

# A hellénista vallásreform

*Karasszon István*

*Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest*

Gondolom, azért kaptam ezzel a címmel meghívást szimpóziumunkra, mert a szervezők emlékezetében élt az a tanulmány, amit korábban írtam „*Tényleg megőrült Antiochosz Epiphanész?*” címmel.<sup>1</sup> Természetesen nem akarom megismételni az ott leírtakat — *quod dixi, dixi; quod scripsi, scripsi*. Mondanivalóm lényege azonban talán meghallgatásra lelt:<sup>2</sup> igen valószínűtlen, hogy az a IV. Antiochos, aki számtalan esetben nyilatkozott meg rendkívül értelmes személyiségként,<sup>3</sup> éppen a zsidókkal szemben őrült volna meg. Sokkalta nagyobb a valószínűsége annak, hogy azokat a beavatkozásokat a zsidó vallásba, amelyeket a hászíd zsidóság lázadással fogadott, nem saját iniciatívaként rendelte el Antiochos Epiphanés, hanem a hellénizálódni kívánó zsidók javaslatára cselekedett így.<sup>4</sup> Ez a része a dolgozatomnak nem volt újnak nevezhető, Jonathan A. Goldstein,<sup>5</sup> JoAnn Scurlock<sup>6</sup> és Othmar Keel<sup>7</sup> azok a tudósok, akik hasonlóképpen vélekedtek. Újnak talán annyi volt nevezhető, hogy vélelmeztem: a hellénizálódni kívánó zsidók javaslata azt a célt szolgálta, hogy a népvallás zsidóságot a többi valláshoz képest univer-

<sup>1</sup> KARASSZON 2004.

<sup>2</sup> Illő hosszabban idéznem olyan véleményt, ami az enyémmel ellentétes. „*Some scholars are skeptical of the Maccabean narrative, contending that the king’s repressive measures are unintelligible, unless the Jerusalemites as a whole had in fact attempted to cast off Seleucid rule. The absence of direct testimony for such a revolt renders any speculation moot. Yet even if the revolt hypothesis were substantiated, it would not account for Antiochus’s actions following his installation of the Akra: the suppression of Judaism itself.*” Ez a véleménye a Christopher Seeman — Adam Kolman Marshak szerzőpárosnak a John J. Collins és Daniel C. Harlow által kiadott kötetben (SEEMAN – MARSHAK 2012: 40). — A „spekulálók” között persze ott van Victor Tcherikover és Daniel R. Schwartz is...

<sup>3</sup> KEEL 2000, 88–89 erősen támaszkodik Otto Mørkholm könyvére (MØRKHOLM 1966), ami számunkra nem volt elérhető. Ennek ellenére megismételhetjük az érveket! A római fogságban nevelkedett Antiochos Epiphanés republikánus gondolatoktól volt áthatva, s ezért meglepően közeli kapcsolatra törekedett alattvalóival: még a nyilvános fürdőkhöz is találkozott velük. Hadvezérként rendkívül sikeresnek mondható működése. Politikai kérdésekben pedig (ezt éppen az egyiptomi sikerei után ért római megaláztatás mutatja) realista volt. Ami pedig kegyetlenkedéseit illeti: jóval elmaradt a többi Seleukida király mögött. Összességében Antiochos Epiphanés kiemelkedik kora többi uralkodója közül, s mindenképpen pozitív összbenyomást kelt.

<sup>4</sup> Alapjában véve egyetértek Konrad Schmid véleményével, habár azt a gondolatát, hogy éppenséggel Menelaos lett volna Antiochos Epiphanés tanácsadója, túlzottnak (jóllehet nem kizártnak) tartom. A vallásreform célja nem egyéni érdekeket szolgált, hanem az egész zsidóság felemelkedését célozta! Lásd SCHMID 2008: 202: „*Auch hier erheben sich Zweifel, ob diese Maßnahme historisch gesehen tatsächlich vom seleukidischen Großkönig befohlen wurde – was ungewöhnlich wäre –, oder nicht vielmehr wiederum – möglicherweise mit Billigung, ja vielleicht programmatischer Beteiligung des Königs – auf die innerjüdische Initiative des Hohenpriesters Menelaos zurückgeht, der sein Amt gekauft hatte und in seiner Bedrängnis die jüdische Religion verbieten wollte, um so weiterherrschen zu können.*” Egyrészt Menelaosnak sikerült Jázónt visszaszorítania, s ezzel messze nem lett vége a zsidó lázadásnak, másrészt Jázón és Menelaos harca két hellénizálódni kívánó zsidó harca. Ezzel szemben a vallásreformban az egymással szembeszegülő felek a hellénisták, ill. a hagyományokhoz ragaszkodó zsidók.

<sup>5</sup> GOLDSTEIN 1976.

<sup>6</sup> SCURLOCK 2000.

<sup>7</sup> KEEL 2000.

zális vallássá tegyék meg.<sup>8</sup> Ehhez pedig arra volt szükség, hogy a legutóbbi törvénygyűjtemény, a Papi Törvény bizonyos rendelkezéseit relativizálják, vagy teljesen el is töröljék. Csakhogy a Papi Törvény ekkor már kanonikus iratként lebegett minden zsidó szeme előtt — hogyan fogják ezt fogadni a hellénizálódni kívánó zsidóktól eltérő körök? Mi már tudjuk, hogyan tették: lázadással; mondhatjuk, hogy a vallásreform gondolata kontraproduktív volt, hiszen csak provokálta, egységesítette és nagyobb erőfeszítésre készítette a zsidóság összes többi tagját.

Talán érdemes még azt is említeni, hogy melyek azok a mozzanatok, amelyeket e félre-sikerült reform-kísérlet kifogásolt, s megváltoztatni kívánt a Papi Törvényben! Ha például a körülmetélkedésre gondolunk, az a Papi Törvénynél nyilván korábbi szokás.<sup>9</sup> Igen, csakhogy nem lehet nem észrevenni: bizony a perzsa korban már egészen más funkcióval bírt ez a gyakorlat. Hiszen korábban éppenséggel az volt feltűnő, ha a filiszteusok „körülmetéletlenek” voltak; Palesztina területén minden etnikum gyakorolta a körülmetélkedést, csak a feltehetőleg indo-európai eredetű filiszteusok nem. Ezzel szemben a perzsa korban már szemmel látható, hogy kivételt jelent a zsidóság eme gyakorlata, s így a zsidó néphez való tartozás, illetve a zsidó vallás megkülönböztető jegye volt. Ismét csak a szemét kell becsukja az ember, hogy észre ne vegye: Ábrahám körülmetélkedése előtt természetlen, s gyermekei csak a körülmetélkedés után születnek meg!

A szombat megtartása hasonlóan régi rendelkezés. Többször utaltam rá, hogy (ha jól értem a szövegeket) már a Kr. e. 8. században bizonyítható, hogy tabu-napként megtartották az izraeliek, értsd: olyan napként, amelyen nem lehetett munkát végezni.<sup>10</sup> Hogy a deutero-nomiumi törvény ebből központi fontosságú, pozitív tartalmú parancsolatot csinált, az az ünnep történetének következő fázisa. A Kr. e. 2. században azonban már nyilvánvalóan feledésbe ment, hogy eredetileg nem is izraeli ünnepről van szó, s ekkor a néphez tartozás egyik kritériuma lett, hogy valaki tartja-e a szombatot (s így van ez a mai napig). Érthető, hogy ha ezt a jelleget akarják némelyek megváltoztatni, nyilván olyan célzattal, hogy mások is csatlakozhassanak a zsidó valláshoz.

<sup>8</sup> A tudományos tisztesség érdekében jegyezzük meg, hogy vizsgálódásunk köréből kimaradt (és most is kimarad) egy rendkívül fontos szempont: a hellénizálódni kívánó zsidók szempontja. Ennek oka egyszerűen az, hogy erről gyakorlatilag csak olyan forrásunk maradt fenn, ami éppenséggel az *ellenfél* interpretációján keresztül juthatott hozzánk — ez pedig igen nehezen értékelhető ki. Viszont az is tény, hogy erre a nézetre elég sok analógiát találhatunk a kor más népeinek köréből! Klaus Bringmann (BRINGMANN 1983) könyvének legnagyobb érdeme, hogy ezek közül említ sokat — és így kissé más fényben tűnnek fel az események. A *metathesis epi ta Hellénika* (2Makk 11:24) kifejezést például a Makk 2 negatív értelemben hozza, de talán éppenséggel pozitív értelme lehetett azok számára, akik ebben a zsidóság felértékelődését látták. Hasonlóképpen a *tús en Hierosolymois Antiocheis anagrapsai* (2Makk 4:9) kifejezés is jelenthet valami olyat is, hogy a jeruzsálemieknek hasonló polgárjogot nyerne a hellénisták, mint az antiochiaiaknak volt — ez esetben szintén jelenthet a szöveg valami olyan hatalmas előrelépést a zsidók jogi státuszában, mint ha a magyarok, mondjuk, mind amerikai állampolgárságot kapnának! Korabeli kifejezéssel élve: a zsidók ezáltal az *ethnos* szintjére emelkednének. Az exegetikai kérdésekhez lásd HABICHT 1976: 216, valamint 258. oldalakat.

<sup>9</sup> Ez nyilván különösebb indoklást nem igényel. Viszont jegyezzük meg David A. Bernat (BERNAT 2009) véleményével: a Papi Irat ábrázolásában nagyon jól elhelyezi történetileg a körülmetélkedést, a mai olvasónak kétségkívül jó történeti benyomása lehet, ha a Papi Irat elbeszéléseit olvassa! Hogy a körülmetélkedés csak a babilóni fogságban lett volna hangsúlyos, nem állítható. A helyzet viszont mindenképpen megváltozott, hiszen a fogság után kivételnek számított ez a szokás.

<sup>10</sup> Szokás itt utalni az Ám 8:5-re: a szombaton gabonával kereskedő elítélésére. A szombat ünnepének változó jellegére a fogság után lásd BERNAT 2009: 116: „*Scholars have maintained that the centrality of the Sabbath was a phenomenon of the exile. The biblical evidence, from incontrovertibly exilic and postexilic sources, lends some credibility to this assertion.*”

Egy további, hasonlóan régi rendelkezés, de a hellénizmus korában új értelmet nyerhetett a disznóévs tiltása. Ugyan archeológiai bizonyítékaink vannak arra, hogy Izraelben volt korábban disznóáldozat is, a deuteronomiumi törvény már tiltja az evését. Az 5Móz 14 listája azonban a tiszta és tisztátalan állatokról sajátosan összetett szöveg. Eredetét egészen biztosan nem a tiltott állatok felsorolása, hanem éppenséggel az ehető állatok ujjhegyre szedése jelentette — ezt olvassuk a 4. és 5. versben. Az is nyilvánvaló, hogy ha ezek után valaki szisztematikus rendet óhajt tenni, akkor egy elvet is meghatározhat: a kérődző és hasított körmű állatok az ehetőek.<sup>11</sup> További pontosítás, tehát mi nem ehető: a teve, a nyúl és a hörcsög ugyan kérődzik, de nem hasított körmű (hogy a nyúl miért kérődző itt, azzal most ne foglalkozzunk!). S e sorban utoljára jelentkezik, hogy a disznó ugyan hasított körmű, de nem kérődző — tehát nem ehető! Természetesen vannak még további problémák is, de ezek leginkább arra vonatkoznak, hogy egy sor hal- és madárfajta nem is ismerhettek az izraeliek, s ezek hovatartozását kellett tisztázni. A lényeg itt most az, hogy a disznó e felsorolásban határozottan a kivételes helyet foglalja el. Miért kell a hellénista korban éppen ezt a törvényt visszamenőlegesen érvénytelené tenni? Minden bizonnyal azért, hogy a *suovetaurilia* hellénista ünnephez jobban lehessen közelíteni a zsidó vallást.

S végül egy pozitív dolog: a lombsátrak ünnepének a hangsúlyozása, a szukkót térnyerése (talán a peszah ellenében?) igen hangsúlyos a hellénista korban.<sup>12</sup> Ami feltűnő, az az, hogy a babilóni fogság előtt alig van konkrét adatunk arra, hogy ezt az ünnepet tartották volna Izraelben. Az egyetlen utalás, a Bír 21:19kk, meglehetősen bizonytalan — talán a szukkót ünnepét használták fel arra az izraeliek, hogy, bár nem adták lányaikat benjaminita férfinak, mégis hallgatólagosan beleegyeztek, hogy ez ünnepen elrabolják őket. Az elbeszélés azonban sem elmentmondástól, sem schématisztikus motívumoktól nem mentes: miért a hölgyek hiányoznak, ha egyszer háború miatt fenyegeti Benjámín törzsét a kipusztulás? Háborúban általában a férfiak hálnak meg először... Illetve: kicsit az a benyomásunk, hogy itt a „Szabin nők elrablása” által fémjelzett motívum irodalmi kliséjével van dolgunk. Bárhogy legyen is: a deuteronomiumi kultikus kalendárium (5Móz 16) már tartalmazza a lombsátrak ünnepét, mint azon három ünnepek egyikét, amikor az izraelieknek áldozathozatalra Jeruzsálembé kellett zárandokolniuk. Annyi bizonyos, hogy a Neh 8:13kk szerint a fogság után közvetlen Ezsdrás törvényhozását követi egy ünnep, s ez az ünnep a szukkót. Úgy tűnik, ez az ünnep nagyobb hangsúlyt nyert a fogság utáni korban, s vidám jellege alkalmassá tette arra, hogy az izraeli vallást a Dionysos-kultuszhoz hasonlíthassák olyan kívülálló emberek, akik a görög-római vallás felől közelítettek a zsidósághoz. Számunkra ma már mindenképpen meghökkentő, ha egy Kr. e. 1. századi dénár II. Hyrkanos zsidó királyt *Bacchius Iudaeus* címmel említi (1. kép); nyilván nem arról van szó, hogy bárki is áttért volna egy másik vallásra, hanem inkább arról, hogy egyfajta

<sup>11</sup> Általában elfogadott föltételezés az, hogy a tiszta (ehető) és tisztátalan állatok megkülönböztetésében elvi szempont lehetett az áldozati állatokhoz való hasonlóság kérdése. Viszont ez a szempont nem vehető ki mindenütt tisztán! Az 5Móz 14 és 3Móz 11 közötti kapcsolat azonban jól magyarázható úgy, hogy a meglévő listát a Papi Törvény további szisztematizálással vette át — aligha rövid idő alatt áll elő egy ilyen étkezési rendelkezés! A magyarázathoz lásd VEIJOLA 2004: 294kk.

<sup>12</sup> Az izraeli ünnepi kalendárium kérdése meglehetősen bonyolult — irodalmilag éppúgy, mint vallástörténetileg. Az irodalomkritikai eredmények újabb áttekintését lásd GESUNDHEIT 2006.

*interpretatio graeca* volt a zsidó király ilyen névvel illetése.<sup>13</sup> A 2Makk 6:7 ugyan panaszként említi, hogy a hellénisták kényszerítették a zsidókat, hogy vegyenek részt a Dionysos-ünnepségen,<sup>14</sup> de az archeológia határozottan bizonyítja, hogy például Sepphorisban zsidók körében is előfordult a Dionysos-kultusz.



1. kép. Kr. e. 1. századi dénár *Bacchius Iudaeus* felirattal (KEEL 2000: 117. nyomán).

Mindennek háttérén talán logikus, ha valaki azt javasolja, hogy inkább a belső zsidó viszonyok alakulását kell görcső alá venni, ha meg akarjuk érteni az eseményeket, s nem a világpolitika adja meg választ kérdéseinkre. Köztudott például, hogy Antiochos Epiphanés idejében már megvolt az ellentét a hellénizálódni vágyó zsidók és a kegyesek között — III. Oniás nem véletlen kellett átadja helyét testvérének, Jázónnak, aki utólag nézve a „mérésékelt hellénisták” rubrikába sorolható. A hászidok ugyan vereséget szenvedtek és háttérbe szorultak, s bizonyosan sok minden irritálta őket — mint például a jeruzsálemi gymnasium. A 2Makk 4:7kk úgy tudja, hogy Jázón jelentős pénzzel vette meg hatalmát; az ilyen hatalom azonban nem sokáig tart! Három évi uralkodás után Menelaos még többet ígért a királynak — így ő került a főpapi székbe (2Makk 4:23kk).<sup>15</sup> Elképzelhetjük, hogy a főpapi tiszt ilyen áruba bocsátását milyen szemmel nézték Jeruzsálemben. Arról pedig már ne is beszéljünk, hogy Kr. e. 169-ben elterjedt az a hír, hogy Antiochos Epiphanés meghalt Egyiptomban, s ekkor Jázón lázadással akarta visszaszerezni korábbi hivatalát. Nem kell örülnünk feltételeznünk Antiochos Epiphanést, hogy a lázadást erővel verje le, s Menelaost megerősítse hivatalában — Jázónnak ismét Transzjordániába kellett menekülnie. Viszont a háború már Montecuccoli előtt is pénzbe került (az egyiptomi kirándulás éppúgy, mint a jeruzsálemi „rendteremtés”), Antiochos Epiphanés pedig már

<sup>13</sup> KEEL 2000 a 115. lapon tárgyalja a problémát, de magának az érmének a képét a 117. lapon láthatjuk.

<sup>14</sup> SCHWARTZ 2008: 274 magyarázata: „*The third element, however, worship of Dionysus, seems out of place for the Seleucid persecution, and might be no more than the contribution of a hyperactive imagination familiar with the Ptolemaic world.*”

<sup>15</sup> Nem könnyű két évezred után kiértékelni a politikai eseményeket! Elképzelhető, hogy nem is annyira a tradicionális zsidóság és a hellénisták ellentéte volt a nagy probléma, hanem Jázón és Menelaos versengése az idegen király kegyeiért: ezúttal a főpapi tiszt pénzért árulása politikailag elfogadható lépéssé vált! Ha Jázón megmarad tisztességtelenül megnyert székében, akkor valószínűleg csak a hivatalos vallás és a nép kegyességének szembenállásáról beszélhetnénk ma — igaz ugyan, hogy a „valószínűleg” nem történeti kategória! Érdekes azonban megjegyeznünk SCHWARTZ 2008 magyarázatával, hogy az egész LXX csak itt használja a rendkívül dehonesztáló *hyponotheyó* szót (218). A szokásos fordítások igen eufemisztikusak; talán helyesebb lenne az „elbasztardulni” értelemmel visszaadni a szerző gondolatait.

korábban is pénzért árulta a jeruzsálemi főpapságot — semmi meglepő nincs tehát abban, ha most is jókora összeget zsebelt be, amit persze a zsidóság Jeruzsálem kirablásaként értelmezett (talán nem is indokolatlanul). Az viszont tény, hogy V. Tcherikover nem minden ok nélkül írta le: nem a házídok lázadása volt a válasz a király erőszakos tetteire, hanem a király erőszakos tettei reagáltak egy már korábbi lázadásra.<sup>16</sup> Ha tisztán a politikatörténelemre tekintünk (tehát a politikai események sorát nézzük), akkor szükségszerűen oda jutunk, hogy megkérdezzük: a tyúk volt előbb, vagy a tojás? Az alapprobléma nyilván nem annak eldöntése, hogy kinek a reagálása volt túlzott az események sodrában, hanem az, hogy megválaszoljuk: hogyan juthatott Izrael odáig, hogy egy idegen hatalom pénzügyi szempontok szerint határozza meg vezetőjét?

Természetesen lehet általános igazságokat mondani: minden nép körében volt és van olyan ember, aki egyéni előnyök érdekében elárulja a közösség érdekeit; hosszú története van annak is, hogy magas hivatalokat pénzért árulnak. Mindez igaz, de talán kevésbé kielégítő a mi helyzetünkben, hiszen úgy tűnik, évszázados és strukturális problémáról van szó a zsidóság és a hellénista típusú felső hatalmasság között. A magam részéről úgy érzem, van válasz a kérdésre: a zsidóság ugyanis mind társadalmi, mind pedig vallási struktúráját a babilóni fogság után eltelt durván száz év során dolgozta ki — s mondhatjuk, hogy a kettő egybeesett. Hiszen kinek ne tűnne fel, hogy a fogságból hazatérők gyorsan felépítik a második Templomot (újjászentelési dátumul a Kr. e. 515-öt szoktuk megadni). Ehhez képest azonban Nehemiás korában (tehát feltételezhetőleg közel 80 év múltán) Jeruzsálem még meglehetősen gyér lakosságú, úgyhogy a helytartó maga kénytelen interveniálni, hogy benépesítsék a fővárost; megérkezésekor még városfal sincs, ezt is neki kell újjáépítenie. A Templomhoz képest tehát a társadalom helyreállítása jóval lassabban haladt előre. Feltűnő az is, hogy a Babilónból hazatértek már a Templom felépítése előtt újraszentelik a jeruzsálemi oltárt. Igaz ugyan, hogy ettől függetlenül is feltételeztük, hogy Jeruzsálemben nem szűnt meg az áldozat a fogságba vitellel, és ez az adat mintegy indirekt bizonyítéka is annak, hogy jól gondoltuk. Viszont arra is kell gondolnunk, hogy az újjászentelés milyen sértő lehetett azok számára, akik a hazatérés előtt, otthon maradt zsidókként, változatlanul áldoztak a lerombolt Templom helyén. Teljesen jogos (és több forrásból is táplálkozik) az a feltételezésünk, hogy a fogság utáni restauráció a Babilónból hazatérők véleményét tükrözte, s nem annyira a Palesztinában maradtakét: hiszen a babilóni góla volt továbbra is az, amelyik hol politikai, hol anyagi segítséget nyújtott a restaurációhoz (a megisméltendő hazatérési hullámokról nem is beszélve). Személyes meggyőződés az, hogy az idegen asszonyok elbocsátásának súlyos kérdése is talán azzal függ össze, hogy egy diaszpórában élő közösség meggyőződését erőltették rá az otthon maradtakra — egy nagy tömegben együtt élő népcsoport számára ugyanis nem jelent veszélyt a vegyes házasság, van elég asszimilációs ereje. Az is feltűnő, hogy közvetlen a fogság után, a Templom megépítésével párhuzamosan megjelenik az új központi tekintély: a főpap is — Zakariás könyve ékes bizonyysága mindennek. Egyebütt már hangsúlyoztam, hogy a főpapi funkció a fogság előtt bizonyval nem

<sup>16</sup> TCHERIKOVER 1959. Ha jól látom, újabban ezt a nézetet erősíti meg Daniel R. Schwartz (SCHWARTZ 2001) is, aki szerint az 1Makk 1 szándékosan úgy mutatja be a dolgok menetét, hogy először történt a Templom kifosztása Antiochos Epiphanés által, de a zsidó lázadást e passzus szándékosan elhallgatja.

létezett;<sup>17</sup> nem is volt rá szükség, hiszen a jeruzsálemi királyi szentély kultuszának mikéntjét és hogyanját a király maga döntötte el. A felsoroltakból kiderül, hogy Joel Weinberg jogosan beszél egy új közösségről, amit maga *Citizen-Temple Community* névvel illet<sup>18</sup> — udvarias átköltésben Templom köré gyűlt közösségnek neveztem ezt a fogalmat. Ez azt rejti, hogy az új társadalom nem alulról felfelé építkezett, hanem először a központ épült ki, központi intézmény és központi vezető jelentkezett, s először a hazagyűltek, majd aztán az otthon maradtak folyamatosan csatlakoztak ehhez a közösséghez. Talán véletlen ennek a kornak az átlagnál is nagyobb érdeklődése a genealógiák iránt? A folyamat azonban lassú volt; valóban, egy egész évszázadig is eltartott. A folyamat betetőzését láthatjuk abban, hogy Ezsdrás — ez a bizonyos fikatív személy, aki tulajdonképpen a megtestesült Tóra — egy *dat*-ban, tehát perzsa törvényben létrehozta Jehúd tartomány alaptörvényét.<sup>19</sup> Az én véleményem az, hogy ez nem lehetett más, csak a Pentateuchos, még akkor is, ha a szöveg állagának bizonyos részei még változhattak (a változtatások miatt gondolja Cornelis Houtman,<sup>20</sup> hogy nem lehetett az).

Az említett passzusnak, jelesül a Neh 8-nak van egy érdekes mozzanata. Természetes, hogy nem egyszerűen egy olyan törvényről van szó benne, mint a Szövetség könyve, vagy a deuteronomiumi törvény, hiszen a legiszlációt nem király hajtja végre, de nem is a templomban van a proklamáció, hiszen a Víz-kapu előtti tér nyilván nagyobb tömeg jelenlétére utal, s nemcsak a kultuszban jelen lévő felnőtt férfiak vannak jelen, hanem mindenki, aki képes megérteni a beszédet. A nép azonban sírva fakad a hallottak miatt. Régebben már kitértem erre a furcsa jelenségre (furcsa, hiszen a tartalom ugyancsak nem lehetett új, ugyanakkor pedig, ha egy nép saját törvényét meghallja, az inkább örvendetes). Az egyetlen magyarázat erre az, hogy Ezsdrás (bárkiről is legyen szó) ezúttal egy perzsa tartomány törvényét deklarálja — ami történetesen egybeesik Izrael jogi és vallásos tradíciójával is. Ám ha így van, akkor az évszázados remény a dávidi királyság helyreállítására föl kell adnunk. Így aztán az is érthető, ha a leviták megmagyarázzák a népnek: tévedés, most nem sírni kell, hanem örülni. Igaz ugyan, hogy dávidi királyság nem lesz, de önálló életünk lehet — amire két évszázada nem számíthattunk. A nép ezt érti meg — és aztán örül is. Charles E. Carter beható szociográfiai vizsgálata persze kimutatta,<sup>21</sup> hogy Jehúd tartománya még ez időben is meglehetősen kicsike, hiszen durván Bét-Cúrtól (délen) Béthelig terjedhet az érmék elterjedése alapján.

Mindez, úgy tűnik, politika — bár ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy vallás és politika ekkor nem válik el egymástól. A továbbiakban azonban aligha elhanyagolható körülmény lesz, hogy Izrael vallásos iratainak jó része ekkor nyeri el végső, vagy legalábbis átmeneti formáját: a könyvek előállításának idejét éljük, s ezek a könyvek lesznek a későbbi kánon részei. A Pentateuchosról már szóltam, de ha az „újabb redakciókritika” eredményeit figyelembe veszem, akkor a prófétai könyvek redakciója is jó részben ekkor születik (igaz, nem egyszerre, hanem egy

<sup>17</sup> KARASSZON 2012.

<sup>18</sup> WEINBERG 1991.

<sup>19</sup> A Pentateuchos és a perzsa legiszláció kérdését ezúttal nem kívánjuk tárgyalni — az elmúlt években többször is ismertettük ezt a problémát. Ehelyütt utalunk mindössze a Society of Biblical Literature által szervezett szimpoziúmról, amelynek kötete több véleményt is ütköztet, lásd WATTS 2001.

<sup>20</sup> HOUTMAN 1981.

<sup>21</sup> CARTER 1999. Úgy gondolom, mindenki számára meggyőző lehet pl. a 253. lapon található vázlatos térkép arról, hogy a Kr. e. 5. században hol voltak mezőgazdasági települések.

hosszabb folyamat részeként), s a zsoltárok egy tekintélyes részét is erre a korra kell datáljuk. Korábbi munkáimban több zsoltár esetében hangsúlyoztam, hogy a fogság előtti líra átdolgozásra került, hogy a második Templom kultuszában is alkalmas legyen az előadásra (Zsolt 29; 47, stb.). A kor tehát meghatározó lett!

Mindez talán nemcsak érthetővé, hanem egyértelművé is teszi, hogy a késői perzsa, majd aztán a hellénista kor is milyen általános teológiai elképzeléssel dolgozta fel, hogy Isten népe egy nagyobb birodalom részeként él, tehát nem önálló királyság. Nyilvánvalóan különbséget kell tennünk elviekben az ember király és Isten király között (ami a korábbi keleti király-ideológiában alapvetően megoldottnak látszott: a király Isten adoptált fia volt). Ezek szerint különbség van Isten királysága és az emberi birodalmak között — és nyilván ezen belül Izrael, még ha nem is önálló, de a maga szerény politikai adottságai között is Isten királyságát testesíti meg. A főpap kvázi királynak tekinthető, a Templom pedig a világ közepe — legalábbis annak tekintik, hiszen még a prófétai könyvek késői redakciójában is azt olvassuk róla, hogy ide fog-nak özönlenni a népek, hogy a Tórát meghallják. Vajon érthető-e másként Dániel könyvének első fele, Dániel és társai története a babilóni udvarban, mint hogy az Isten királyságához való hűség megelőzi a földi birodalomnak való engedelmisséget? S nem társul-e mindehhez egy reménység is, hogy Isten királysága eschatologikusan győzni fog a földi birodalom fölött is? Azt hiszem, nem egyedül vagyok ezen a véleményen — talán Reinhard Gregor Kratz<sup>22</sup> neve a legfontosabb azok között, akik így értik a Dán 1–6 egységét.

Természetesen ennek a nézetnek egyáltalán nem tett jót, ha a földi birodalom bukott — annak ellenére, hogy a birodalom bukását a teológiai fölfogás is előrevetítette. Különösebben nagy hullámokat nem is vert a zsidó vallásos irodalomban, amikor a Perzsa Birodalmat leváltotta Nagy Sándor Birodalma. Az azonban már tényleg zavaró, ha a nagyhatalmak váltogatják egymást, s fájdalmas, ha egymás ellen háborúznak — az elnyomott kis ország rovására! Nem is tudja magától feldolgozni ezt a zsidó tradíció, hanem (a Dán 8 tanúsága szerint) idegen modellt, jelesül görög történet szemléletet kell kölcsönöznie ahhoz, hogy az egymást követő birodalmak tényét megmagyarázza<sup>23</sup> — igaz, hogy mindezek végén Isten királysága fog győzni, az már saját gondolat a görög történet szemléleten belül.

Azt hiszem, így most már látható, hogy miért volt elkerülhetetlen a vallásháború Izraelben. A perzsa korban kifejlesztett politikai és vallási struktúra tökéletes volt annak idején arra, hogy elhelyezze Izraelt a kor politikai és vallási palettáján. A hellénizmus korában azonban ez a struktúra teljesen csődöt mondott. Míg a perzsa helytartó Nehemiás és a nem tudjuk milyen Ezdrás teljesen lojális lehetett a perzsa hatalommal szemben, anélkül, hogy aposztáziával lehetett volna vádolni őket, most a hellénizálni akaró zsidók (minden nemes intellektuális, néha anyagi erőfeszítéseik ellenére is) árulóknak tűnhettek a hászíd zsidóság szemében. Hiszen jól elképzelhető, hogy Izrael — mint Isten királysága — egy idegen nagyhatalom részeként éljen. Az azonban már elfogadhatatlan, hogy a hellénizmus áthassa egész Izraelt; ez már fenyegetés Isten királyságára nézve. Így lett élet és halál kérdése, hogy valaki kitart-e Izrael vallásos tradí-

<sup>22</sup> KRATZ 1991.

<sup>23</sup> Változatlanul érvényes mindaz, amit Martin Noth 1954-ben írt a birodalmak egymást követő soráról, lásd NOTH 1957.

ciói mellett, vagy hasonulni akar a világvallásokhoz — még ha csak oly mértékben is, hogy a zsidó vallást is világvallássá akarja megtenni. Ekkor Izrael fegyvert fog — a háborúskodásnak pedig csak a rómiakkal vívott zsidó háború vet majd véget.

### *Felhasznált irodalom*

- BERNAT, David A. 2009: *Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition* (Society of Biblical Literature, Ancient Israel and Its Literature 3). Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- BRINGMANN, Klaus 1983: *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse III 132). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CARTER, Charles E. 1999: *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 294). Sheffield: Academic Press.
- COLLINS, John J. – HARLOW, Daniel C. (szerk.) 2012: *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids – Cambridge: W.B. Eerdmans.
- GESUNDHEIT, Shimon 2006: Intertextualität und literarhistorische Analyse der Festkalender in Exodus und im Deuteronomium. In: Blum, E. – Lux, R. (szerk.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 190–220.
- GOLDSTEIN, Jonathan A. 1976: *I Maccabees*. Garden City: Doubleday.
- HABICHT, Christian Herbert 1976: *Historische und legendarische Erzählungen: 2. Makkabäer-buch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/3). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- HOUTMAN, Cornelis 1981: Ezra and the Law: Observations on the Supposed Relation between Ezra and the Pentateuch. In: B. Albrektson, B. et al. (szerk.), *Remembering All the Way: A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland* (Oudtestamentische Studiën 21). Leiden: Brill. 91–115.
- KARASSZON, István 2004: Tényleg megörült Antiokhosz Epiphanész? In: Uő., *Az Ószövetéség varázsa* (Kréne 3). Budapest: Új Mandátum. 180–198.
- KARASSZON, István 2012: Cádókiták és főpapok. In: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.), *„Krisz-tusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmányok a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3). Debrecen: DRHE. 51–62.
- KEEL, Othmar 2000: Die kultischen Massnahmen Antiochus’ IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze. In: Keel, O. – Staub, U. (szerk.), *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (Orbis Biblicus et Orientalis 178). Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 87–121.
- KRATZ, Reinhard Gregor 1991: *Translatio Imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Dani-*

- elerzählungen ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Mono-graphien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- MØRKHOLM, Otto 1966: *Antiochus IV of Syria* (Classica et Mediaevalia, Dissertationes 8). Kopenhagen: Gyldendalske-Nordisk.
- NOTH, Martin 1957: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik. In: Uő., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 6). München: Chr. Kaiser. 248–273.
- SCHMID, Konrad 2008: *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- SCHWARTZ, Daniel R. 2001: Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem. In: Goodblatt, D. – Pinnick, A. – Schwartz, D. R. (szerk.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27–31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37). Leiden – Boston – Köln: Brill. 45–56.
- SCHWARTZ, Daniel R. 2008: *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin – New York: de Gruyter.
- SCURLOCK, JoAnn 2000: 167 BCE: Hellenism or Reform? *Journal for the Study of Judaism* 31, 125–161.
- SEEMAN, Christopher – MARSHAK, Adam Kolman 2012: Jewish History from Alexander to Hadrian. In: Collins, J. J. – Harlow, D. C. (szerk.), *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapids – Cambridge: W.B. Eerdmans. 30–69.
- TCHERIKOVER, Victor 1959: *Hellenistic Civilization and the Jews*. Jerusalem: Magnes Press – Jewish Publication Society of America.
- VEIJOLA, Timo 2004: *Das 5. Buch Mose: Deuteronomium* (Das Alte Testament Deutsch 8,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WEINBERG, Joel 1991: *The Citizen-Temple Community* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 151). Sheffield: Academic Press.
- WATTS, James W. (szerk.) 2001: *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Society of Biblical Literature Symposium Series 17). Atlanta: Society of Biblical Literature Press.

