében foglalt jelentősége okán, majd-hogynem a teremtéssel áll egy szinten,³⁶ amelynek fő indoka az lehet, hogy mindkettő *Isten* embert üdvözítő tervének kulcseleme. Attól függetlenül, hogy pontosan mikor, és így milyen körülmények között keletkezett Mózes öt könyvének Jahvista forrása, és ennek következtében mi lehetett közelebbről *Ábrahám* alakjának és a vele kötött *b^erit*-nek a valós szerepe, a teológiai üzenet egyértelmű: *Isten* kiválasztotta *Ábrahám*ot és *b^erit*-et kötött vele.³⁷ Nem kívánunk a *Pentateukhosz* keletkezéstörténetére, a szöveg-hagyományok összetettségére kitérni,³⁸ minthogy a fő teológiai üzenet ennek elemzése nélkül is főbb vonalakban egyértelmű. Olyan mélységű kérdésekig tehát nem jutunk, nem jutottunk most el, hogy történeti-kritikai diakronikus megközelítést alkalmazva – amely egyébként rendkívül fontos, az elsődleges bibliai egzisztenciális kutatási módszer³⁹ – megválaszoljuk azt a kérdést, hogy specifikusan mit mondanak a szöveg egyes hagyományú (Jahvista, Papi-írás stb.) szövegrétegei például az *Ábrahám*mal

32 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 11–15. „Te vagy, Uram, az Egyetlen! Te alkottad az eget, az egek egét és minden seregét, a földet és mind, ami rajta van, a tengereket és mind, ami bennük van. Te éltetsz mindent, és az égi sereg hódol előtted. Uram, te vagy az Isten, aki kiválasztottad Ábrámot, kivezetted a káldeai Urból, és az Ábrahám nevet adtad neki. Hűségeseinek találtad szívét és szövetséget kötöttél vele, hogy neki adod a kánaániak, a hetiták, az amoriták, a periziták, a jebuziták és a gírgasiták földjét, neki és utódainak. Meg is tartottad szavadat, mert igaz vagy”. Nehemiás 9:6–8 (SZJBT).

33 „Az Úr így szólt Ábrámhoz: »Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked. Nagy néppé teszek. Megáldalak és nagygyá teszem nevedet, s te magad is áldás leszel. Megáldom azokat, akik áldanak téged, de akik átkoznak téged, azokat én is megátkozom. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.«” I. Mózes 12:1–3 (SZJBT).

34 Vö. LOHFINK, La promessa della terra come giuramento.

35 Mindazonáltal figyelemre méltó e pontosítás: „[...] a mózesi szövetség véget ért Krisztus keresztyénél [...]. De semmi jele sincs annak, hogy az ábrahámi szövetség valaha véget ért volna. Következésképpen, a mózesi szövetség egyáltalán nem olyanak tűnik, mintha az ábrahámi szövetség újbóli megfogalmazása vagy kiterjesztése lenne. A mózesi megállapodás úgy szólván az ábrahámi szövetséggel párhuzamosan jött létre, hogy Izráelnek irányítást adjon, és mihelyt lehetséges, beléphessen abba, amit Isten Ábrahámnak ígért.” Constable, Józsue, a Bírák és Ruth könyvének teológiája 109.

36 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 11.

37 RENDTORFF, La „formula dell’alleanza” 19–20.

38 Ennek elemzését lásd RÓZSA, Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe 181sk. Lásd még SKA, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia.

39 Vö. „In definitiva, lo scopo del metodo storico-critico è quello di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori. Con l’aiuto di altri metodi e approcci, essa apre al lettore moderno l’accesso al significato del testo della Bibbia, così come l’abbiamo.” Pontificia Commissione Biblica: L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa.

kötött *b^erit*-ről.⁴⁰ Sokkal inkább ezen, mások által már elvégzett kutatási eredmények bázisán most arra vagyunk kíváncsiak, hogy – és ezt is fontosnak tekinti Rendtorff – szinkronikusan⁴¹ tekintve mit mondanak számunkra a szövegek azon formájukban, ahogy azok most vannak.⁴² Az Ábrahámval kötött *b^erit* ilyen kontinuus olvasati módban a korábban Noéval, később pedig a Sínai-hegyen Izraellel megkötött *b^erit* üdvtörténeti horizontjában értelmezendő.⁴³ Ha diakronikusan csak az egyes szövegrétegek hagyományait tekintjük a többtől elszakítva, akkor nem tudjuk az egyes „*b^erit*-ekre” (már ha egyáltalán beszélhetünk ezekről többes számban) vonatkozó szövegeket a maguk komplexitásában, és így valódi üzenetükben tekinteni.⁴⁴

Rendtorff felvet egy alapvető kérdést: azt, hogy egyetlen *b^erit*-ről kell-e beszélnünk a Biblia vonatkozásában – tekintve, hogy a bibliai héberben csak egyes számban szerepel a '*b^erit*' – , és akkor azt kell vizsgálni, hogy miként viszonyulnak annak egyes ismérvei egymáshoz, avagy *b^erit*-ekről kell, hogy szóljunk?⁴⁵ Erre most nem fogunk tudni választ adni. Amit viszont érdemes lenne elkerülni – újlag nyomatékossítanánk – az az, hogy úgy vonjuk vizsgálat alá magát a *b^erit*-et, illetve az egyes *b^erit*-eket, hogy a jogi formák, formulák mögött nem tesszük hangsúlyossá az igazi morálteológiai mondanivalót, illetve az üdvtörténeti isteni szándékot. A szövetségi formulák elemzése esetén is fontos lenne

40 Vö. RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

41 A diakronikus kutatás mellett, azt kiegészítendő – katolikus szempontból – legitim csak a szinkronikus kutatási módszer a Biblia-értelmezés terén, amelyre egy, a tárgyunkat érintő értékes példát is hoz a helyes katolikus biblia-értelmezési módszereket tárgyaló dokumentum: „Circa l'inclusione, nel metodo, di un'analisi sincronica dei testi bisogna riconoscere che si tratta di un'operazione legittima perché è il testo nel suo stato finale, che è espressione della Parola di Dio, e non una redazione anteriore. Ma lo studio diacronico rimane in dispensabile per far comprendere il dinamismo storico che anima la Sacra Scrittura e per manifestare la sua ricca complessità: per esempio, il codice dell'Alleanza (Es 21-23) riflette uno stato politico, sociale e religioso della società israelitica diverso da quello che riflettono le altre legislazioni conservate nel Deuteronomio (D 12-26) e nel Levitico (codice di santità, Lv 17-26). Bisogna evitare che alla tendenza storicizzante che si rimproverava all'antica esegesi storico-critica succeda l'eccesso inverso, la dimenticanza della storia, da parte di un'esegesi esclusivamente sincronica.” Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. A szinkronikus kutatási módszer, annak mindenféle irányzata, nem lehet következtetésképpen önmagában elégséges és autonóm elemzési módszer, minthogy mindig csak kiegészítheti a diakronikus kutatást, annak eredményeit – mutat rá a dokumentum. Ezek előrebocsátása után viszont a diakronikus módszer esetleges abszolutizálásából fakadó veszélyeket is kiemeli a dokumentum, vagyis ezen elemzési mód immanens korlátaira is rávilágít. A szinkronikus kutatási módszer pedig akkor termékeny, ha a történeti-kritikai diakronikus kutatás konklúzióiból indítja saját vizsgálódásait. A szinkronikus kutatási módszernek a – minket e tanulmányban közelebbről érdeklő – Pentateukhosz elemzésében való alkalmazásához, alkalmazhatóságához lásd Ska értékelő megfontolásait, amelyekben e módszer korlátaira is kitér. Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia 213–217.

42 El szükséges kerülni azt, hogy a történeti szemléletmódot, amelyhez való ragaszkodást a hagyományos történeti-kritikai elemzés módot követők szemére vetettek, a másik véglet váltsa fel, vagyis a történeti megközelítésmód hiánya a kizárólagosan szinkronikus megközelítés jegyében, ahogy arra a bibliaértelmezést tárgyaló katolikus dokumentum felhívja a figyelmet (Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa). A diakronikus és a szinkronikus értelmezési módok tehát bizonyos szellemi közegekben egymással konkurálnak. A helyes az lenne, ha e módszerek a most általunk hivatkozott dokumentumban leírt és bemutatott módon egészítenék ki egymást a kutatásokban, és az ott megfogalmazott módon tekintenek a kutatók azok egymásközt – heurisztikus érvényükből fakadó – viszonyukat is. Egyébiránt maga a történeti-kritikus, azaz a diakronikus elemzési mód is tartalmaz egy immanens végső, szinkronikus befejező fázist.

43 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

44 Lásd RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21. 5. jegyzet. Természetesen a szinkronikus értelmezési módot sem lehet a diakronikus nélkül alkalmazni. Mi a szinkronikus elemzés módszere alatt nemcsak a Biblia-értelmezés korábban említett e módját, és annak egyes bevett (al)irányzatait (retorikai, narratív, szemiotikai stb.) értjük, hanem azt a fenti törzsszövegben vett értelme, általunk kifejtett tartalma alapján használjuk. Talán a szinoptikus vagy az üdvtörténeti alapú interdiszciplináris megjelölések is fedik e megközelítésmódunkat.

45 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 21.

elkerülni a szűken vett formatörténeti⁴⁶ szempontú elemzést, minthogy ez nagyon nehezen teszi érvényesíthetővé a teológiai üzenet s értelem előtérben tartását. E veszély jelenvalóságát olykor még Rendtorff szóban forgó művének olvasása közben is észlelni véljük. Azt is meg kell általános érvénnyel jegyezni, hogy Rendtorff nem tekinti a szövetségformulában a kölcsönösséget és a kapcsolatiságot.⁴⁷ Bár megjegyzi, hogy a legtöbb esetben nem különösképpen hasznos a fogalmakat egymástól elkülönítve vizsgálni, ő maga a szövetségformulát a többi fő szövetségi szöveghelyektől, motívumoktól és terminológiától elválasztva elemzi.⁴⁸

Egy szót érdemes még ejteni a *b^erit* emberi oldaláról, alanyáról: a *b^erit* emberi alanyi pozíciójában a konkrét személyek tekintetében változás állt be, hiszen Józsué vezetésével egy másik generáció lép be az Ígéret földjére, és nem a bűnös, amely a Sínai-hegynél a *b^erit* -et megkötötte, és amelyet Mózes a pusztán keresztül vezetett.⁴⁹ Ezért is szükséges ezen új generációval a *b^erit* -et megerősíteni, amelyről a *Deuteronomium*ban olvashatunk.

3. A 'b^erit' személyközi jellegének szerepe az üdvtörténetben és annak kiteljesedése az Újszövetségben

A *b^erit*, mint *Jahve* ember felé fordulása, természetét tekintve ajándék. Ennek elfogadása után viszont az embernek *Jahve* *heszed*-jére „teljes szívből, lélekből és erőből”⁵⁰ kell válaszolnia,⁵¹ ahogy az a korabeli hűbérúri szerződések esetében is elvárás volt. Így jelenik meg a *b^erit*-ben a követelmény-oldal. Az ember nem alkotója, hanem pusztán elfogadója a *b^erit*-nek, azonban amikor elfogadta („a nép egyhangúlag így felelt az Úr minden parancsára: megtesszük”⁵²), a *b^erit*-ben teljes lényével kell válaszolnia *Isten* *heszed*-jére, ami jóval többet jelent a törvények formális betartásánál. Ugyanezt akár radikálisabban is megfogalmazhatjuk: aki a törvényi rendelkezéseket csak betűje szerint, a *b^erit*-ből kiszakítva tekinti, az magát a Törvényt, és azt veti meg, aki a Törvényt hozta, alkotta.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a *b^erit* *Isten* adománya, de az elfogadás aktusa által az ember nem csak az ígéretek letéteményese, jogosultja lesz, hanem kötelezettségek is hárulnak rá. Ez a kötelezettség nem a kölcsönösségen, nem a kötelezettségek szimmetriáján alapul, hanem azon az Én-Te kapcsolaton, amit *Isten* ajánl fel, és amit az ember elfogad. E viszony, *Isten* jelenléte miatt, az Igazság és az igazságosság természetében osztozik, mivel *Isten* alapvető viszonyulásáról van szó. Ahol *Isten* személyesen megjelenik, ott az Ő törvényei uralkodnak, ezt fogadja el az ember, és ez jelenti egyben a kötelezettségeit is. Nincs még írott törvénykönyv, sem ünnepélyes szövetségi szerződés Izrael és *Jahve* között, de már a nép megtanulta, hogy (1.) *Isten* relációt akar; (2.) e reláció természete *Isten* alapvető

46 RENDTORFF, La „formula dell'alleanza” 22. A szövegek kanonikus olvasatán túl a saját diakronikus történeti perspektíváját is alkalmazza. Lásd HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

47 Vö. HAHN, *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

48 Hahn megjegyzi, hogy Rendtorff sehol sem elemzi az Ábrahámmal kötött első szövetséget (Teremtés 15), nem is szólva a Noéval (Teremtés 9) vagy a Dáviddal való szövetségről. *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004) 267.

49 Vö. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* 190.

50 Vö. V. Mózes 6:5.

51 Izrael a „parancsolatokban és törvényekben eligazítást kap arra, hogy miként válaszolhat cselekvően Istenének”. WESTERMANN, *Az Ószövetség teológiájának vázlata* 175.

52 II. Mózes 24:7.

természetéből részesül; (3.) *Isten* igazsága nem csak igazságosságával, hanem ez utóbbi részeként szeretetével is párosul; (4.) amennyiben az ember nem tartja meg az előírásokat és a rendelkezéseket, kikerül ebből a kapcsolatból, hiszen nem azzal a (*heszed*) magatartással viseltetik *Isten* iránt, ahogy Ő viszonyul az emberhez.

Igazán figyelemre méltó ez a jogi pedagógia: a jogi igazságosságot, mint egy ókori nép számára felfogható fogalmat köti össze egy, a jogot meghaladó igazságosság-fogalommal és viszonyulás-kritériummal, mintegy ily módon rávezetve Izraelt *Jahve* igazságosságára, amely megnyilvánulását tekintve majd az Újszövetségben teljesedik ki, ahol viszont a Törvényt beteljesíti és egyben felül is írja az Újszövetség törvénye. *Jézus* minden őt követőnek az utolsó vacsorán adott kölcsönös szeretetet előíró parancsa⁵³ az isteni legteljesebb igazságosság és szeretet új, a keresztyényeket specifikumként megkülönböztető személyközi viszonyulási normája. Ennek *Jézus* kereszthalált vállaló önfeláldozó szeretete adja az alapját, értelmét és üdvörtörténeti horizontját, ami az Ószövetség *b^erit*-jeit és a próféciákat az *Atya* akarata szerint mind beteljesíti.

Felhasznált irodalom és források

- BIBLIA. Szent Jeromos Bibliatársulat kiadása a Neovulgáta alapján. Budapest 1997 = SZJBT <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/> (2022. 07. 01.)
- BIBLIA. Szent István Társulati Biblia. Budapest 2021 = SZIT <http://szentiras.hu/SZIT/Oz2> (2022. 07. 01.)
- CONSTABLE, Thomas L.: Józsué, a Bírák és Ruth könyvének teológiája. In: ZUCK, Roy B. (szerk.): Az Ószövetség bibliai teológiája. Budapest 2005
- CROSS, Frank Moore: From epic to canon: history and literature in ancient Israel. Baltimore – London 1998
- HAHN, Scott: Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004). Currents in Biblical Research 2005/2. sz. 3. köt.
- HAFEMANN, Scott J.: The Covenant Relationship. In: HAFEMANN, Scott J. – HOUSE, Paul R. (szerk.): Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity and Diversity. Michigan 2007
- LOHFINK, Norbert: La promessa della terra come giuramento. Brescia 1975
- MCCARTHY, Dennis J.: Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. Róma 1978
- Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Róma, 1993. április 15. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html (2022. 07. 01.)
- RENDTORFF, Rolf: La „formula dell'alleanza”. Ricerca esegetica e teologica. Brescia 2001
- RÓZSA Huba: Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. Budapest 1995
- SKA, Jean-Louis: Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia. Bologna 2016

53 „Új parancsot adok nektek: Szeressétek egymást! Amint én szeretlek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást. Arról tudják majd meg rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt.” János 13:34-35.

SMEND, Rudolf: Die Bundesformel. Theologische Studien 1963/68. sz.

SULYOK Gábor: Treaties, Origin. In: WOLFRUM, Rüdiger (szerk.): Max Planck Encyclopedia of Public International Law. Oxford 2015, 5.

SULYOK, Gábor: Breach of Treaties in the Ancient Near East. Journal of the history of International Law 2017/19. sz. 1–26.

SOHN, Seock-Tae: YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage Between YHWH and Israel. Eugene – Oregon 2002

VANDRUNEN, David: Divine Covenants and Moral Order. A Biblical Theology of Natural Law. Michigan – Cambridge 2014

WESTERMANN, Claus: Az Ószövetség teológiájának vázlata. Budapest 1993