

# Tér és idő: A Papi Törvény és a Szent Sátor

*Karasszon István*

*Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest*

Hogy a Papi Író kifejezetten érdeklődik a tér is idő behatárolása iránt, az aligha lehet kétséges: egyrészt a Papi Történetírás kezdete, a híres Gen 1 tökéletesen mutatja, hogy a világ teremtésének rendjében igen fontos a distinkció, a megkülönböztetés (a P saját terminológiájával a *bádal*, „szétválasztani, megkülönböztetni” ige a kulcsszó itt), ez talán már az első olvasatra feltűnik. A megkülönböztetés illet teret (a felső és az alsó vizek szétválasztását, Gen 1:7), de időt is (az éjjel és a nappal szétválasztását, Gen 1:4). Mindez nem új, hanem már hosszú évtizedek óta változatlan eredménye a tudománynak.<sup>1</sup> Ugyanakkor azonban nemcsak a Papi Történetírás jellegzetességét láthatjuk mindebben, hanem — úgy tűnik — ez az elv általános szabályként uralta azt a módszert is, ahogy a Papi Író a régebbi, számára már adott anyagot kezelte. A papi redakció például a korábbi, Előhistaként számontartott anyagot is olyan megjegyzésekkel látta el, amelyek révén a korábban meghatározatlan elbeszélést időben és térben próbálja meg elhelyezni. Tipikusnak mondhatjuk a híres Aqédá-történet, a Gen 22 elbeszélésének papi redaktori megjegyzésekkel történt ellátását. A lezáró vers, a Gen 22:19 azt sugallja, hogy a történet Beér-Sebától nem messze játszódik, jóllehet maga az elbeszélés (az Előhista általános szokásához híven) semmilyen utalást nem tartalmaz erre, sőt kifejezetten olyan narratívát/leírást akar elibénk tárni, amelyik sem időben, sem térben nem pontosítható.<sup>2</sup> A Papi Író sokszor él mind a genealógia, mind pedig az itinerárium eszközével: a genealógia (a Gen 22 esetében a 20–24. versek) megpróbálja időben behatárolni az eseményeket, még akkor is, ha a generációk egymás utániséga csak megközelítő pontossággal enged arra következtetni, hogy milyen régi lehetett az elbeszélés az olvasó idejétől. Az itinerárium pedig (jóllehet az egyes stációk azonosítása ma sem könnyű feladat a tudomány számára) az olvasót arról informálja, hogy nagyjából hol zajlott le mindaz, amit az elbeszélésekben olvashatunk. Ennek a techni-

<sup>1</sup> Szükségtelen e helyütt a teljesség igényével idézni az elmúlt évszázad kutatási eredményeit. Legyen elég az egyik utolsó jelentős művet felidézni: SMITH 2010: 90–91: „*Genesis 1 uses a hallmark priestly term for expressing the division of space and time, namely the verb 'to divide' (lehabdil). Of all of the Bible's creation accounts, Genesis 1 is the only one to use this verb. Granted some ancient Near Eastern accounts refer to the division of heaven and earth. The separation of heaven and earth in Mesopotamian accounts reflects the larger notion that they constitute a cosmological pair that helps give birth to the world.*”

<sup>2</sup> Lásd korábbi tanulmányomat: KARASSZON 2010, további irodalommal. Az azóta megjelent szakirodalomhoz lásd YOREH 2010: 65kk. Tzemah L. Yoreh sokkal részletesebb redakcionális munkát feltételez az Aqédá-történet kapcsán, mint hagyományosan szokás.

kának köszönhető, hogy a Papi Történetírás, a Gen 1–Ex 24\* egysége durván megfelel a lineáris idő fogalmának, s így ma is történelemként olvashatjuk ezt a meglehetősen összetett irodalmi művet.

Ezután azonban változik a kép: a történelem logikus menete mintha megszakadna, s az Ex 25–Lev 27 szinte szándékosan nem akar ilyen lineáris menetet felmutatni.<sup>3</sup> Nem csak ebben a vonatkozásban történik változás: ha azt mondtuk, hogy az előzőekben meglehetősen összetett egységről volt szó, akkor az Ex 25–Lev 27 még akkor is relatíve egységesnek mondható, ha világos, hogy korábbi és későbbi tradíciók keverednek benne. Általában Papi Törvényként szokás meghatározni ezt az egységet, ami egy meglehetősen terjedelmes, nagy blokkban a Pentateuchos közepén található, s bár nem egyszerre keletkezett, belső konzisztenciáját nem lehet elvitatni: általában a Kr. e. 6. sz. végére, illetve a Kr. e. 5. sz. elejére szokás keltezni.<sup>4</sup> A Szent Sátor téma az Ex 25–40. fejezeteket uralja, így ezek értelmét kell megvizsgálunk — s már az első pillantás mutatja, hogy nem magától értődő dolgokkal fogunk találkozni ebben a szakaszban!

A legfeltűnőbb dolog, kétségtelenül, hogy a Szent Sátor leírása kétszer szerepel: először a 25–31. fejezetben, majd ezt követi az aranyborjú története (Izrael lázadása Isten ellen), ami a 34. fejezetben az új kőtáblák elkészítéséhez, az újbóli szövetségkötéshez vezet, majd Mózes sugárzó arcáról olvasunk. A 35. fejezetben viszont újrakezdődik a Szent Sátor elkészítésének leírása.<sup>5</sup> Az ismétlés másutt esetleg dublettek feltételezését tenné lehetővé (így az őstörténetben: Gen 1–11), ismét másutt talán sajátos stílusnak tarthatnánk (így Ezékiel könyvében); itt azonban lehetetlen nem észrevennünk, hogy szándékos szerkesztéstechnika eredményéről van szó, hiszen az Ex 40:34–38 azzal fejeződik be, hogy Isten dicsősége betöltötte a Szent Sátort — ez félreérthetetlenül a befejezést jelenti, szemben a korábbi passzusokkal, s igen

<sup>3</sup> Ez még akkor is igaz, ha el kell fogadjuk: redakcionálisan nagyon jól van összeillesztve az Ex 19–24 a Szent Sátorról szóló leírással. Ezt hangsúlyozza Christoph Dohmen is kommentárjában: DOHMEN 2004: 222: „Die zweite große Gottesrede am Sinai (Ex 25–31), die geradezu unmittelbar aus der Erzählung vom Bundschluss entwickelt sich, kreist letztendlich um die Ermöglichung dieser besonderen Gottesnähe in der Zukunft.”

<sup>4</sup> Általában itt Thomas Pola felfogását követem, lásd POLA 1995. Ezzel együtt nyilvánvaló, hogy a relatíve egységes papi szöveg tradíciókritikai háttere tovább kutatható — erre utal William H. C. Propp is kommentárjában: PROPP 2006: 365–366: „Although scholars have attempted to isolate various subdivisions and strata (see below), the Tabernacle pericope (chaps. 25–31, 35–40) is widely regarded as the parade example of the Priestly Source” — majd a következő magyarázatban az előzetes irodalmi stádiumokat kutatja. Mindez rendkívül érdekes, de jelen vizsgálatunk számára nem bír jelentőséggel.

<sup>5</sup> Vessünk egy oldalpillantást a régebbi szakirodalomra is! Úgy gondolom, az analízis körülbelül ugyanez lehetett Martin Noth esetében is, aki a következőképpen értékeli ki ezt a nem mindennapi szerkesztést: „In Kap. 35–39 wird ausführlich und zum größten Teil wörtlich gleichlautend von der genauen Ausführung der dem Mose auf dem Berg gegebenen göttlichen Anweisungen von Kap. 25–31. berichtet. Wir haben es hier also wieder mit der P-Überlieferung zu tun. Freilich gehört dieser lange Ausführungsbericht nicht zur ursprünglichen Grunderzählung von P. Die pedantische Wiederholung des ganzen in Befehlsform gegebenen Abschnitts Kap. 25–31 in der Form eines Berichts über die Durchführung wäre an sich noch nicht ein triftiger Grund, den Abschnitt Kap. 35–39 für sekundär zu halten; denn angesichts der sonst zu beobachtenden genauen Art von P wäre eine solche lange Wiederholung bei ihm durchaus für möglich zu halten. Wohl aber zeigt sich, daß die literarisch sekundären Elemente in Kap. 25–31, die sich schon durch ihre Stellung als Zusätze erweisen (vgl. vor allem Kap. 30.31), in Kap. 35–39 in das ganze eingearbeitet und in eine nach Möglichkeit systematische Ordnung eingegliedert sind.” (NOTH 1960: 220–221). — Noth tehát úgy értelmezi, hogy az ismétlés szándékos átdolgozás akart lenni. Talán ezt tudjuk is pontosítani jelen írásunkkal!

egyértelműen mondja, hogy ez volt a hajlék megépítésének célja. Mi lehet mármost ez a szándék?

Először tekintsük át ezt a sajátos struktúrát!

25:1–22	Utasítás a Szent Sátor készítésére; a szövetség ládája
25:23–30	A szent kenyerek asztala
25:31–40	A lámpatartó
26:1–14	A sátorlapok
26:15–30	A Szent Sátor oldalai
26:31–37	A Szent Sátor kárpitja
27:1–8	Az oltár
27:9–19	A pitvar
27:20–21	A mécses
28	Papi ruhák
29	Papi szertartások
30:1–10	Az illatáldozat
30:11–16	Templomadó
30:17–21	Rézmedence
30:22–38	Szent olaj és füstölőszerek
31:1–11	Mesteremberek
31:12–18	Lezárás: a nyugalom napja
32–34.	AZ ARANYBORJÚ TÖRTÉNETE
35:1–3	A nyugalom napja
35:4–29	Adakozás a Szent sátorra
35:30–36	Mesteremberek, a Szent Sátor elkészítése
37:1–9	A szövetség ládája
37:10–16	A szent kenyerek asztala
37:17–24	A lámpatartó
37,25–29	Az illatáldozati oltár
38:1–7	Az égőáldozati oltár
38,8	Rézmedence
38:9–20	A pitvar
38:21–31	A fölhasznált kincsek
39	Papi ruhák
40:1–33	Papi szertartások
40:34–38	Isten dicsősége betölti a hajlékot

Az áttekintés első látásra nem enged meg sok észrevételt, csupán egyet: az ismétlés egészen biztosan nem véletlen, s a felosztás a szerző szándéka volt, nem pedig véletlenszerű. Erre bizonyos az, hogy az aranyborjú története — amelynek központi a helyzete — a körülötte levő elemeket chiasztikus szerkezetben fogja át.<sup>6</sup> Az viszont kétségtelenül meghökkentő,

<sup>6</sup> Úgy gondolom, hálásak lehetünk Walter Brueggemann-nak, aki a teológiai magyarázaton túl arra is felhívja a figyelmet, hogy esztétikai szempontok is vezethették a szerzőt, amikor ezt a kompozíciót megalkotta. Ez az esztétikai szempont egyrészt a gazdag anyag felsorolásából állt, másrészt a szimmetrikus szerkezet arányosságában volt mérhető, harmadrészt pedig a csúcspont meghatározásában: az Ex 40:34–38 egysége mintegy

hogyan ez a történet ilyen lényeges a szerző számára, hiszen nem egy dicsőséggel teli eseményről, hanem aposztáziáról van szó.<sup>7</sup> Miért tartja ezt olyan fontosnak a szerző, s miért nem helyesebb elhallgatni az eltévelyedést? Az ismétlések sorából két dolog mindenképpen kitűnik: a Szent Sátorra történő adakozás megemlézése (35:4kk), valamint a Szent Sátor elkészítésénél fölhasznált arany és ezüst felsorolása (38:21kk). Miért jelentősek ezek másodjára, ha először nem nyertek említést?<sup>8</sup> Az első sorozatban is van valami, ami a második esetében nem szerepel: a 30:11kk-ben leírt templomadó. Miért marad ez el később?

Mielőtt ezekre a fontos kérdésekre válaszolnánk, idézzük emlékezetünkbe, hogy a Papi Törvény egészen biztosan nem egy hordozható szentélyről beszélt a Szent Sátor esetében, hanem kifejezetten a jeruzsálemi templomról van szó. Ez első pillantásra világosnak látszik, ha valaki a méretekre tekint: ilyen nagyságú és ilyen bonyolult felépítésű szentély elképzelhetetlen a pusztai vándorlás idején, ahol inkább azt kell feltételeznünk, hogy a vándorlók reggel fölszedték a szentélyt, majd vándorlásuk végeztével, este újra felállították.<sup>9</sup> Ez teljességgel lehetetlen, ha az Ex 25–40. fejezeteinek leírását vesszük alapul! Nem csak ennyiről van azonban szó: ha tovább olvassuk a Papi Törvényt, úgy a Lev 1–9. fejezetei logikus folytatásnak tűnnek, hiszen ott arról értesülünk, hogy ha már meg van építve a szentély, milyen áldozatokat kell bemutatnunk *benne* — tehát az áldozati törvény szervesen követi a szentély leírását. S még tovább olvasva arról értesülünk, hogy a szentélyből kilépve, a világ egyéb helyein hogyan őrizhetjük meg a szentséget: a Lev 11 és a soron következő fejezetek a tisztasági rítusokról, a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetéséről emlékeznek meg, hogy aztán az egész a

zárókó van elhelyezve a nagy mű végén, amikor is megállapítást nyer, hogy YHWH dicsősége betölti a szentélyt. Lásd BRUEGGEMANN 2012: 524–526.

<sup>7</sup> Aligha vitás, hogy jól átgondolt, gondosan megkomponált fejezetekről van szó, így aztán az is jól elképzelhető, hogy több strukturális egységet is rekonstruálni lehet a későbbi analízis kapcsán. Magam részéről teljesen egyet tudok érteni azzal is, hogy ha Mózes személyére koncentrálnak, s nem csupán a Papi Törvényt, hanem az Exodus könyvének egészét tekintjük, akkor a klimaxot éppen Mózes személyével érzük el: az Ex 34:29–35, Mózes ragyogó arca a csúcspont, ami után levezetésnek tűnhet a Szent Sátor újbóli megépítése. Egy ilyen struktúrát sugall Frank H. Gorman Jr. könyve: GORMAN 1990: 141kk.

<sup>8</sup> CHILDS 1974: 535. lapján úgy véli, hogy a kérdést tradíciókritikailag kell megoldani: szerinte az ismétlés egy későbbi stádiumot jelent a tradíció-fejlődésben. „If we now turn to examine Ex 35–40, there is some evidence to suggest that a still further development of the tradition can be discerned in the redaction of these chapters.” Childs kommentálásának egyébként is erős oldala a hagyományozás történetének felderítése! Ezzel együtt úgy gondoljuk, inkább kompozicionális szempontokat kell keressünk a változtatások mögött — és talán az is föltételezhető, hogy a szándékos változtatásoknak a szerző(k) konkrét élethelyzetében is megvolt az oka.

<sup>9</sup> Elismerem: kifejezetten *unfair* Frank Moore Cross sokat idézett véleményével szemben, ha nem kívánom tárgyalni, hogy a Szent Sátorról szóló elbeszélésben mi mehet vissza egy esetleges vándorló életmód portabilis szentélyének emlékeire. Immár klasszikussá vált tanulmánya ugyanis a kánaáni szentély hatása mellett egy ilyen emléket is föltételez, lásd: CROSS 1947. Cross a későbbiekben is kitért a nézete mellett: CROSS 1973: 231–232. lapjain kifejti, hogy szerinte a Szent Sátor fejlődése Dávid korában érte el a csúcspontot, s a fordulópont Salamonnal következett be, aki bevezette a templomi istentiszteletet. A „találkozás sátra” (*óhel mó'éd*) kifejezést ugari alapon inkább „gyűlés, tanács” (*assembly, council*) értelemben veszi. — Sok mindennek lehet helyeselni Cross nézetében, s több mindennel talán vitatkozni is lehetne. Kérdés például hogy tényleg Salamonnal kezdődik-e meg az izraeli templomi istentisztelet — hiszen akkor ez esetben a sílói, bételi, dáni (!) vagy gilgáli tradíciót történetitlennek kellene minősíteni. Kérdés az is, hogy a *mó'éd* szó kánaáni módon történő értelmezése célravezető-e, hiszen itt nem Isten és ember találkozását kell értsük rajta, hanem az istenek gyűlését. Ezzel együtt egy másik alkalom számára kell fenntartsuk a párbeszédet ezzel a nézettel, hiszen kifejezetten vallástörténeti szempontokról van szó Cross nézeteiben. A mi jelen szándékunk azonban inkább a szerző kompozíciójának értelmét kívánja kutatni.

Szentségtörvénybe torkolljon — úgy tűnik tehát, hogy a szerző valóban jól átgondolta mind koncepcióját, mind pedig az általa írt szakaszok felépítését!

A Papi Törvény általános felépítéséből tehát az következik, hogy a szerző koncentrikus, egyre táguló körökben akarta leírni a szentség fogalmát: középpütt helyezkedik el a szentély, s körülötte a társadalom.<sup>10</sup> Ha ez a logika áll a Szent Sátor leírására is, akkor az alábbiakat föltételezhetjük a Szent Sátor és kellékei esetében: a legbelsőbb helyen a szövetség ládája áll — nyilván a szentek szentjében.<sup>11</sup> Ez a centrális hely a papi író számára a legfontosabb és legszentebb tér. Ennek közvetlen közelében van a szent kenyerek asztala és a lámpatartó. Igaz ugyan, hogy a mi tudomásunk szerint ennek már a szentélyben, s nem a szentek szentjében kellett lennie, de egy ősi áldozati hely, illetve a fény garantálása tűnik a következő körnek a szentség megállapításában. Ezt követi a sátorlapok, a sátor oldalai, illetve a kárpit leírása — s ezzel gyakorlatilag a Szent Sátor építészeti lényegét meg is adta a szerző! Amikor pedig mindez megvan, akkor a belső berendezés, a papok öltözékei és szertartásai jönnek, hogy aztán a szombat megünneplésével a Szent Sátor megépítése meg legyen koronázva. A koncepció teljességgel érthető!<sup>12</sup>

Vissza kell azonban térnünk az aranyborjú történetére, ami szemmel láthatólag közép-pontban áll a szerző gondolkozása szerint. Olybá tűnik, hogy az aranyborjú aposztáziája mint-ha az egész eddigi munkát megsemmisítette volna, hiszen ezután mindent újra kellett kezdeni! Az aranyborjú említése kétségkívül I. Jeroboám izraeli király kultuszpolitikáját idézi, aki az ország kettészakadása után mindenképpen meg akarta akadályozni, hogy az északi országrészből Jeruzsálembé zarándokoljanak alattvalói, s ezért a bételi és dáni szentélyeket tette meg királyi kultuszhelyé, ahol bikaszobrok ábrázolták Izrael Istenét. Nem vitás, hogy később mindez a deuteronomisztikus történetírás rosszállását váltotta ki: „Jeroboám bűne” fogalom-má vált az izraeli történetírásban, és pedig az illegitim kultusz fogalmává! Lehet, hogy ezúttal is inkább Izrael történetére kell gondolnunk, s nem a pusztai vándorlás elbeszélésére? Ha a

<sup>10</sup> Élvezettel olvasható John I. Durham kommentárja: DURHAM 1987: 350–351, ahol a szerző éppen ezeket a koncentrikus köröket írja le. Számomra nem vitás, hogy ez az irodalmi eszköz, ami a térbeli elrendezésnek is megfelel, eredeti szándék a leírásban!

<sup>11</sup> Igen érdekes Johan M. Brinkman összehasonlítása az ókori keleti gondolkodással: a tér érzékelésében ugyan ismert ugyanaz a mérhető és érzékelhető tér-fogalom, mint a mai nyugati gondolkodásban, de mellette megvan a mitikus tér-fogalom is — néha e kettő éles ellentétben áll egymással. Lásd disszertációját: BRINKMAN 1990: 240kk. — A fentiek azért tűnnek kivételesen fontosnak, mert a mitikus tér fogalmát az Ex 25–40. ugyan ismertként föltételezi, de egyáltalán nem használja: a tér beosztásával *teológiai* fontosságot, de nem mitikus valóságot fejez ki. Hogy ez a teológiai koncepció mennyiben a társadalmi berendezkedés tükörképe, azt az alábbiakban kívánjuk kifejteni.

<sup>12</sup> A szentség különböző köreinek leírása a Szent Sátor építése során igen feltűnő jelenség, amit plasztikusan ábrázol Eckart Otto összefoglalója (OTTO 2007: 52): „*Das Allerheiligste mit der Lade im Zentrum ist hochheilig im Verhältnis zum inneren Heiligtum mit Räucheraltar, Schaubrottisch und goldenen Leuchtern, von dem es durch einen Vorhang abgegrenzt ist, so wie das innere Heiligtum durch eine Decke vom Vorhof mit Becken und Ganzopferaltar getrennt ist. Dieser Altar wiederum ist hochheilig im Verhältnis zum Vorhof und das Heiligtum als Ganzes im Verhältnis zum profanen Draußen. Heiligkeit zeigt sich also als ein Begriff der Abgrenzung von Wirklichkeitsbereichen, die ihr Zentrum nicht in der empirisch-geschöpflichen Welt, sondern der metaempirischen Gotteswirklichkeit haben. Mit der Einwohnung Gottes in der von ihm geschaffenen Welt soll die Grenze zwischen empirisch-menschlicher und metaempirisch-göttlicher Wirklichkeit nicht verwischt werden, sondern es bedarf der Ausgrenzung der Gotteswirklichkeit in der empirischen Welt aus der Welt.*” — Ezzel teljesen egyetérthetünk; mégis, talán a „meta-empirikus” világ érzékelése is egyfajta immanens valóság ábrázolása akart lenni — erre utalunk a későbbiekben!

Szent Sátor a jeruzsálemi templomot példázza, s a szentélyt megismételten kell felépíteni, s főként pedig: ha a megisméltés oka valamilyen aposztázia, akkor itt csak egyre gondolhatunk: a szentély ismételt megépítése csakis a második templomot jelentheti, hiszen az első elpusztult — és pedig az izraeli történetírás szerint azért, mert Izrael eltántorodott Istentől. Az Ex 25–40 felépítése egyáltalán nem tűnik kuszának, sem önmagában ellentmondónak, ha azt feltételezzük, hogy itt a második templom felépítésének teológiai programjáról van szó, ami gyakorlatilag az első templom megisméltése akar lenni, mégis apró eltérések észlelhetők az előző templomhoz képest. Az aranyborjú története nyilván magát a babilóni fogságot jelképezi itt, hiszen ez idő alatt a jeruzsálemi templom romokban hevert, s úgy tűnt, hogy Isten felmondja szövetségét népével. A fogságból való hazatérés és a templom újbóli felépítése megmutatta, hogy nem erről van szó!

A Szent Sátor fölépítése tehát a deuteronomisztikus történetfelfogás után a legkomolyabb előrelépést jelenti az izraeli történettudatban. Kétségkívül páratlan és nagyszerű koncepció volt, ha a bukás után Izrael önmaga történetét úgy írta meg, mint az Istentől való elhanyaglás történetét, s ezzel olyan bűnvallást tett, amely implicite tartalmazta az újrakezdés lehetőségét is. Ha ugyanis azért veszítettük el országunkat, mert elhanyaglottunk Istentől, aki pedig esküvel ígérte meg atyáinknak Izrael földjét — nos, akkor az Istenhez való visszatérés újra lehetővé teszi, hogy visszanyerjük azt!<sup>13</sup> A papi történelmi koncepció azonban nem végpontnak, hanem középpontnak teszi meg a babilóni fogságot, amely után újraindul Isten szövetsége népével, s újra felépül a templom. A fogság után élők közössége egy monumentális újrakezdés részesei — amely újrakezdés nehéz, többször elakadó és részleges voltáról a kor történészei sokat írtak, de ez alkalommal valamilyen magasztos eseményként áll előttünk. Az izraeli hívó tehát el tudja magát helyezni a történelemben; kívánatos, ne mondjuk, irigylésre méltó helynek tűnik ez!

Ha ez a koncepció világossá válik előttünk, akkor talán kitérhetünk azokra az apró eltérésekre is, amelyek szétválasztják az aranyborjú előtti, illetve utáni leírást a Szent Sátorról. Az aranyborjú története után, értsd: a babilóni fogság után, a zsidó restauráció tagjaiként hangsúlyossá válik az adakozás a Szent Sátorra, illetve a második templom újrakezdésére. Kétségkívül a fogságból hazatérők önértelmezése tükröződik ebben, hiszen a hazatérés után az égőáldozati oltár újjászentelése (Ezsd 3), majd pedig az elpusztult templom újjáépítése a babilóni gólaból hazatérők anyagi erejét dicsérte — csakúgy, mint ezek után majd egy évszázadig a zsidó restauráció gyakran elakadó, de mindig megújuló folyamata. Az általános templomadó

<sup>13</sup> A fentiek igen rövid, szinte enigmatikus utalást tartalmaznak a Deuteronomiumi Történelmi Műre (DTM = Józsué – Bírák – 1–2Sámuel – 1–2Királyok nemzeti történetírására), anélkül, hogy részletesebben foglalkoznának a mű körül kialakult tudományos vitával. Megfogalmazásunkban arra igyekeztünk, hogy mind a DTM eredeti, M. Noth által kifejtett nézeteinek megfelelőjünk (NOTH 1943), mind pedig a későbbi módosító teóriák fényében korrekt legyen álláspontunk. Mind a Harvard-iskola nézetei szerint helyesnek tűnhet a DTM fenti összefoglalása (ti. a DTM két lépcsőben történt előállása fényében: az első Jósias korában a királyok uralkodásának áttekintése, a második pedig a babilóni fogságban a bukás teológiai magyarázata) — de reménységünk szerint a göttingeni iskola megfogalmazásában is helyes állításunk (ti. a DTM későbbi redakcionális kiegészítése esetén: egyrészt egy próféta, ill. egy „nomisztikus” átdolgozás föltételezésekor).

Utaljunk mindazáltal az utóbbi idők jelentős munkáira a DTM kapcsán: vélemények panorámáját tárja elő az Albert de Pury, Thomas C. Römer és Jean-Daniel Macchi által kiadott kötet: DE PURY – RÖMER – MACCHI 1996 = Uók. (szerk.) 2000. — Újabban lásd T. C. Römer áttekintését: RÖMER 2005.

gondolata a restauráció során nem alkalmazható: az etnikai tisztaság szempontjából azt is figyelembe kellett venni, hogy ki az, aki egyáltalán részt vehet a második templom felépítésében; nyilván vannak olyanok is, akik ki vannak zárva — például a samaritánusok!

A Szent Sátor felépítésének története tehát, úgy tűnik, a közvetlen fogság utáni társadalom leképezése is. E társadalomról J. Weinberg találoan nyilatkozott így: *citizen – temple community* — amit esetlen magyar fordításban „templom köré gyűlt közösség” körülírással próbáltam visszaadni.<sup>14</sup> A lényeg kétségkívül abban állt, hogy bár alapjában véve minden néppel és minden emberrel békességes kapcsolatra kellett törekednie a restauráció zsidóságának, mégsem tekinthettek mindenkit az új zsidó társadalom részének, aki Jehúd tartomány területén élt. Az új közösségnek nyilván az a tagja, aki valamilyen kapcsolatban áll a templommal — a második templommal, amelynek először csak az égőáldozati oltárát állítják fel. Kr. e. 515-ben sikerül felszentelni az új templomot, de még hosszú ideig várat magára, hogy Jeruzsálem falait majd megépítse Nehemiás, és az sem lesz könnyű, hogy a fővárost benépesítsék, hiszen eleinte még elég kis közösségről volt szó. Annyi azonban bizonyos, hogy a főpapi tiszt és tradíció már a Kr. e. 6. század végén megszilárdul, ami aztán uralkodó lesz az 5. század során.<sup>15</sup> A koronát erre a fejlődésre bizonyos Ezsdrás legiszlációs működése teszi fel (Neh 8), aki a templom köré gyűlt közösséget perzsa tartománnyá teszi meg, s ezzel a zsidó törvénynek államjogi jelentőséget biztosít. Az egyre bővülő, koncentrikus körök a zsidó társadalom alakulásában éppúgy megfigyelhetők, mint azt a Szent Sátor felépítésének történetében láttuk!

Az Ex 25–40. koncepciója tehát nem átlagos rendszeralkotó képességről tanúskodik. Egyrészt a szentséget a szent hely elhatárolásával, a rítus elrendezésével láthatóvá tette; az említett fejezetek vizualitásához kétség nem férhet! Ugyanakkor azonban egy történeti koncepcióval is megajándékozta az olvasót, hiszen az aranyborjú történetének beiktatásával a babilóni fogságra is magyarázatot adott, s a második templomot építő közösséget is elhelyezte a történelemben. Végül pedig egyre táguló köreivel a templom köré gyűlt közösség önértelmzését is adta — mindezt oly módon, hogy a helyes rítus, a tiszta és tisztátalan megkülönböz-

<sup>14</sup> WEINBERG 1992 egy sor szociográfiai tanulmányt tartalmaz a fogság utáni Izraelről. A 48. lapon ezt olvassuk: „As the community members were only a part of the population of Judah (20–70%) and the regions settled by them did not appear to be a conclusive unity, it is more precisely correct to speak of the citizen – temple community in the land of Judah (until the middle of the fifth century) or in the Persian province of Judah (second half of the fifth century BCE).” Talán meglepő a 20–70% meglehetősen szélesre hagyott becslése, de nyilván úgy kell értsük a szerzőt, hogy az Ezsdrás 2 és Neh 7 által megadott szám (42 360 fő) durván a 20%-át tehetette ki Júda lakosságának az 5. század közepén, ez a szám azonban a sikeres restauráció során egyre nőtt, hiszen egyre többen tudtak csatlakozni az új közösséghez.

<sup>15</sup> Korábbi tanulmányomat idézve úgy véltem, hogy a főpapi tiszt maga is ekkor születik, s a babilóni fogság előtt nem beszélhetünk főpapról a szó jogi értelmében. Lásd KARASSZON 2012. — Az olvasó döntsön erről a véleményről! A klasszikus műre mindazáltal utaljunk itt is: VANDERKAM 2004. Érdekes mindazáltal Alice Hunt tétele is (HUNT 2006), aki úgy tartja, hogy a cádókiták legitimitációjára szükség volt a restauráció során, hiszen a sok szegmensből álló társadalmat össze tudta tartani tekintélyével. A hasmoneusok megjelenésével azonban háttérbe szorult a főpapi család. Lásd összefoglaló mondatait (190. old.): „As for the Zadokites, I suggest that, since they turn up at Qumran with some measure of authority in the community during the time of Alexander Jannaeus, we can conclude that they were one of the sectarian groups that developed during this period. They had some issues with the status quo, particularly over calendar, temple, and priesthood. They could not tolerate what was happening in the system. They chose to retreat.”

tetése révén páratlan teológiai teóriát tárt az olvasó elé, ami mind zsidóságban, mind kereszténységben meghatározóvá vált a későbbi korok számára!

*Felhasznált irodalom*

- BRINKMAN, Johan Marie 1990: *The Perception of Space in the Old Testament*. Kampen: Kok-Pharos.
- BRUEGGEMANN, Walter 2012: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás.* (Ford. Tunyogi Lehel). Kolozsvár: Exit.
- CHILDS, Brevald S. 1974: *The Book of Exodus*. Philadelphia: Westminster Press.
- CROSS, Frank Moore 1947: The Tabernacle. A Study from Archaeological and Historical Approach. *The Biblical Archaeologist* 10, 45–68.
- CROSS, Frank Moore 1973: *A Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DE PURY, Albert – RÖMER, Thomas C. – MACCHI, Jean-Daniel (szerk.) 1996: *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*. Genève: Labor et Fides.
- DE PURY, Albert – RÖMER, Thomas C. – MACCHI, Jean-Daniel (szerk.) 2000: *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 306). Sheffield: Academic Press.
- DOHMEN, Christoph 2004: *Exodus 19–40*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- DURHAM, John I. 1987: *Exodus*. Waco: Word Books.
- GORMAN, Frank H. Jr. 1990: *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 91). Sheffield: JSOT Press.
- HUNT, Alice 2006: *Missing Priests: The Zadokites in History and Tradition* (Library of Hebrew Bible 451). New York – London: T. & T. Clark.
- KARASSZON, István 2010: 1Móz 22 – az Elóhista programja!. In: Xeravits Géza (szerk.), *Izsák megkötözése*. Budapest: L’Harmattan. 9–24.
- KARASSZON, István 2012: Cádókiták és főpapok. In: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.), „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*. Debrecen: DRHE. 51–62.
- NOTH, Martin 1943: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: M. Niemeyer.
- NOTH, Martin 1960: *Das zweite Buch Mose*. Berlin: EVA.
- OTTO, Eckart 2007: *Das Gesetz des Mose*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- POLA, Thomas 1995: *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>s</sup>* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 70). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- PROPP, William H. C. 2006: *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2A). New York et al.: Doubleday.
- RÖMER, THOMAS C. 2005: *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T. & T. Clark.
- SMITH, Mark S. 2010: *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis: Fortress Press.
- VANDERKAM, James C. 2004: *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile*. Minneapolis – Assen: Fortress Pres – Van Gorcum.
- WEINBERG, Joel 1992: *The Citizen–Temple Community* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 151). Sheffield: Academic Press.
- YOREH, Tzemah L. 2010: *The First Book of God* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 402). Berlin – New York: De Gruyter.

