

MIKÁJEHÚ, JIMLÁ FIA ESETE IZRAÉEL KIRÁLYÁVAL (1 KIR 22,1-28)

Hodossy-Takács Előd
Debrecen

TARTALOM: 1. Viszonyok; 2. A próféta habitus; 3. A prófécia; 4. Bibliográfia

Az Omridák uralkodási ideje az Ószövetségtudomány valamennyi területén vitákat gerjeszt mindmáig. A korszak vallástörténeti értékelésében tetten érhetjük a kutatói vérmérsékletet: némelyek adáz, véres, istentelen uralkodókként, mások a Jahvizmus megtestesítőiként emlegetik őket, ismét mások számára pedig egy más JHVH hitű vallásosság mintapéldái ők. Archeológusok vitáznak napjainkban azon a kérdésen, hogy vajon a „salamoni” nagy építkezések az északi területeken nem az Omridáknak tulajdoníthatók-e? És természetesen azok, akik az ószövetségi szövegek keletkezésével és redakciótörténetével foglalkoznak, máig próbálják megfejteni a szintén megfejthetetlen rejtélyt, hogy vajon az omrida-kort bemutató történetek egyes darabjai (pl. 1 Kir 22 is) nem a Jéhu-dinasztia idejére vonatkoznak-e? A sort folytathatnánk tovább, e helyett inkább meghatározzuk jelen írás tárgyát. Egyetlen célunk van: körüljárni egy rendkívül érdekes bibliai történetet, és ha e közben sikerül egy-két helytálló megfigyelést tennünk, már nem fáradtunk hiába.

1. VISZONYOK

Mikájehú történetét a Szentírás két párhuzamos elbeszélésben tárja elénk (1 Kir 22, 2 Krón 18). A két elbeszélés meglehetősen pontosan fut egymás mellett, a Krónikás elbeszélése azonban mégiscsak eltér

1 Kir hagyományától. Az utóbbi szövegnek egyértelműen a háború áll a központjában, az a hadjárat, ami az arám birodalommal való összeütközések sorozatába illeszkedik (1 Kir 20;22; 2 Kir 8). Ez a hadjárat zárja le a Deuteronomista mérlegen halált érdemlő, megátalkodott Áháb király történetét; itt nyeri el a gonosz méltó büntetését. Feltűnő, hogy Áháb az egész szakaszban csak egyetlen alkalommal, a 20. versben bukkan fel névvel említve, minden más esetben az „Izrael királya” címet találjuk. A könyv 20-22. fejezete három bukás-történetet közöl, mindhárom egy történetet kombinál próféta(i) igével:

1. 20. fejezet: arám harc — egy névtelen próféta;
2. 21. fejezet: Nábót szőlője — Illés próféta;
3. 22. fejezet: arám harc — Mikájehú.

Mindhárom prófécia végkicsengése azonos: Áháb halálának megjövendölése. A LXX más rendben fűzi a történeteket, itt a 20. és a 22. fejezet egymás után áll, megelőzi őket a Nábót-elbeszélés.¹

Érdekes az is, hogy ebben a fejezetben úgy bukkan fel Jósáfát király a 2. versben, hogy az olvasó (legalábbis aki először üti fel a könyvet) tanácstalanul áll: ugyan ki a csuda ez az ember? Erre a kérdésre választ csak a 41. versben találunk — itt olvassuk ugyanis a király uralkodási formuláit. A Krónikás hagyomány viszont másképp szövi az elbeszélést. A 17. fejezetben szépen felvezeti Jósáfát uralkodását, róla szól 2 Krón 17,1-21,1. Ezek a fejezetek valóságos második Salamonként állítják elének a királyt, akinek ereje, hatalma, jelentősége, messzire ragyogó hírneve volt:

„az Úr rettegést támasztott a Júda körül lévő országok királyaiban, és nem mertek háborút indítani Jósáfát ellen. A filiszteusok is hoztak Jósáfátnak hódoló ajándékot és adót ezüstben; az arabok pedig nyájukat hoztak neki, hétezerhétszáz kost és hétezerhétszáz kecskebakot” (2 Krón 18,10-11).

Rögtön adódik a kérdés: mi emelte Ászá fiát fényes magasságba? Természetesen az, hogy „*azt tette, amit helyesnek lát az Úr*” (1 Kir 22,43), aki éberrel ügyelt a kultusz helyes folytatására, sőt „*kisöpörte az országból a férfiparáznák maradékát, akik még megmaradtak apjának, Aszának az idejéből*” (47. v.). A Krónikás verziójában már egy valóságos kultuszi reformert látunk, aki nem keresi a „Baálokat”, sőt az Úr törvénykönyvével ellátott tanítókat küld ki Júdába, a nép okítására (2 Krón 17,3-9). A 18. fejezet azután, ahol Mikájehúval is találkozunk, egy már hatalma csúcsára jutott uralkodót mutat. A két elbeszélés egyébként

¹ A fentiekből van, aki arra következtet, hogy eredetileg ez a történet független volt Áháb személyétől. Ld. Walsh és Begg 1990: 172.

közös a tekintetben, hogy mindkettő felsorol két közös ügyetet Áháb-Ahajzja és Jósáfát idején: a hadviselést és egy furcsa hajóépítési vállalkozást. Bár jelen írás tárgya közös harc, az utóbbi rövid összehasonlítása is tanulságos:

1 Kir 22,48-50	2 Krón 20,36
<i>Edómban akkor nem volt király, csak királyi helytartó. Jósáfát csináltatott Tarsis-hajókat, hogy aranyért menjenek Ófírba, de nem tudtak elmenni, mert a hajók összetörték Ecjón-Geberben. Akkor ezt mondta Ahazja, Áháb fia Jósáfátnak: Hadd menjenek el szolgálaim a te szolgálóiddal a hajókon! De Jósáfát nem engedte.</i>	<i>Azután társult Jósáfát, Júda királya Ahazjával, Izrael királyával, aki bűnös dolgokat vitt véghez. Azért társult vele, hogy hajókat építsenek, amelyeknek Tarsisba kellett volna menniük. A hajókat Ecjón-Geberben építették. Eliezer azonban, a márésai Dóдавóhú fia így prófétált Jósáfát ellen: Mivel társultál Ahazjával, összezúzza művedet az Úr! Össze is törtek a hajók, és nem tudtak Tarsisba eljutni.</i>

A nélkül, hogy elmerengénénk a jogos kérdésen, hogy Ófír vajon nem Eldorádó tőszomszédságában található-e az Üveghegyen túl, elég megjegyezni, hogy ez a legendáris helynév az ecjón-geberi flottával együtt említve óhatatlanul is Salamon-párhuzamot idéz emlékeztünkbe. 1 Kir 9,26-28 arról ír, hogy Salamon hajókat csináltatott Ecjón-Geberben, „*amely Edóm földjén van*”, és a hajózásban gyakorlott Hírámmal társulva Ófírig mentek aranyért.² A nélkül, hogy bármiféle állásfoglalás igényét fogalmaznánk meg, jelezzük a kérdést: kizárt, hogy ez a jósáfáti szakasz befolyásolta a Salamonról szóló elbeszélés alakítását?

Maradva az eredeti összehasonlításnál: a Krónikás szerint a kudarc oka a társulás — erről a Királyok hagyománya mit sem szól. Itt ismét tetten érhetjük a Krónikás jellegzetes teológiai gondolkodását, mi szerint a bűnös vállalkozása nem lehet sikeres.³ Az a mondat pedig, hogy Edómban nem volt király ekkoriban, talán a kételkedők megnyugtatósára szolgál: déli veszély nem volt, így lehetett képes Jósáfát beindítani vállalkozását a déli tengeren. A fenti összehasonlítás alapján tesszük fel a kérdést: milyen hatalmi viszonyban volt egymással a két királyság ebben az időszakban? Egyenrangú felek aligha voltak, de vajon Júda a jelentősebb Izrael vazallusa volt-e? A hajóépítési vállal-

² Ez a kérdés nem tartozik az írás szorosan vett témájához. Salamon hajóépítéséről és egyéb ügyeleiről (pl. Ecjón Géber helye, stb.) számos munka született. Magyar nyelven legújabbban: Kőszeghy 2005. Röviden a problémáról: Hodossy-Takács 2003: 235-47.

³ Talán legjobban példázza ezt Manassé ábrázolása. Itt egyértelművé válik: lehetetlen, hogy bűnös, istentelen király megtérés nélkül politikailag sikeres legyen. Ezért — noha erről a Királyok könyve nem beszél — a Krónikás szerint Manassé megtért, igaz ebben lehetett némi szerepe a beléakasztott horognak is (2 Krón 33,11-20). Manassé alakjához legújabbban magyarul ld. Karasszon 2005: 39-61.

kozás alapján a kérdés nehezen dönthető el, hisz a Királyok verziója szerint Jósáfát egyszerűen visszautasítja Ahazjá kérését, a Krónikás szerint pedig minden kényszer nélkül létrejött közös vállalkozásról volt szó. 1 Kir 22,45 adata szerint „*Jósáfát békességben élt Izrael királyával*”, és több adat mutat arra, hogy a békességet — nyilván nem kizárólag szerelmi indíttatású — házasság is erősítette. Vajon kinek az érdekét szolgálta ez? Aháb és Jezábel példája mutatja, hogy az Omridák nem idegenkedtek a politikai frigyektől, de nyilván a déli királyság számára is jelentett előnyöket a jó viszony megpecsételése; viszont a részletek tekintetében sötétben kell tapogatóznunk. 2 Kir 8,18 szerint Jórám, Jósáfát fia, Júda királya Áháb lányát vette feleségül (2 Krón 21,6 ugyanezt közli). 2 Kir 8,26 alapján állíthatjuk, hogy Áháb lányát Ataljának hívták, aki az anyakirálynői méltóságot töltötte be Ahazjá trónra lépési formulája szerint. Ugyanakkor az Ószövetség itt a kifejezések használatában nem teljesen következetes: 2 Kir 8,27 szerint ugyanis Ahazjá bűnös uralkodásának oka éppen az, hogy Áháb veje lett, holott az eddigi versek alapján az apja volt Áháb veje. 2 Krón 18,1 mintha csak az eddigi zavaros képet kuszálná össze, amikor azt közli, hogy Jósáfát Áháb sógora volt... Márpedig ez azt jelentené, hogy Omri lánya is, unokája is júdai királyné lett. Nyilván ki lehetne bogozni ezeket a kusza szálakat, de mi most csak az *ítéletek* szempontjából nézzük mindezt!⁴

Észak	Dél	Közös ügy	Júdai király megítélése
(Omri)	(Ászá)		
Áháb 873-851	Jósáfát 874-850	Háború Rámót-Gileád ellen; hájópítés (?)	Pozitív, békesség Izrael és Júda között; Áháb sógora (2 Krón 18,1); ld. 1 Kir 21,25.
Ahazjá 851-849	Jórám 850-843		Gonosz, „mert Áháb lánya volt a felesége” (2 Kir 8,18)
Jórám 849-843 (Áháb fia! 2 Kir 1,17)	Ahazjá 843	Háború Rámót-Gileád ellen	Gonosz, „mert Áhábnak a veje lett” (2 Kir 8,27)

A táblázatból jól látszik, hogy a deuteronomista mércéjével mérve hártalanul nagy vétek békességben lenni Izrael királyaival, hát még a sógorság-komaság! Ennek a három évtizedes időszaknak az emléke elevenen élt, de a viszonyok részletei már a történelem homályába veszttek. Így a történetírónak nem maradt más eszköze, minthogy a gonoszság okaként megemlítsé az érzése szerint túlságosan szorosra

⁴ Kronológiai ábra: Miller és Hayes 2003: 237.

font családi köteléket is. Az mindenestre biztosnak látszik, hogy azok a viszályok-határviologások, melyek még Aszá idején is napirenden voltak, véget értek.⁵ De az eredeti kérdés még mindig itt lebeg: egyenrangú felek voltak-e ekkoriban Izrael és Júda királyai? Azoknak van igaza, akik Júda és Izrael viszonyát „szoros szövetségként”⁶ értelmezik, vagy azoknak, akik szerint Júda részvétele Izrael konfliktusaiban azt bizonyítja, hogy (legalábbis Áháb uralkodása alatt) a déli királyság Izrael vazallusa volt? Úgy tűnik ez a kérdés a rendelkezésre álló források alapján gyakorlatilag megválaszolhatatlan. Vagy talán még korrektebb módon fogalmazva: azok az érvek, melyeket a vazallus viszony megléte mellett sorakoztathatunk fel, távolról sem tűnnek megdönthetetlennek.⁷ 2 Kir 22,4 egyszerűen egy kérdést közöl: Áháb megérdeklődí, vele tart-e Jósáfát a harcban, vagy sem. Lehetett természetesen a mondatnak fenyegető éle, de ez nem domborodik ki egyértelműen. A Krónikás elbeszélésében pedig a keretet egy rokoni látogatás adja, mikor a vendéglátó Áháb felteszi kérdését sógorának: „*eljösz-e velem Rámót-Gileád ellen?*” (2 Krón 18,1.3).

2. A PRÓFÉTAI HABITUS

Történetünk érdekes adalékokkal szolgálhat az Omridák és a JHVH próféták közötti viszony megértéséhez. A jelek szerint a deuteronomista szerző erősen igyekezett eltúlozni Áháb király istentelenségét — végül is nézőpont kérdése, hogy sok vagy kevés-e a 7000 Baal előtt meg nem hajló ember (1 Kir 19,1), sok-e vagy kevés a száz elrejtett próféta (18,4), de az egyértelműnek látszik, hogy Áháb azoknak a fiainak, akik utána trónra léptek jahwista nevet ad,⁸ mint ahogy vezető tisztviselőjének neve is Jahwista.⁹ Ez az Áháb úgy tűnik JHVH prófé-

⁵ Az összetűzésekhez ld. Miller és Hayes 2003: 233-36.

⁶ Így: Miller és Hayes 2003: 238.

⁷ Ahlström 1993: 572 Omri alatt békés viszonyokról, sőt szövetségről beszél; Áháb alatt pedig vazallus viszonyról (574). A kérdés fűzhető tovább: vajon a 22. fejezetben a 2. és 4. versben megjelenő Jósáfát a középső (3.) versben említett szolgák közé számítandó-e vagy sem? A vizsgált fejezetet legbővebben tárgyaló Simon de Vries szerint nem bizonyítható a vazallus-státusz, De Vries 1978: 32, 10. jegyzet. Az egész Omrida uralommal kapcsolatban valóban számos még mindig az ehhez hasonló megválaszolatlan kérdés. Simon de Vries arról is ír, hogy Áháb nehezen halhatott meg 1 Kir 22-ben ábrázolt módon, hisz uralkodását a „*pihenni tért Áháb őseihez*” formula zárja, márpedig ez csak azoknál a királyoknál figyelhető meg, akik természetes halállal haltak meg. (98-99.) A témához ld. Bin-Nun 1968: 414-32. Az Omridákról tengernyi irodalom született, két a témához kapcsolódó tanulmány az elmúlt évtizedekből: Whitley 1952: 137-52, valamint Miller 1967: 307-24.

⁸ Ahazjá, Jórám. Persze teljesen nem zárható ki, hogy ezek maguk választotta uralkodói nevek, de akkor is: Omrida uralkodókról van szó, akik jahwista nevet viselnek.

⁹ Óbadjáhú. Funkciójához ld. Fox 2000: 81.

táival vette körül magát. Jósáfát kérése („*kérdezd meg először az Úr igéjét*” 22,5) azonnal meghallgatásra talál, és úgy tűnik, a királynak semmiféle nehézséget nem jelent előállítani négyszázat (!) a próféták közül, akik az Úr nevében szólnak.¹⁰ Igaz, nem sokkal korábban (18,4) a szöveg egy üldözésről beszélt, azt állítva, hogy megölették az Úr prófétáit, de jellemző módon ezt az *idegen feleség*, Jezábel rendelte el. Elmondható, hogy háborús időkben el kellett hangozni a prófétai kijelentésnek — ez viszont nem illeszkedik jól abba a képbe, amit a Királyok könyvének szerzői láttatni akarnak. Így később, mikor az égi udvartartásban találjuk magunkat, cseppet sem meglepő módon hangsúlyos, hogy ez a négyszáz ember valójában nem JHVH prófétája, hanem a *királyé*.¹¹

A folytatás sem kevésbé fordulatos. Jósáfát talán gyanút fog — mintha túlságosan egybecsengene a próféták szava, így felveti, hogy talán még valakit meg kellene kérdezni. A válasz így hangzik Izrael királya szájából: „*van itt még egy férfi, aki által megkérdezhetjük az Urat, de én gyűlölöm őt, mert sohasem prófétál nekem jót, hanem csak rosszat.* (22,8)” Ebből csak két dolog következhet: vagy nagyon dörzsölt a király; vagy a képzett teológus-szerző akarja őt ebben a színben feltüntetni.

A próféták viselkedése a történetben élesen elválik egymástól. Prófétai csoport, rövid kijelentéseket és jelképes cselekedeteket egyaránt felvonultató közösségi próféta az egyik oldalon, ezzel szemben pedig Mikájehú, aki szintén vonakodás nélkül kész elmenni a király elé.¹² A történet elemei több párhuzamot is emlékeztetünkbe idéznek — természetesen kínálja magát egy Illés-összehasonlítás, hisz a Karmel hegyen is igaz a tétel: egy próféta több száz ellen. Az ellenséggel kapcsolatos prófétai cselekedet pedig jeremiási párhuzam felidézésére csábít — ott járom (Jer 27-28) itt pedig vasszarv készül, melyekkel Cidkijjá mutatja be, hogyan ökleli majd arámot a király (1 Kir 22,11). Az jól látható tehát, hogy a történet elemeit tekintve jól illeszkedik a prófétákról szóló elbeszélések közé. Sok azonban a rejtélyes elem, így például nem tudjuk, hogy Mikájehú magányos próféta, vagy csak külön tartja őt számon a király, mivel nem szokása az udvarnak tetsző próféciák közlése. Az sem világos, hogy a próféta csoport tagjai eleve elvetemültségből, haszonlesésből, netán félelemből ígérnek sikert, vagy pedig meg vannak győződve arról, hogy ha a király az Úr nevében indul, a sikere garantált lesz — ne feledjük, hogy ebben a

¹⁰ A háborús prófétaághoz ld. Cross 1973: 226.

¹¹ 1 Kir 22,22-23: sing. 3. ill. 2. személyű suffixumok.

¹² A közösségi, extatikus prófétaágról ld. Blenkinsopp 1995: 136-38. A periférián szereplő, és a központhoz tartozó próféták konfliktusaként írja le 1 Kir 22-t Miller 2000: 181.

fejezetben egyetlen nem-jahvista elem sem bukkan fel.¹³ A jelenetben viszont egyértelműen látszik a régi tradíció, mintha csak Mózes áldásának Józsefekre mondott sorai elevenednének meg itt:

„Pompás, mint az elsőnek ellett bika, a szarvai bölényszarvak, népeket teper le velük, egészen a föld széléig. Ilyenek Efraim tízezrei és Manassé ezerei” (Dt 33,17).¹⁴

3. A PRÓFÉCIA

Mikájehú három beszédet intéz a királyhoz, aki majdnem ugyanazt a kérdést intézi hozzá, mint az előző felvonásban. De azért figyelemmel olvasva a szöveget felfedezhetünk két apró különbséget:

1. A kérdező király itt egyszerre többes számban kezd beszélni („*elmenjünk*”, „*letegyünk*” — 15. v. vö. 6. v. egyes számú fogalmazása „*elmenjek*”, „*letegyek*”).
2. A 15. versben az *el*, míg a 6. versben az *al* prepozíció fejezi ki, hogy a király Rámót Gileád *ellen* vonul.

A második különbségen nem érdemes hosszan töprengeni, hisz mindkét prepozíció használatos adverzatív értelemben.¹⁵ A párbeszéd szempontjából azonban valami kis jelentősége az első különbségnek lehet, annál is inkább, mivel Mikájehú válaszát ismét csak egyes számban, a kérdező izraeli király felé fordulva adja meg: „*vonulj föl és járj szerencsével*”. Természetesen biztos magyarázatot nem találhatunk erre a tényleg nem túl jelentős különbségre, de talán nem teljesen téves dolog arra gondolni, hogy a szerző(k) esetleg tudatosan fogalmazzák a 6. és 15. vers kérdéseit ily módon. Izrael királyának viszonylag ritkán akar hízelegni a Királyok könyve, ezért kizárnánk annak lehetőségét, hogy a szöveg az északi uralkodó Jósáfát király felé megnyilvánuló udvariasságát hangsúlyozza. Ez elméletileg lehetséges, hisz az egész próféta-jelenet a 10. verstől hangsúlyozottan a nyílt téren zajlik, a két díszruhába öltözött király előtt teszi dolgát a próféta-sereg. De ez inkább hangsúlyeltolódás, mint helyszínváltás — ismerve Samária alaprajzát,¹⁶ nehezen tudnánk elképzelni, hogy a jelenet első, prófétaát felvonultató része (22,5-8) a nyílt téren kívül bárhol másutt játszódhatna. Ha viszont Izrael királya nem udvariasságból váltott

¹³ De Vries 1978: 38. szerinte nem merül fel a prófétaokban, hogy a király szándéka akár ellentétes is lehet Isten akaratával. Mások a prófécia ambivalens jellegére hívják fel a figyelmet, így Walsh és Begg 1990: 174.

¹⁴ A kép felbukkan Zak 2,2-ben is.

¹⁵ Williams 1976: 51, 53, 288§, 303§.

¹⁶ Tömör ismertetését ld. Fritz 1995: 128-31.

többes számra, akkor mi készthette erre? Mintha nem lenne olyan magabiztos Mikájehúval szemben, mint „saját” prófétái társaságában. Ez persze lehet, hogy merő spekuláció, de az egyértelműen szembeötlő, hogy

1. Mikájehú meghívására azért van szükség, mert Júda királya erőlteti;
2. a próféta feltűnése pillanatától a párbeszéd végéig Júda királya eltűnik az elbeszélésből, a próféta kizárólag Izrael királyához beszél, róla prófétál.

A próféta három megszólalása világos rendet követ. Először a többi prófétával egybehangzó módon nyilatkozik, ezt azonban a királynak esze ágában sincs komolyan venni — reakciója első pillanatra érthetetlen, hisz pontosan azt hallja, amit akar. Mi lehet ennek az oka? Második és harmadik megszólalásában Mikájehú látomásra hivatkozik, a harmadik megszólalást pedig a „*hald az Úr igéjét*” kijelentés vezeti be. Ugyanez lehet a magyarázata annak, hogy miért van két beszámoló a négyszáz próféta jövendöléséről (6., 11-12. vers): a második esetben Cidkijjá „*így szól az Úr*” kijelentése indítja a próféciát. Az Áháb-történetek prófétái jeleneteiben végig hangsúlyos a próféciákat bevezető formulák alkalmazása (1 Kir 20,13.35; 21,19; 2 Kir 1,6). Tehát mégis világos: jól tudja a király is, hogy Mikájehú első megszólalása nem prófécia.

A második megszólalás minden szempontból tökéletes — csak hogy ez a király bukását jövendöli meg: Izrael, mint pásztor nélküli nyáj fog szétszóródni a hegyeken. Jól ismert a kép (2 Sám 5,2; 7,7; Ps 78,71; Ézs 44,28; Jer 23,1; Ez 34,2), mégis ellentmondásos a prófécia. Szinte abszurd: a gazdátlannul bolyongó nyáj *békével* (!) tér haza. Itt végképp magára marad tehát a király, az előbb észrevettük, hogy Júda királya kilépett az elbeszélésből, most pedig Izrael népe is kivult onnan. A nép pásztor nélkül van ugyan, de ennek ellenére a *salom* állapota, mint lehetőség nem vészett el számára. Ez a tény a Nábót történet tematikáját juttatja eszünkbe. Látszólag teljesen más eset az, hisz ott egy jogi ügyről van szó, a hasonlóság mégis adott: két gondolkodásmód feszül egymásnak — az egyiket megtestesíti Jezabel mondata: „*hát nem te uralkodsz most Izraelben?*”; a másik pedig az „*atyai örökség elidegeníthetlenségének*” elve (1 Kir 21,3).¹⁷ Itt a kép kimondja: van élet, lehet élet és boldogulás király nélkül is. Nem véletlen, hogy a király is rádöbben, ez a prófécia neki szól, nem a közönségnek: „*nem prófétál ez nekem jót csak rosszat*” (22,18).

¹⁷ A témához magyar nyelven ld. Komoróczy 1995: 168-81.

Ezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy a király nem kér újabb megszólalást a prófétától, aki azonban e nélkül is hirdeti az Úr igéjét. A látomás rendkívül szemléletes: az Úr trónusa, jobbján és balján pedig a mennyei sereg. Számunkra most nem maga kép, és a mögötte meghúzódó teológia a fontos¹⁸ hanem az, hogy mi szükség van erre a harmadik, látomáson alapuló megszólalásra? Az előbb már megjövendölte a próféta a király vesztét, úgyhogy a záró prófécia e tekintetben semmi újat nem hoz, csak megerősítést nyer: „*az Úr rosszat mondott ellened*” (22,23).¹⁹ Ez a prófécia nem a király, hanem a jelenlévő négyszáz próféta miatt kell — valahogy meg kell magyarázni, miként lehetséges, hogy az Úr prófétái hamisan szóltak.²⁰ Ennek a prófécia-nak valódi címzettje már nem a király, hanem a nép, ahogy ki is mondja a vita végén a próféta (28. v.). A próféták eltérő jövendölése ugyanis elvben nem lehetséges, csak akkor, ha közülük valaki hamis próféta, ebben az esetben viszont a Dt 18,20-22 nem kimondottan jó életésélyeket magában rejtő törvénye lép életbe. De itt valóban mindenki JHVH prófétája (ahogy erre már felhívtuk a figyelmet), ezért a magyarázat az ellentmondásra nem kereshető máshol, csak JHVH udvarában. Ott született a döntés a király vesztéről, onnan indult a hazug lélek a próféták szájába.

Ezt követően (24-28. v.) ketten háborodnak fel: Cidkijjá haragja részben érthető, hisz mégsem kellemes, ha feltételezik: hazug lélek által prófétál az ember. Bár még mindig jobb, mintha egyenesen hamis prófétának kiáltanak ki. A másik megszólaló Izrael királya: ismét az az érzésünk, mintha Dt 18 lebegne a sorok mögött, hisz itt nyer megfogalmazást, hogy az idő mutatja meg, az Úr által prófétált-e aki szólt, vagy sem. A király nem akar hibázni, úgy érzi, legszerencsésebb, ha Mikájehú kéznél lesz a csata végén. Másban nem is bizakodhat, csak abban, hogy visszatér. Ez pedig bizonyíték lesz arra nézve is, ki által szólt az Úr. Ha visszatér, a kellemetlen alaktól, aki soha nem prófétált neki jót, ellenben a rosszat bőszséggel hirdette, egyszer és mindenkorra, ráadásul törvényesen szabadulhat meg.

¹⁸ JHVH és az isten-tanács gondolatával több helyen is találkozunk, klasszikusnak nevezhető példa a vizsgált szakaszon kívül Ps 82. Cross 1973: 186-90.

¹⁹ Csodálatos szójátékkal dolgozik itt a szöveg: a *râ'á(h)* kifejezés első pillantásra a pásztort juttatja eszünkbe — aki, mint tudjuk hamarosan már nem létezik. Itt a *ra'* melléknévből képzett alakot találjuk (az idézet ford.: szerző. Az új protestáns bibliafordítás így adja vissza: „*az Úr kimondta vesztedet*”).

²⁰ Walsh és Begg 1990: 174.

4. BIBLIOGRÁFIA

- Ahlström**, G.W. 1993: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSup 146), Sheffield. • **Bin-Nun**, S.R. 1968: „Formulas from Royal Records of Israel and of Judah”, VT 18: 414-32. • **Blenkinsopp**, J. 1995: *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville. • **Cross**, F.M. 1973: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge. • **De Vries**, S. 1978: *Prophet Against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (1Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. • **Fox**, N.S. 2000: *In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah*. • **Fritz**, V. 1995: *The City in Ancient Israel*. • **Hodossy-Takács** E. 2003: „Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték...”, in *Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*, 235-47. • **Karasszon** I. 2005: „A felülírt Manassé”, in *Az utókor hatalma* (szerk. Fröhlich I.), Budapest, 39-61. • **Komoróczy** G. 1995: „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az ie. 9. században”, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, 168-81. • **Kőszeghy** M. 2005: *Salamon, avagy a történet vége*, Budapest. • **Miller**, J.M. és **Hayes**, J.H. 2003: *Az Ókori Izrael és Júda története* (magyar kiadás), Piliscsaba. • **Miller**, J.M. 1967: „The Fall of the House of Ahab”, VT 17: 307-24. • **Miller**, P.D. 2000: *The Religion of Ancient Israel*, Louisville. • **Walsh**, J.T. és **Begg**, C.T. 1990: „1-2 Kings”, in *The New Jerome Biblical Commentary*. • **Whitley**, C.F. 1952: „The Deuteronomic Presentation of the House of Omri”, VT 2: 137-52. • **Williams**, R.J. 1976: *Hebrew Syntax — An Outline* (2. kiad.).



Micaiah ben Imlah and the King of Israel (1 Kgs 22,1-28)

Előd Hodossy-Takács

The story of Micaiah ben Imlah is one of the most interesting narratives in the Book of Kings. It is connected to the death of king Ahab, together with the two previous chapters—in each case the king's coming death is foretold by a prophet. There are important questions about the setting of the story; there is no scholarly consensus about the nature of the Samaria—Jerusalem connections during the last two decades of the dynasty of Omri. Probably Judah was not more than a petty vassal, but it is also possible that the two states lived side by side in partnership, with good family relations, intermarriages. This paper does not try to solve these issues, the author is trying to offer a possible reading of this narrative, from the point of view of the prophet. It is important to note, that we did not find “non-yahwist” elements in the story. The three sayings of the prophet are following a clear order: the first is a “non-prophecy”; the second prophecy is directed toward the king of Israel (v. 17) with the absurd vision of sheep without shepherd and peace; the addressees of third one (vs. 19-23, heavenly court) are the prophets and the people, not the king. In the background the laws of Deuteronomy are clearly visible.