

PROPHETA PROPHETAE LUPUS
AVAGY, AZÉRT A PRÓFÉTA IS EMBER.
ISTEN EMBEREINEK KONFLIKTUSAI
AZ ÓSZÖVETSÉG LAPJAIN

Zsengellér József
PRTA, Pápa

1. Bevezetés; 2. „Vajon csak Mózes által beszélt az Úr?”; 3. „Én is olyan próféta vagyok mint te!”; 4. „Talán eltávozott tőlem az Úr lelke, és csak veled beszél?”; 5. „Nem küldött téged az ÚR!”; 6. Befejezés

1. BEVEZETÉS

Vesszen a király! Éljen a király! A történelem során oly sokszor elhangzott mondatok azt tükrözik, hogy a maga fölé autoritást emelő, vagy az alá kényszerített társadalom éppen elégedetlen vagy elégedett vezetőjével. Különös helyzetben van a nem politikai jellegű autoritást viselő vagy azt magának vindikáló személy, s a vallási közösségek vezetői, illetve a szakrális feladatokat ellátó személyek ebbe a csoportba tartoznak. Feladatuk nem csoportérdekek hatásos képviselője, mint a politikai vezetők esetében, hanem valami magasabb autoritás megjelenítése, a transzcendens és a halandó közötti kapcsolat kialakítása és fenntartása. Lényeges eleme ennek a kapcsolattartásnak a közvetítés, nevesítve, Isten és ember között. De ki jogosult erre, és miből lehet látni azt, hogy megfelelően látja el a feladatát? Mai vallási struktúráink az első kérdésre adekvát választ tudnak adni, hiszen az egyházi felépítés, a hierarchia pontosan megmondja, milyen képzettség, végzettség szükségeltetik ehhez. A protestáns, s különösen a református egy-

házak teológiájában megtalálható egyetemes papság elve azonban már némiképp lazít ezen a zárt struktúrán, lehetőséget nyújtva az ún. laikusoknak is, hogy hitélményeik alapján ne csak egyszerűen bizonyosságot tegyenek, de tanítsanak, vagyis üzenetet adjanak át. A második kérdés ez utóbbi problémának a kifejtése, vagyis akár az egyéni meg tapasztalás, akár a Szentírásra alapozott, de radikálisan eltérő magyarázatok párhuzamosan jelen lehetnek akár egy közösségen belül is. Nem beszélve arról, hogy a különböző keresztyén felekezetek eltérő üzeneteiket azonos alapokon és azonos forrásból, ugyanabból az isteni autoritásból merítve hirdetik. Az egy egyházon belüli eltérő, néha egymásnak ellentmondó tanítások pedig szomorú szembenállásokat, olykor vére menő szócsatákat, máskor gerinctelen háttérjátékokat eredményeznek, amiktől szenved egyén és közösség egyaránt. Kinek van igaza? Ki mondja meg? Lehet-e mindezek ellenére összhang?

Az Ószövetség esetében a próféták említése nem annyira a prófétai léttel és életformával kapcsolódik össze, mint inkább a próféciákkal, a próféták által elmondott isteni üzenettel. Mégis úgy a kifejezett prófétai anyagban, azaz az írópróféták könyveiben, de a történeti könyvekben is olvashatunk magukról a prófétákról szóló elbeszéléseket. Ezek alapján alakul ki a próféta képe. A próféta Isten által elhívott, kiválasztott és megszólított személy, aki életének bármely szakaszában és a társadalomban elfoglalt bármely szinten kapja a megszólítást. Feladata, hogy Isten szóbeli vagy látomásban, álomban kijelentett üzenetét tolmácsolja az embereknek, illetve az emberek kérését, kérdését vigye Isten elé. Ám mint minden autoritást jelentő pozíció, úgy a prófétai szerep is magában hordozza annak a veszélyét, hogy a szerepet betöltő visszaél helyzetéből fakadó tekintélyével. Másrészt itt is megjelenik az azonos autorításra való hivatkozás miatti eltérő üzenetközvetítés! Az ilyen anomáliák a prófétai történetekben is láthatóvá válnak és különös, tanulságos, néha zavarba ejtő szituációkat tárnak elénk. Két próféta találkozását, rivalizálását, egymás elleni küzdelmét láttatják ezek a történetek.¹

Négy jellemző esetet tekintünk át a következőkben, melyeket általában a hamis prófétaág kérdéskörében szoktak vizsgálni.² Számunk-

¹ Crenshaw 1971: 3 elkerülhetetlennek tartja a próféták közötti konfliktust, ami szerinte a prófétaág természetéből adódik. Ennek négy alapelemét sorolja fel: 1) a titokban átélt istenélmény, amit gyakran extázis kísér; 2) a különleges élmény magyarázata a saját maga által megélt hit szerint; 3) az intellektuális átformálás folyamata, különösen motivációs és összegző kiegészítések révén; 4) művészi megformálás, vagyis az üzenet formai alakítása az ókori retorikai szabályok szerint, akár költői formában.

² A hamis prófétaág kérdésköre a szakirodalomban már évszázadok óta a prófétai anyag kutatásának egyik fontos területe. A 20. század 1988-ig terjedő kutatásának részletes áttekintését adja Schneider 1988: 9-23.

ra azonban most nem annyira maga a próféta hamisságának vagy eredetiségének kérdése az izgalmas, hanem az, ahogyan ezt a problémát feldolgozzák az egyes felek, és hogy mi a kimenetele egy-egy ilyen személyes összetűzésnek. A négy szöveg: Num 12, 1 Kir 13, 1 Kir 22 és Jer 28.

2. „VAJON CSAK MÓZES ÁLTAL BESZÉLT AZ ÚR?”

Mózes és Mirjám esetében annak lehetünk tanúi, hogy az azonos isteni autoritással bírók között hatalmi rivalizálás alakult ki. Nem az átadott üzenetben, hanem abban áll a konfliktus, hogy ki tolmácsolja azt. A kivonulás történet egyértelműen domináns figurája Mózes. Prófétaira megrajzolt alakja, mindvégig hű közbenjáró volta nem hagy kétséget az olvasóban afelől, hogy ennek az időszaknak ő a kijelentésforrása. Nem beszélve a politikai, vezetői konfliktusokról, csupán egyetlen esetben jelenik meg szakadás ezen az egyenletesre szótt anyagon a Num 12,1-16 szakaszban.

A szembenállás azért válik profetikusan is érdekessé, s azért lesz több és más, és másként értékelendő, mint pl. Korah fiainak lázadása, mert az Ex 15-ben Mirjám prófétanőként szerepel (חַיִּימָה). A 15,20-21 egy különleges jelenetet örökít meg. Az Áron nénejeként aposztrofált Mirjám, a prófétanő dob és tánc kíséretében énekel egy rövid dalt, győzelmi éneket: „Énekeljete az Úrnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett!” Nem kíséri semmilyen további megjegyzés az akciót, de az teszi érdekessé, hogy Mózes, Izrael fiaival együtt a 15,1 szerint ugyanezt a dalt énekelte. Rivális tradíciók, rivális próféta alakok?

A szakasszal kapcsolatos kutatás a mai napig nem nyújtott kielégítő eredményt a 15,1; 15,2-19; és a 15,20-21 kapcsolatára. Filológiaiilag problematikus az igeidő használat, a helyesírás és a metrumbeosztás kérdése. Tradíciótörténetileg problémát jelent a kivonulástörténet és a Jahve győzelme elemek összekapcsolása, az ugariti párhuzamok jelenléte.³ Forrás- és redakciókritikailag az 1b és a 21b azonossága, és az 1a és 21a eltérése okoz fejtörést.⁴ Bárhogy is legyen, a mózesi tradíció itt

³ Lásd a szakasz általános besorolását a nem papi elbeszélésekhez legújabban Kratz 2000: 290.301. Ő is azt az álláspontot támogatja, hogy a Mirjám éneke egy a kivonulástörténettel teljesen független Jahve győzelmét hirdető hagyományhoz kapcsolódik. Kratz 2000: 292.

⁴ Noth 1948 és Fohrer 1968 a 21. vers rövid költeményét az egész 15,1-21 szakasz legrégebbi elemeként és egyben forrásaként kezeli, melyből az kinőtt. Ettől eltérő álláspontként Cross és Freedman 1955: 237 szerint a 21. vers „egyszerűen egy más hagyománykörből átvett címe a költeménynek” (simply the title of the poem taken from a different cycle of traditions).

együtt jelenik meg a Mirjám hagyománnyal, mégpedig párhuzamos autoritásként, de jelen esetben nem konkurálóként. Az egyértelműen szerkesztett anyag összehozza a két alakot, azonos dicséretet adva szájukba. Ez a párhuzam azonban már alapként szolgál a Numeri 12-ben olvasható feszültséghez, ami mindenképpen az Ex 15 korábbi fogalmazását feltételezi.

^{1a}Egyszer Mirjám és Áron Mózes ellen beszélt ^{1b}a kúsi asszony miatt, akit feleségül vett. Mert Mózes kúsi asszonyt vett el. ²Ezt mondták:

Vajon csak Mózes által beszélt az ÚR? Nem beszélt-e miáltalunk is?

De az ÚR meghallotta. (³Ez a Mózes pedig igen alázatos volt, a földön élő minden embernél alázatosabb.) ⁴Az ÚR mindjárt ezt mondta Mózesnek, Áronnak és Mirjámnak:

Menjete ki mindhárman a kijelentés sátrához.

Ki is mentek mindhárman. ⁵Akkor az ÚR leszállt felhőoszlopban, megállt a sátor bejáratánál, és szólította Áront és Mirjámot, ők ketten pedig odamentek. ⁶Az ÚR ezt mondta:

Halljátok meg beszédemet: Ha van az ÚRnak prófétája köztetek, azzal látomásban ismertetem meg magam, álomban beszélek hozzá. ⁷De nem ilyen Mózes, a szolgám! Őrá az egész házam van bízva!

⁸Szemtől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az ÚR alakját is megpillanthatja. Hogy mertetek hát beszélni szolgám, Mózes ellen?!

⁹Az ÚR haragra gerjedt ellenük, és elment. ¹⁰Amikor a felhő eltávozott a sátorról, Mirjám egyszerre poklos lett, olyan, mint a hó. Áron Mirjám felé fordult, és látta, hogy poklos. ¹¹Akkor ezt mondta Áron Mózesnek: Kérlek, uram, ne ródd föl nekünk ezt a vétket, hogy esztelenül vétkeztünk! ¹²Ne legyen olyan Mirjám, mint a halvaszületett, akinek a teste félig már oszlásnak indult!

¹³Ezért így kiáltott Mózes az ÚRhoz:

Istenem, gyógyítsd meg őt!

¹⁴Az ÚR azonban ezt mondta Mózesnek:

Ha csak az apja köpte volna is arcul, akkor is szégyenkeznie kellene hét napig. Zárják ki a táborból hét napra, és csak azután fogadják vissza.

¹⁵Ki is zárták Mirjámot a táborból hét napra. A nép nem indult tovább addig, amíg vissza nem fogadták Mirjámot.

A Numeri 12 alapkonfliktusa független a 12,1b-től, mivel a továbbiakban nem Mózes családi viszonyairól, felesége származásáról, hanem a megszólalók hozzá viszonyított képességéről van szó. Vagyis a prófétai autentikusság kérdéséről. A 12,1a fogalmazásában ugyan Mirjám mellett szerepel Áron is, de a mondat állítmánya imperfectum egyes szám második személy fem., tehát az eredeti megszólaló csak Mirjám, és feltehetően egy későbbi papi hagyomány egészíti ki — nem tökéletesen — a szöveget itt Áron nevével, a 2. versben pedig a többes szám harmadik személyű állítmánnyal, és írta tovább a büntetés feloldásával a történetet, ami szintén csak Mirjám bűnösségére és bünteté-

sére, majd annak elengedésére utal. Áron kívül áll mindezen, sőt közbenjár Mirjámért. Az eredeti konfliktus tehát Mirjám és Mózes közötti prófétai legitimitás vita.⁵

A felvetett kérdés így hangzik: „Vajon csak Mózes által beszélt az Úr? Nem beszélt-e miáltalunk is?” Szituáció nélküli a kérdés, mégis azt feltételezi, hogy talán volt valamilyen probléma, mellyel kapcsolatban Mózesről eltérő véleményt, üzenetet fogalmazott meg Mirjám (és Áron), s prófétai mivoltában megvonták a bizalmat tőle (tőlük).⁶ Tehát Mózes és Mirjám, két prófétai alak áll egymással szemben. Sajnos nem tudni pontosan mi volt ennek az oka, de bármi lehetett is, Mózes tekintélyét gyengítette. Kihagyásával azonban érthetetlen és értelmetlen lett a szöveg, amit az 1b okadatolása sem tesz jobban érthetővé, hisz a két dolog nem áll szoros kapcsolatban. Mirjám (és Áron) mondata védekezésékként, esetleg utólagos, már nem nyilvánosan elmondott vádként hangzik el, melyre az elbeszélő azzal reflektál, hogy Jahve meghallotta azt. A leírt konfliktus így végül nem Mózes és Mirjám, hanem Mirjám és Jahve között éleződik ki. Jahve áll ki Mózes mellett és tesz igazságot. Ugyanakkor nem kisebbsíti Mirjám prófétai mivoltát, s nem kérdőjelezi meg a Mózesen kívüli próféták legitimitását sem. Velük látomásban beszél, álomban ad kijelentést. Tőlük eltérően Mózes szemtől szemben beszél Istennel, nyíltan, nem rejtélyesen, sőt láthatja Isten alakját/dicsőségét is Mirjám kérdésére tehát pozitív választ kap, mégis elmarasztalásban, vagy jobban mondva helyreigazításban részesül. Természetesen egy ilyen helyreigazítás önmagában is elég megalázó ahhoz, hogy veszítsen presztízséből egy próféta. A történet azonban nem itt zárul, Jahve, miután elmondta mindezt, távoztában poklossággal veri meg Mirjámot.⁷ A vita eldőlt, Jahve a maga szerinti igazságot szolgáltatva. Nem Mózes az, aki ellenkezik Mirjámmal és bizonygatja a maga igaz voltát, nem ő az, aki

⁵ Burns 1987: 48-67 szerint a Num 12,2-9 nem prófétai szembenállást, hanem papi csoportok közötti vitát mutat, és az Ex 15-ben szereplő *prófétanő* elnevezést anakronizmusnak tartja. Ezzel szemben a Mík 6,4 egyértelműen isteni küldetést, feltételez, annál is inkább, mert a következő hivatkozás is egy prófétára, jóllehet idegenre, Bálámra történik a 6,5-ben. Burns ellen szól még az is hogy mivel Mirjám nő, így Izrael hagyományában nem képvisel(het) papi vonalat. A Mikeás 6,4 már az Áron alakját beemelő hagyomány utáni szövegformát ismerte. Blenkinsopp 1995: 131 szerint a történet paradigma értékű, és rámutat a történelem bizonyos pontjain meglévő próféták, illetve férfi és női próféták közötti konfliktusra, akik közül az egyik vonal közvetlen mózesi származását bizonyító elit lehetett.

⁶ A makrosztruktúra tekintetében érdekes az is, hogy a 11. fejezetben szerepel a hetven prófétáló vén is, akik a Mózesnek adott prófétai lélekből kapnak időlegesen lelket a prófétáláshoz.

⁷ Az, hogy csak Mirjámot sújtja a büntetés, szintén azt mutatja, hogy a történet eredetileg róla és Mózesről szólt.

igazságért kiált, sőt a 3. versben az elbeszélő által említett alázatosságot erősítendő még Mózes lesz az, aki közbenjár Jahvénél Mirjámért. Az emberi konfliktusban Mózes türelmes és megbocsátó. Így már teljes az erkölcsi sikere és Mirjám az elbeszélésben végleg marginalizálódik, míg a 20. fejezetben meg nem hal. Mindezzel a Num 12,6-8 Mózes alakját a próféták fölé emeli, vagyis Mirjám ugyan lehet próféta, de Mózes több annál: ydb[, „szolgám, Mózes” (8.v.). Következésképpen Mirjám büntetése Mózes megkérdőjelezése miatt először poklosság, azután pedig halál, Mózes pedig még magasabb piedesztálra került.

A konfliktus tehát, bár két legitim próféta között indul egyikük „szakmai” féltékenysége miatt, de végül Jahve és a konfliktust elindító próféta között bontakozik ki, mely annak betegségéhez, marginalizálódásához, majd halálához vezet.

3. „ÉN IS OLYAN PRÓFÉTA VAGYOK MINT TE!”

Ha az előző történet részleteinek megismerése csodálkozásra adott okot, akkor az 1 Királyok 13 elbeszélése már több mint meghökkentő. A Jeroboám-féle bételi szentély lerombolásának megjövendölése adja a történet keretét. Ez a deuteronomisztikus történetírói feldolgozás⁸ egy ismeretlen júdai prófétát (יִשְׁרָאֵל וַיָּבֵא) érkeztet Bételbe,⁹ aki — miután elmondta a rábizott üzenetet, és a Jahvétól kapott instrukcióknak engedelmeskedve nem fogadott el semmit és nem az érkezési úton tért haza — egy prófétai konfliktus szereplőjévé válik. A 13,11-32 egy bételi öreg prófétával (=qz aybn) köti össze sorsát. Az öreg értesülve az 1-12-ben történekről utána megy az Isten emberének és meghívja magához. Az Isten embere hivatkozik az isteni tiltásra, ahogyan a 13,9-ben is, de a próféta a következőkkel győzi meg:

„Én is olyan próféta vagyok, mint te, és egy angyal így szólt hozzám az ÚR parancsára: Hozd vissza őt magaddal a házadhoz, hogy egyék, és vizet, hogy igyék.”

⁸ A bételi oltár lerombolásának próféciája a 2 Kir 22-23-ban körülírt módon jelenik meg az 1 Kir 13,1-6-ban, Jósias nevével fémjelezve (2.v.). Vö. Noth 1968: 291. Crenshaw 1971: 42-43 számos érvet sorakoztat fel a késői szerkesztői eredet mellett, de rámutat a korábbi elemekre is. Legújabb elemzést lásd Eynikel 1990.

⁹ Elsőként J. Wellhausen 1899: 244 veti fel annak lehetőségét, hogy a névtelen júdai próféta, aki a bételi oltár ellen beszél, az kapcsolatba hozható Ámósszal. Barth 1955, majd Eissfeldt 1964 is támogatja. Crenshaw 1971: 41-43 szintén lehetségesnek tartja az Ámosz beazonosítást, de számos megfontolandó fenntartást kapcsol mellé. Würthwein 1977: 171-72 is utal erre a közös motívumra. Gunneweg 1989: 78-81 egy újabb motívum-szó (biv) segítségével tovább erősíti a feltevést. Jepsen 1971 azonban elveti ezt a direkt kapcsolódást. Újabbán Levin 1995 elevenítette fel a legkorábbi „írópróféta” motívumának és üzenetének összefüggését.

A narrátor hozzáteszi, hogy „így hazudott neki (װ װj k).” A végül elfogadott vendéglátás közben Jahve megszólítja az öreg prófétán át a júdai prófétát (20-22.v.):

„Így szól az ÚR: Mivel ellene szegültél az Úr szavának, és nem tartottad meg azt a parancsolatot, amelyet Istened az Úr adott neked, hanem visszatértél, és kenyeret ettél, meg vizet ittál azon a helyen, amelyről meghagyta neked, hogy ott ne egyél kenyeret, és ne igyál vizet, ezért holttested nem jut őseid sírjába.”

A jóslat valóban beteljesedik, az Isten embere hazatértében különös körülmények között meghal,¹⁰ s az öreg próféta temeti el, méghozzá a „Jaj testvérem” (װj a װh) sirató szavak kíséretében (30.v.). Sőt korábban prófétált szavainak beteljesedését hirdeti úgy szavaival (32.v.), mint tetteivel, mert mellé temetteti el magát.

Két próféta szerepel ebben a történetben is, akik ugyanannak az Istennek a küldötteként lépnek fel, ám egy kérdésben ellentétes üzenetet közvetítenek. A konfliktust tovább bonyolítja a különböző országhoz tartozás, az egy embernek szóló, azonos autoritásból érkező ellentétes előjelű üzenet, illetve az egy embertől jövő ellentétes tartalmú üzenetek. Különös még, hogy nincsenek nevek a történetben, általános szavakkal írja körül a szöveg a két embert, így feltehetően már maga a konfliktus általános érvényű üzenetet is hordoz. Mindez hozzájárul ahhoz, hogy igen sokszínű és gazdag magyarázattörténete van passzusunknak az elmúlt fél évszázad modern exegézisében.¹¹

A történet kontextusba helyezése és megőrzése minden bizonnyal a DtrG munkája, mivel a 12,32 átvezetésével hozzáköthető a korábbiakhoz, illetve Jósiás emlegetésével (13,2-3) a 2 Kir 23,15-20 kapcsolótát prófétai meghirdetésként alapozza meg. Ez azonban a 12,33-13,10.33-34 használatával is elég volna. Kérdés, hogy amennyiben korábban külön álló szakasz volt, akkor a 13,11-32 milyen apropóból csatlakozott hozzá?¹² Irodalmilag a júdai próféta személye és a refrén-

¹⁰ A prófétai elbeszélésekre jellemző csodás elem jelenik meg itt is. Az öreg által adott számaron utazó prófétát megöli egy oroszlán, de nem falja fel, a számarat meg sem öli, viszont ott marad a holttest mellett.

¹¹ A kommentároktól eltekintve Barth 1955; Klopfenstein 1966; Crenshaw 1971: 39-49; Dozeman 1982; Würthwein 1973; Van Winkle 1989; 1996; Walsh 1989; Deboys 1991; Reis 1994; Levin 1995; Marcus 1994; Briend 1995; Herr 1997; Mead 1999.

¹² Még azok a kutatók is, akik az anyag egységes volta mellett állnak ki (Gressmann, 12,32-13,10. 13,11-19. 13,20-32. 2 Kir 23,16-18!!!; Barth 1955; Van Winkle 1989: 1-10. 11-32; Van Winkle 1996: 12,25-13,32-et tartja egy egésznek; Mead 1999: I. rész 1-19. 1. jelenet: 1-10. 2. jelenet: 11-19. II. rész 20-32. 1. jelent: 20-25a. 2. jelenet: 25b-32) az egységen belül tematikusan önálló részként kezelik a 11-32 verseket. Eredetileg két önálló történetnek tartja Gray 1970, Würthwein 1973. Szintén markánsan, de más elvek mentén tagolja az 1-10. és 11-32a szakaszok különállást McKenzie 1991: 51-56.

ként visszatérő isteni tiltás összekapcsolja a két szakaszt,¹³ de a próféta konfliktust a 11-32 önmagában is megjeleníti.

Karl Barth dialektikus teológiai értelmezése szerint az egész történet témája az isteni kiválasztás,¹⁴ M. Kloppfenstein szerint az, hogy Isten az engedetleneken keresztül is képes szólni. Simon De Vries pedig az autentikusság igazolását tartja a story lényegének.¹⁵ James Mead azonban a rebellis király, Jeroboám és az engedetlen Isten embere karaktere közötti párhuzam felmutatásában látja az elbeszélés fő vonalát,¹⁶ ami végeredményben Jahve szavának sérthetlenségét hangsúlyozza.¹⁷ A történetet mégis általában egy hazug és egy igaz próféta összezsapásaként szokták értékelni.¹⁸ Ám, amint azt már G. Quell is kimutatta, a 18b, vagyis a „hazudott neki” formula problémás. Osztva ezt a nézetet, még tovább vinném magyarázatát, mert szerintem nem feltétlenül betoldásról van szó, vagy redakcióról,¹⁹ hanem talán egyszerűen elírás félrefordításáról. Ha a ׀ ׀ ׀ k mondatot (G-K-C 156g)

¹³ Már C. Simeon 1832-ben (Horarum Homileticarum III. p. 383), illetve még mindig a 19. században K.C.W.F. Bähr, majd egy száz évvel később Van Winkle 1989: 40-42 is az isteni tiltást tartja a történet fő összetartó elemének és vezérmotívumának.

¹⁴ Barth a júdai Isten emberét Júda királyságával azonosítja, mint ami Jahve igaz választottja szemben az elvetemült, öreg bételi prófétaival, aki az elvetett északi királyságot jelenti. Ugyanakkor szerinte Isten embere az Ámós féle hitvallásosságot, az öreg próféta az Amacjá féle hivatásosságot személyesíti meg. Sőt a prófétát megölő oroszlán maga „júda oroszlánja”. A barthi elemzés szemmel látható problémáit (mint pl. a folyamatos szerepváltozások) részletesen elemezve bírálja Klopfenstein 1966, Crenshaw 1971, majd De Vries 1985 is.

¹⁵ De Vries 1978; 1985.

¹⁶ Mead 1999 szerint Isten hűségese embere hűtlenné vált, ahogyan Jeroboám is eredetileg Isten kedves eszköze volt Jahve Júdát és Izraelt illető tervében, de később engedetlené vált. Bár Mead egészen egyedi gondolatként hangsúlyozza véleményét, ezt már más szavakkal korábban Crenshaw 1971: 43 megfogalmazta.

¹⁷ Ezt emeli ki a Barth nyomán haladó Childs 1985: 143 is, aki szerint az egész történet többi kérdése teljesen mellékes.

¹⁸ Pl. Lindblom 1962; Hossfeld és Meyer 1973; Dozeman 1982; Van Winkle 1989.

¹⁹ Quell 1952: 70. j.2. szerint a ׀ ׀ ׀ k mondat glossza. Ezt a nézetet osztja Crenshaw 1971: 42 is, aki elképzelhetőnek tartja, hogy a történet korábbi változata kifejezetten északi eredetű, ezért nem tartalmazhatott ilyen derogáló kijelentést. De Vries 1985: 171 az öreg próféta szavainak racionalizálása céljából beszűrt kiegészítésnek tekinti ezt a passzust. Mead 1999: 199-200 problematikusabbnak tartja a glossza törlését, mint meghagyását, bár fejtegetése alapján éppen az ellenkezője derül ki. Az mindenesetre bizonyos, hogy a maszoréti szöveg nyelvtanilag hibás, mert minimum egy *waw* hiányzik a szó elejéről, amint azt a LXX és a Pesitta meg is jeleníti a fordításában. Érdekes, hogy Reis 1994 sajátos cikkében — ahol az Isten emberének materiális indíttatását bizonyítja (már Jeroboámtól is pénzt várt, és mivel nem kapott eleget, ezért nem ment el hozzá enni, vö. 8.v.), vagyis legalább annyira bűnös, mint az öreg próféta, aki meg saját hasznára szeretné fordítani az Isten emberének ott tartózkodását — megtartja ezt a kifejezést a történet részének, pedig a redakció feltételezése is jobban kiemelné az öreg próféta azonos szintű isteni háttérét.

nem a vj^k hazudni, hanem a vj^{\parallel} „oment mondani” (1 Kir 20,13) igéből eredeztetjük mint a $vj^{\parallel+hk}$ egy szabálytalan vagy hibás összevonását,²⁰ akkor az értelme éppen az ellenkezője, vagyis: „így profétált neki”. Ez a narráció érthetőbbé teszi a történetet, hiszen ha Jahve megfenyítette az Isten emberét azért, mert nem tartotta be a számára előírt parancsot, akkor mennyivel inkább meg kellett volna fenyítse az öreg profétát, aki az Ő szavával és nevével élt vissza ebben a kontextusban. Következésképpen az öreg proféta által másodszor mondott ítélet lehetett volna ugyanolyan hazugság, mint az első, de mivel beteljesedett, ezért igazolódott valódisága, akkor viszont az első prófécia is eredeti Jahve prófécia lehetett, vagyis az egész történet Isten emberének a próbatétele, melyben az első alkalommal megállt (13,8-10), másodszor azonban elbukott (13,19).

Ennek ellenére az alapprobléma még mindig megmarad, vagyis hogy Jahve korábbi szava miként mondhat ellent későbbi szavának.²¹

A két proféta találkozásának és viszonyának emberi motívumai is az elfogadott magyarázati úttól függenek. Amennyiben a fent jelzett fordítás helytálló, akkor az akaratlagos hazugság kizárható és valóban két egyenrangú proféta találkozásának lehetünk tanúi.²² Mi több, elfogadják egymás profétai tekintélyét. Az öreg proféta a Bétel ellen mondottakat veszi komolyan, az Isten embere pedig az újabban mondott isteni üzenetet fölé helyezi a neki korábban mondottnak. Alapvetően tehát nincsen ellenségeskedés a két ember között. A narrátor még akkor sem számol be ellenségeskedésről közöttük, amikor az öreg proféta a korábban saját maga által meghirdetett „engedélyezett meghívást” megcáfolja, és ítéletet hirdet az engedetlen Isten embere felett. Az Isten embere alázatosan veszi tudomásul a másik proféta autoritásának bizonyítását, majd ugyanolyan türelemmel könyveli el később a felette kimondott ítéletet. Az öreg proféta szintén hiteles kijelentésforrásnak tekinti az Isten emberét, sőt a temetkezésre vonatkozó utasításai alapján magánál különbnek is tartja. Jelen esetben tehát nem a két proféta valamilyen személyes indíttatású konfliktusával állunk szemben, hanem a háttérben beavatkozó és példát statuáló Isten révén kerülnek szembe egymással és hirdeti meg egyik a másik halálát.

²⁰ Mivel a vj^{\parallel} piélben használatos, egy praepozíciós összetételben sem olvadna be a \parallel . Ráadásul az ige ilyen kombinációban infinitivus constructusban állna. Tehát vagy egy szabálytalan összevonás, vagy akár egy tudatos megváltoztatása is lehetett a későbbi (júdai deuteronomisztikus) szerkesztő részéről ez a módosítás, mivel a vj^k „hazudni” használatával az északi öreg proféta mindenképpen negatív szereplővé válik.

²¹ Roberts 1988 részletesen tárgyalja azt az összetett kérdéskört, hogy Jahve szava valóban félrevezethet-e valakit.

²² Childs 1985: 143 is azt mondja, ha a bételi profétáról nyilvánvalóvá válna, hogy hamis proféta, nem lenne történet.

Az előző történetben Isten közvetlenül került szembe a másik autoritását magának vindikáló prófétánóval, az 1 Kir 13-ban azonban rejtve marad az isteni szándék, s csak a kijelentések meghirdetésének sorozatát látjuk. A szinte kollegiálisnak nevezhető viszony élezi ki az olvasóban az egész történet mögötti isteni szándék és a világ realitásában mozgó ember felfogóképességének lehetőségei közötti feszültséget.

4. „TALÁN ELTÁVOZOTT TŐLEM AZ ÚR LELKE, ÉS CSAK VELED BESZÉL?”

Mikájehú ben Jimla Jahve négyszáz prófétájával kerül szembe Aháb és Jósafát izraeli és júdai királyok közös háborúindítása apropóján az 1 Királyok 22-ben. Itt az először negligált, de végül mégis az uralkodók elé citált próféta a többiektől eltérően ítéletet és nem sikeres hadjáratot hirdet. Sőt a többieket egy hazug lélek által félrevezetettnek titulálja.²³ Ezen a ponton bontakozik ki a történetben a konfliktus, mivel az egyik a 400-ból, név szerint Cidkijjá ben Kenaaná pofon vágja és kérdőre vonja:

„Talán eltávozott tőlem az Úrnak a lelke, és csak veled beszél?” (1 Kir 22,24).

A háttérinformáció nélkül az olvasó számára sem lenne világos a történet végkimenetelig, az izraeli-júdai seregek vereségéig, hogy melyik próféta jövendölése teljeseedett be, vagyis kinek volt igaza. Ez a háttérinformáció, Mikájehú látomása egészen különleges szakasz. A 19-23. versekben egy mennyei jelenet bontakozik ki a szemünk előtt. Isten mint egy király ül trónusán, s tőle jobbra és balra állnak a mennyei seregek (מַיְמֵי אֲבָחָה). Ebben a grémiumban hangzik el Isten kérdése, melyben már benne van döntése, elhatározása, ítélete is: „Ki fogja rászedni Ahábot, hogy felvonuljon és elessék Rámót-Gileádnál?”²⁴ A piélben „félrevezet, rászed” jelentésű חָפַץ ige a tisztességet és igazságot megjelenítő közegben idegenül cseng,²⁵ mégis a mennyei seregek feladata, hogy megoldást találjanak. A történet is mutat némi tanácstalanságot e szokatlan kérdésre megfogalmazott válaszában. Végül egy lélek vállalja a feladatot, hogy „hazug lélek” legyen.

²³ Az itt leírt jelenet Isten mennyei körét a Jób könyvéhez hasonlóan jellemzi, melyben a földi eseményeket befolyásolando kiválasztásra kerül valaki, jelen esetben egy lélek, j 11.

²⁴ A kérdésfeltevéshez képest sokkal radikálisabb a két további kifejezés, melyek a hazug lélek elküldésében — „Menj és tégy úgy!” —, illetve a próféta ítéletmondásában — „Az Úr kimondta vesztedet” — öltének formát.

²⁵ De Vries 1978: 63-65 szerint a szakasz célja éppen azt kiabrázolni, hogyan szerez elsőbbséget a történelem eseményeiben Jahve végső célja a megelőző vagy köztes célok szemben.

A megoldás drasztikus, mert Isten prófétáit (minden prófétáját) téveszti meg a lélek. Vagyis ők maguk nem tudnak róla, hogy áldozatául esnek egy különös „játsmának”. Isten iránti hűségük, elkötelezettségük nem kérdőjeleződik meg a történetben, mégis hazug üzenetet tolmácsolókká lesznek tudtukon kívül. De vajon tehet-e a próféta arról, hogy őt éppen félrevezetésre használja fel Isten? Nevezhetők-e hamis prófétának ezek? Nyilván nem, még akkor sem, ha a következmények alapján ők maradnak alul.

Az elbeszélés eddig vázolt menete Simon J. De Vries elemzése szerint két prófétai anyag egybedolgozásának az eredménye, melyben egy hatálytalanító orákulumot (*superseding oracle*) leíró elbeszélést (A) és egy szócsata (*word-controversy*) elbeszélést (B) kapcsoltak össze.²⁶ Ennek nyomán térben és korban elkülönülne egymástól az A-ként definiált 2b-9; 15-18; 26-28 és a B-ként meghatározott 10-14; 19-25 verseket tartalmazó egység. A-t De Vries egy Jéhu korabeli prófétai körnek tulajdonítja a 9. század végéről, mely eredetileg nem Ahábról, hanem Jórámról szóló történetet ad elő,²⁷ B-t pedig egy századdal későbbre teszi Ezékiás király korába. A két történet és a zárónarratíva összedolgozása, keretbefoglalása mér a későbbi deuteronomista írói kör(ök) munkája.²⁸ Amennyiben követjük De Vries tanulmányának mentén a szöveg tagolását, a prófétai konfliktus, vagyis a két azonos autoritást valló, ám ellentétes üzenetet hirdető, s emiatt egymással szó szerint is hajba kapó próféta földi esete, s az azt kísérő mennyei jelenet tartozik egybe. Ez a B anyag. Az A nélkül és a történeti keret hiányában „kortalanná” válik, s az általunk felvetett általános problémára mutat rá. Vagyis, hogy az egy közös autoritás, az azonos forrás is adhat eltérő, néha zavarba ejtően megtévesztő üzenetet. A 19-22 mennyei jelenete — amit a 23. versben egyszerűen csak így summáz Mikejáhú: „Íme így adott az Úr hazug lelket valamennyi prófétád szájába” — „racionális” magyarázatát adja az előző történetben még csak sejtett ténynek, s annak, amit később Jeremiás és Ezékiel is megfogalmaz: Jahve céljának eléréséhez olykor félrevezetheti még a

²⁶ De Vries 1978: 63-71.

²⁷ Ennek a felvetésnek a lehetőségét az adja, hogy a történetben Aháb csupán a 20. versben (ez már a B szövegrész) szerepel, majd a fejezet záró verseiben, ami azonban már deuteronomista keretanyag. Egyébként csupán az „Izrael királya” megnevezés olvasható a szövegben. Az ötlet eredetileg E. Lipińskitől származik, akitől 1977-ben, egy évvel De Vries előtt már olvasható volt a Jórám beazonosítás.

²⁸ A „háborús” szakasznak (2b-4.29-37) a prófétai elbeszéléstől való különállását már Hölscher 1923: 185 és Jepsen 1941: 156 is megfogalmazták. Ezt a kettős felosztást, deuteronomisztikus kiegészítésekkel támogatja Würthwein 1984: 255-63 is. Lásd még Hossfeld és Meyer 1973: 30.

prófétákat is.²⁹ A történet iróniája, hogy ez a „racionális” magyarázat azonban nem elégséges a szembenálló fél meggyőzésére.

A 28. vers egy eleddig nem használt elemet is bekapcsol a prófétai konfliktusokba. Nem egyszerűen annak szövegszerű megfogalmazását, amit eddig is tudtunk, hogy akinek a szava beteljesedik, az igaz próféta volt,³⁰ hanem a nép tanúnak hívását. Ezzel túl lép a transzcendens képviselőletébe vetett feltétlen bizalmon, és a racionalitás keretein belüli igazolás feltételeit is megteremti.³¹

Amennyiben elfogadjuk De Vries elméletét, de ha nem, akkor is látható, hogy a történet(ek) konkrét prófétai nevekkel dolgoznak.³² Ez a konkrétság pedig az általános kérdésfeltevés és megoldáskeresés mindennapi valóságát húzza alá. Ez egy típus-történet, de konkrétan megtörténhet és meg is történik az egyes prófétával. Hiszen a teljes elbeszélés (A+B) kicsit hasonlít az 1 Kir 18-ra is, ahol szintén az egy igaz próféta — Illés — áll szemben négyszázötven „hamis” prófétával, pappal, és végül diszkvalifikálja őket. Az 1 győzelme a 450 puztulását jelentette. A két alapvető különbség, hogy azok Illés esetében nem Jahve prófétái voltak, hanem Baálé, és az ítéletet mindannyiukon maga a próféta hajtotta végre.³³ Mikejáhú csak hírnök, ítéletközvetítő, a végrehajtás, mely esetében hosszabb távú, már nem az ő feladata.

Rövid távon azonban az igazat jövendőöl Mikejáhú jár rosszabbul, hiszen őt Izrael királya tömlöcbe veti és kenyéren és vízen tartja a csata végéig (27.v.). A konfliktusnak a teljes elbeszélésben tehát van egy rövid távú és egy hosszú távú eredménye. A rövid távú során az húzza a rövidebbet, aki negatívumot hirdetett, hosszútávon viszont az, aki a valóságot. A történet szépséghibája a próféták szempontjából az, hogy nem oldja fel a feszültséget igazságszolgáltatással. Áttételesen azonban megtörténik a döntés igaz és hamis üzenet között azzal, hogy a csata kimenetele eldőlt.

²⁹ Vö. Jer 20,7.10; Ez 14,9. Mindhárom esetben a *htp* ige szerepel Jahvéval kapcsolatban. Az *A* szakaszban is megjelenik a félrevezetés eleme, ám itt Mikejáhú a követ kérésére mond először valótlan, követve a többiek példáját. A sokak által tudatos hazugsággal szemben De Vries 1985 szerint inkább valamiféle hazafias hajlamtól vezérelve áll be a többiek mögé a sorba, s csak a király unszolására válik számára is világossá Jahve üzenete.

³⁰ Ez a Mirjám-Mózes konfliktusban még csak távolról sejtethető, az 1 Kir 13-ban a júdai próféta jelei és meghirdetett halálának beteljesedése révén azonban már konkrétan nyomon követhető.

³¹ A tanú és tanuskodás bibliai formáiról és szerepéről lásd Falk 1961; Schenker 2000; Wells 2004.

³² De Vries 1978 szerint a két történetet éppen az azonos nevű próféták miatt kapcsolták egybe.

³³ Az írásunk címében megfogalmazott latin gondolatot legradikálisabban Illés valószínű meg, csak esetében a szereplők más természetűek, s a hivatkozott autoritások sem azonosak.

Összefoglalva ezt a történetet láthatjuk Mikájehú meggyőződését arról, hogy ő csak Jahve üzenetét adja tovább (14.v.), és hasonló meggyőződés, sőt eltökéltség mutatkozik a 400-at megszemélyesítő Cidkijjá részéről is. Ismét azonos forrásból táplálkozó, de ebben az esetben eltérő üzenethirdetésről van szó. A konfliktusban azonban az emberi reakciók kerekednek felül, mert a mennyei történet leírásával prófétai magabiztosságában megkérdőjelezett Cidkijjá megüti Mikájehút, aki erre válaszul ítéletet mond Cidkijjá felett is. A személyes konfliktus Cidkijjá szemszögéből nyertesen zárul azzal, hogy Mikájehút börtönbe zárják. További sorsukról nem tudunk, de Izrael királya elesik, a csatát pedig elveszítik...

5. „NEM KÜLDÖTT TÉGED AZ ÚR!”

A próféták életéből Jeremiásról tudjuk meg a legtöbbet, és ebből a részletesebb rálátásból még jobban kiláglik a prófétai sors összetettsége és gyakran kilátástalan beláthatatlansága. A Jeremiás 23-29 fejezetek nagyobb egysége a helytelenül és hamis dolgokat hirdető próféták elleni küzdelem jegyében állt össze.³⁴ Az alap konfliktus két nagy tábor között bontakozott ki. Az egyik az Illés nyomán kialakuló és Ézsaiás munkássága révén kiteljesedő nemzeti teológia — Júdában már kifejezetten Sion teológia — égisze alatt Isten népének és szent helyének sérthetlenségét, az idegenekkel szemben belé vetett bizalom védelmező erejét hirdette. A másik, a Jeremiás által (egyedül) képviselt nézet a megmenekülést csak a lelki megtérésben és az ellenséggel való tárgyalásban, nekik való megadásban látta.³⁵ Üdvtípusú prófécia ütközött itt ítéletes próféciaival. A konkrét kiemelt szöveg a Jer 28. már két személyre szűkítve jeleníti meg a küzdelmet: Hananjá és Jeremiás. A 27. részben ítéletet prófétál és azt egy nyakára tett faigával megjelenítő Jeremiással szemben Hananjá a már elhurcoltak szabadon bocsátását, hazatérését és az elrablott kincsek visszahozatalát jövendőli meg. Bár Jeremiás kimondja, hogy örülne, ha igaza lenne a másíknak, ám mégsem fogadja el szavait. A szembenállás azonban már nem csak szavakban, de tettekben is teret nyer a küzdelem. A végső ítéletnyilvánítás pedig minden eddiginél egyértelműbb diszkvalifikáció. Jeremiás expressis verbis kijelenti Hananjának, hogy

„Nem küldött téged az ÚR!”

³⁴ Itt a kanonikus maszoréta beosztásra gondolok, ahol LXX-hoz képest — aminek felosztását jól mutatják a kommentárok magyarázati menetükben — a 25. fejezet után a 26. következik. Különösen a 23. 27-28 és a 29 második fele foglalkozik a témával.

³⁵ Ez kettősség történeti eredetét lásd in Komoróczy 1992: 183-98. A konfliktus teológiai gyökereire világít rá Kraus 1964: 90-91. A Sion tradícióról ebben az összefüggésben Crenshaw 1971: 68-69, illetve Zsengellér 2004: 16-18.

Nem beszélve arról, hogy itt is megjelenik a prófécia igaz vagy hamis voltának kritériuma, Mikejáhúhoz hasonlóan Jeremiás is meghirdeti Hananjá halálát, mely az utolsó vers tanúsága szerint be is következik.

A történet összetettségét jól mutatja a 27. és 28. fejezet elkülönülése, de egyben összetartozása is.³⁶ Bár nincs teljes egyetértés a kutatók között, a kommentárok és az egyes részelemző cikkek nyomán az mindenesetre feltételezhető, hogy a mai szövegforma több részletből, fokozatosan tevődött össze.³⁷ Véleményem szerint két fő vonalvezetést figyelhetünk meg, melyeket radikális princípiumok egészítenek ki.

Az egyik vonalvezetés három próféciát jelenít meg: a) Jeremiás Babilon szolgálatára biztató mondását; b) Hananjá Babilon elnyomásának megszűnését hirdető állítását; c) végül Jeremiás Babilon küszöbön álló elnyomását előrevetítő jóvendölését. Jeremiásnál erőteljesebb a második prófécia, Hananjá szájából pedig kétszer hangzik el ugyanaz. A másik vonalvezetés a szóbeli üzeneteket jelképes cselekedetekkel egészíti ki, Jeremiás fa igát készít, amit Hananjá széttör, majd Jeremiás vas igát készít helyette. Ebben a képsorban nem egyszerűen a kimondott szót erősítő cselekvés a lényeges, hanem az, hogy Hananjá lerángatja Jeremiás nyakáról a fa jármot. A szóbeli konfliktus ebben a dimenzióban már tettelegességig fajul. Annyiban eltérő ez a tettelegesség Cidkijjá pofozkodásától, hogy esetünkben úgy tűnik, csupán a próféta szó igazságában való meggyőződés vezeti Hananját. Mindkét vonalvezetést Jeremiás egy-egy reakciója kíséri. Az elsőben Hananjá szavai Isten szabadításának lehetősége utáni vágyakozó igenlést váltanak ki belőle. A második vonalvezetésben a tettelegességet követően Jeremiás megadóan elvonul a színről, s csak az újabb kijelentés után szólal

³⁶ A 27. fejezet E/1 személyben fogalmazott szöveg, míg a 28. fejezet E/3 személyben beszél. A történet viszont a fa járom készítésének, összetörésének, majd a vas járom elkészítésének összefüggő menetével mindenképpen összetartozik. Vö. Hossfeld és Meyer, 1973: 90-91; Seidl, 1977 és Keow et al, 1995.

³⁷ A helyszűke miatt csak két elméletet vázolok fel. Hossfeld és Meyer 1973: 90-103 szerint a szöveg első fázisa (*Grundgestalt*) három fő elemet tartalmazott: a) 27,2-3.11: Jeremiás jelképes fa iga készítése és prófeciája Babilon igájának elfogadásáról; b) 28,10-11: Hananjá összetöri az igát és Nabukadneccár hatalmának elmúlásáról prófétál; c) 28,12-13: Jeremiás vas igát készít és Babilon elnyomásáról prófétál. A második fázis ezt két elemmel egészíti ki: a) 28,1-9: Hananjá és Jeremiás ellentétes előjelű prófeciái, és egy prófécia igazának kritériuma; b) 28,15-17: Jeremiás Hananjá feletti ítélethirdetése. Végül a 27,4-22 három lépcsőjének (4-11; 12-15; 16-22) beledolgozásával zárul a redakció. Childs 1985: 137-39 a 27,5-8; 27,17-22, illetve a 28,14-16 párhuzamos tartalmi elemei alapján feltételezi a tudatos redakciót. A 28,5-9-et ő is önálló egységként kezeli. A képet a LXX változata révén még tovább lehet színesíteni, ehhez lásd Seebass 1970.

meg újra. A két vonalvezetés jól kiegészíti egymást, személyes konfliktusról nincsen szó.³⁸

A 28,7-9 és a 28,15-17 ezt a többé-kevésbé békésen konkuráló próféta kijelentéssort radikalizálja. Az első radikalizáló elemben Jeremiás egy tradicionálisnak mondott princípiumra hivatkozva megkérdőjelezi Hananjá igazságát, szemben a sajátjával. Jeremiás szava azért lenne igaz, mert a korábbi igaznak talált próféták (javarészt) éhségről és dögvészről, vagyis pusztulásról jövendöltek. Következésképpen ha valaki ezt teszi, annak igaza van. Hananjá pozitív tartalmú orákuluma pedig csak akkor lenne igaz, ha már beteljesedik.³⁹ Ez a kiegészítés fokozza az ellentétet a két próféta között, s most már nem csak a tolmácsolt üzenet választja el őket egymástól, de ez az általánosan elfogadottként elővezetett princípium is.⁴⁰ A második radikalizáló elem az egész történet lezárásaként Jeremiás kifakadása Hananjá ellen, mely

³⁸ Kraus 1964: 90-91 kifejezetten kiemeli azt, hogy Jeremiás elfogadta Hananjá próféciáját. Ezt a véleményt támogatja Crenshaw 1971: 72, Childs 1985: 139, Schneider 1988: 54 és Keow *et al.* 1995 is. Más véleményen van Thompson 1980: 539-40.

³⁹ Ez a princípium szűkebbre szabja a Deuteronomiumban (18,21-22) felállított általános, minden típusú jövendölést mondó prófétára érvényes szabályt. Hossfeld és Meyer 1973: 97 szerint ez egy népi hagyomány, sőt paraszti furfang (*Bauernschläue*). Érdekes Renkema 1997 megjegyzése, aki a LXX olvasata alapján a papok kiemelt jelenlétét feltételezi. Vagyis a próféta hivatal feletti kontrollt betöltő papok hivatalos jelenlétük ellenére nem szóltak bele a vitába, s ezzel a hallgatóságra (népre) bízták, hogy mit fogadnak el, ami Hananjá „kellemesebb” üzenete volt.

⁴⁰ Von Rad 1933 és Zimmerli 1963 egzisztenciális magyarázata szerint Jeremiás, annak ellenére, hogy birtokában volt egy prófécia, melynek alapján megítélhette egy másik prófécia igazságtartalmát mégsem tudja megtenni akkor, amikor Hananjá szerint Isten új üzenetét hallja. Von Rad és Zimmerli következtetése nyomán az igazság kritériuma Isten frissen kijelentett szavában van, itt és most (*hic et nunc*). Ezzel szemben J.A. Sanders szerint soha nem volt objektív kritériuma egy prófécia igaz vagy hamis voltának, mivel ugyanazt a bibliai tradíciót más-más situációban egészen más eredménnyel használták fel a próféták. Az igazság kérdése a kornak megfelelő hermeneutika használatán múlik. Ha a próféta rosszul ítélte meg a történelmi helyzetet, akkor azt sem érthette helyesen, hogy a pillanat Isten ítélete vagy szabadtítása alatt áll-e. Ezt a nézetet osztja Von Rad 1933 és Crenshaw 1971 is. Ezzel szemben Childs a hosszabb jeremiási egységre (23-29 fej.) hivatkozva éppen ebben a történetben látja kibontakozni a helyes megítélés módját, elveit. Az egész 23-29 nagy egységen belül a 27-28-at szinte esettanulmányként fogja fel, melyben az általánosságban megfogalmazott elvek, tiltások és tiltakozások, ítéletek és kijelentések konkretizálódnak. Hananjá próféciája hamis volt, mert hazudott (vö. Vö. Jer 23,25.kk; Ez 13,1-16.). Ez a sommás vélemény a 7-9 deuteronomiumi törvénnyel nem teljesen egybecsengő versek bekövetkezését látja a 17. versben, mely szerint Hananjá még abban az évben elhunyt, Jeremiás 16. versében jövendöltek szerint. Az ellentét Childs szerint nem a múlt (Istentől való horizontális tradíció) és a jelen (Istentől kapott vertikális tradíció) között van, mivel a prófécia igazsága Isten cselekvésében meghatározott. A kanonikus formában már világossá válik, hogy kinek volt igaza és az válik normatívvá. Childs 1985: 139-40.

teljes mértékben tagadja Hananjá legitim voltát.⁴¹ Nem egyszerűen önjelölt prófétának titulálja, de hazugnak is mondja.⁴² Végül Hananjá haláláról való tudósítással ezt igazolja is.

A két szembenálló próféta a történet végső formájában rendkívül ellenségessé válik. A sajátjától eltérő prófeciát halló Jeremiás immár gúnyosan kioktatja Hananját arról, hogy ki is lehet igazat mondó próféta. Erre Hananjá letépi Jeremiás nyakáról a fa igát és dühösen össze-töri. Bár Jeremiás ekkor felfüggeszti a vitát, de új kijelentést kapva miután azt elmondja nekitámad Hananjának. Kétségbe vonja a neki tulajdonított isteni autoritást, hazugnak nevezi, és végül meghirdeti a halálát. Ez utóbbi formula felér egy átokkal. Isten szavát idézi a próféta formula használatával, aki definitív elhatározását közli vele. Hananjá önjelöltségének és Isten őt elvető elhatározásának kontrasztját külön kiemeli a mindkét cselekvés kifejezésére párhuzamosan használt *ujlv* ige is.⁴³ Személyeskedés és tettegesség jellemzi ezt a konfliktust.

A végső igazolást, mint általában, utólag, Isten teszi meg azzal, amiről a 28,17 beszámol, nevezetesen, Hananjá meghal. Ezzel Jeremiás legutóbbi prófeciája igazolódik. A történelem azután igazolja Jeremiás korábbi prófeciájának hitelességét is. Furamód azonban Hananjá prófeciája is részben beigazolódik. Ha nem is két év múlva, de megtörik Babilon uralma a népek fölött (Dán 5,25-30), ha nem is két év múlva, de visszatér a nép és az Úr házának edényei (Ezra 1,1-6; 1,7-11), ha nem is tér haza Jekonjá (=Jójákin), de a fogságban megváltozik a helyzete, kikerül a börtönből és a király asztalánál ehet (2 Kir 25,27-30).⁴⁴ A történet tehát két azonos forrású de az adott pillanatban ellentétes értelmű kijelentést hirdető próféta alakját tárja elénk, akiknek üzenete részben vagy egészben beteljesedett, ám akik egymás megítélésében nem maradtak sem érzelmentesek, sem objektívek.

6. BEFEJEZÉS

Isten üzenetének igazsága független az azt közvetítőtől, de vajon ez fordítva is igaz? A közvetítő igazsága nem függ-e teljes mértékben Istentől? Mit tehet az adott időben és korban a szerencsétlen egyén, a

⁴¹ Ez azért is figyelemre méltó, mivel a Hananját a szöveg mindenütt *aybi*-nak, prófétának nevezi, ahogyan Jeremiást is. Megszólalását mindig *propheticum perfectum*ban hozza a héber szöveg (28,2.11). Ehhez lásd Quell 1952: 60-62; Kraus 1964: 90-91; Crenshaw 1971: 72.

⁴² A szöveg a korábbi történeteinkhez hasonlóan itt is a *rqv* igét alkalmazza.

⁴³ 15.v.: nem küldött téged az Úr: *ujlv* al (qal); 16.v.: eltöröllek téged: *ujlv*m (piél). Vö. Keow *et al.* 1995.

⁴⁴ Hossfeld és Meyer 1973: 90-91. 137-138. jegyzetekben feltételezik, hogy a „két év múlva” kifejezés mindkét helyen (28,3.11) glossza.

próféta? Harcolhat az igazáért, ha kell, akkor még a másikkal szemben is. Kevés olyan történet van, melyben maga Isten tesz igazságot, és áll oda egyik vagy másik próféta mellé. Mózes esete ilyen, talán Jeremiásé is, bár ki tudja, hogy a próféta maga értesült-e Hananjá haláláról. Mikájehú esete már csak indirekt módon, még Jeremiásnál is kevesebb bizonyosságot ad a főszereplő igazságának közvetlen megtapasztalásáról. Az 1 Kir 13 története pedig a vagy-vagy kettősségének érzetében hagyja az olvasót.

Az utókor teológiai értékelése teszi igaz prófétává az egyiket és hamissá a másikat.⁴⁵

Mirjám kivételével prófétai konfliktusunk szereplőit a korai utókor is értékelte. A holt-tengeri szövegek között talált kettészakadt, pár centynyi töredék, a 4Q339 arám nyelvű listája⁴⁶ a Kr. e. 1. század első felét követően sorolja fel prófétáinkat négy másik kíséretében:

Bálám ben Beor, az öreg Bételből, Cidkijjá ben Kena'aná, Aháb ben Kolijá, Cidkijjá ben Ma'aszejá, Semajá a nehelámi, Hananjá ben 'Azur a próféta Gibeonból,

A lista mindannyiójukról azt állítja, hogy hazug módon (r_{qv}) prófétáltak Izráelben.⁴⁷ Pedig nem tesznek és nem mondanak semmi olyat, ami önmagában negatív lenne Izráelre nézve, csupán az adott helyzetben nem ez az isteni üzenet. Ebből adódik, hogy sorsuk megpecsételődött. Bálámot megölték a midjánita királyokkal együtt (Num 31,8). A bételi öreg próféta maga emlegeti halálát, felismerve, hogy Isten igaz prófétája halt meg miatta (1 Kir 13,31). Cidkijjá ben Kena'anának menekülnie kell az ellenség elől (1 Kir 22,25). Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá vége kivégzés (Jer 29,21), míg Semajáról, a nehelámiról azt mondja Jeremiás, hogy nem marad meg senki a családjából (Jer 29,32), végül Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból még abban az évben meghal (Jer 28,16). Hamisságuk mellett dicstelen végük is összeköti őket. A korai utókor értékelése definitív módon negatív.

⁴⁵ Ez igaz a Jer 28,9-ben olvasható princípium szerint is, de igaz a Deut 18,21-22-ben lefektetett „próféta törvényben” is. Ugyanakkor Isten még a Jeruzsálemet elpusztító Nabukandeccart is tudja eszközének nevezni, nem hogy egy prófétát, aki Urának vallja Őt.

⁴⁶ Szövegkiadás: Broshi és Yardeni 1993; Borshi *et al.* 1995: 77-79 (Plate XI). A szöveg Heródes korabeli írásmódot mutat, lásd Broshi *et al.* 1995: 77.

⁴⁷ Ez Bálám kivételével mindenkire igaz. Az öreg bételi próféta esetében a r_{qv} ige szerepel (1 Kir 13,18). Cidkijjá ben Kena'aná: „hazug (r_{qv}) lélek leszek minden prófétája szájában” (1 Kir 22,22); Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá: „hazugságot (r_{qv}) prófétálnak nektek” (Jer 29,21); „hazug (r_{qv}) ígét hirdettek az én nevemben” (Jer 29,23); Semajá, a nehelámi: „hazugsággal (r_{qv}) biztatott benneteket” (Jer 29,31); Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból „biztattad ezt a népet hazug (r_{qv}) módon” (Jer 28,15).

Összegezve konfliktusainkat James Crenshaw-val együtt mondhatjuk, hogy prófétáink az isteni esetlegesség (*divine causality*)⁴⁸ „áldozatai”. Átélni azonban csak azt élik át, hogy félrevezettetnek, s hivatásukban legveszélyesebb kísértővé saját kollégáik válnak.⁴⁹ Ezt visszhangozzák kulcsmondataik is:

„Vajon csak Mózes által beszélt az Úr?” (Num 12,2);
 „Én is olyan próféta vagyok mint te!” (1Kir 13,18);
 „Talán eltávozott tőlem az Úr lelke, és csak veled beszél?” (1Kir 22,24);
 „Nem küldött téged az ÚR!” (Jer 28,15)

Saját helyzetük történelmi, közösségi és egyéni meghatározottsága olyan korlátokat emel, melyből még Isten felé forduló lelkük sem kap mindig megfelelő eligazítást. S így lesznek akár egymás ellenségeivé, s lesz a *propheta prophetae lupus*.⁵⁰

FELHASZNÁLT IRODALOM

- K. Barth, 1955: *Kirchliche Dogmatik II/2*, 434-53. • M. Broshi és A. Yardeni, 1993: „On Netinim and False Prophets” (Héber), *Tarbiz* 62: 45-54. • M. Broshi et al., 1995: *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts*, Part II. (DJD 19), Oxford, 77-79. • J. Briend, 1995: „Du Message au Messager: Remarques sur 1 Rois xiii”, in *VTSup* 61: 13-24. • R.J. Burns, 1987: *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses?* (SBLDS 84), Atlanta. • J. Blenkinsopp, 1995: *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (LAI), Louisville. • J.L. Crenshaw, 1971: *Prophetic Conflict* (BZAW 124) Berlin. • F.M. Cross és D.N. Freedman, 1955: „The Song of Miriam”, *JNES* 14: 237-50. • F. Crüsemann, 1992: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München. • D.G. Deboys, 1991: „1Kings xiii—A ‘New Criterion’ Reconsidered”, *VT* 41: 210-11. • S.J. De Vries, 1978: *Prophet against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. Grand Rapids. • De Vries, 1985: *1Kings* (WBC 12), Waco. • T.B. Dozeman, „The Way of the Man of God from Judah: True and False Prophecy in the PreDeuteronomistic Legend of 1 Kings 13,” *CBQ* 44: 379-93. • O. Eissfeldt, 1964: „Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung”, in *Barnikol Festschrift*, 9-13. • E. Eynikel, 1990: „Prophecy and Fulfillment in the Deuteronomistic History: 1 Kgs 13; 2 Kgs 22,16-18”, in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (szerk. C. Brekelmans és J. Lust), Leuven, 227-37. • Z.W. Falk, 1961: „Forms of Testimony”, *VT* 11: 88-91. • G. Fohrer, 1964:

⁴⁸ Crenshaw 1971: 48.

⁴⁹ Hossfeld és Meyer, 1973: 27.

⁵⁰ Bár az idők változnak, s benne mi is, ezek a szituációk ismétlődhetnek, még akkor is, ha egyetértünk Childs-szal, miszerint a bibliai hermeneutika más dimenzió, mint saját korunk, élethelyzetünk értelmezése.

Überlieferung und Geschichte des Exodus, Berlin. • J. Gray, 1970: *I & II Kings. A Commentary* (OTL), Philadelphia. • A.H.J. Gunneweg, 1989: „Die Prophetenlegende I Reg 13 – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung“, in *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185, szerk. V. Fritz et al.), Berlin, 73-81. • B. Herr, 1997: „Der Wahre Prophet bezeugt seine Botschaft mit dem Tod: Ein Versuch zu 1Kön 13“, *BZ* ns. 41: 69-78. • G. Hölscher, 1923: „Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion“, in *Eucharisterion Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag* (FRLANT 36), Göttingen, 185kk. • F.L. Hossfeld és I. Meyer, 1973: *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Biblische Beiträge 9), Fribourg. • A. Jepsen, 1941-44: „Israel und Damascus“, *AfO* 14: 153-72. • Jepsen, 1971: „Gottesmann und Prophet. Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13“, in *Probleme Biblische Theologie. FS. G. von Rad* (szerk. H.W. Wolff), München, 171-82. • G.L. Keow et al., 1995: *Jeremiah 26-52*, Dallas. • M.A. Klopfenstein, 1966: „I. Könige 13“, in *PARRHSIA*, FS. Karl Barth, 639-72. • Komoróczy G., 1992: „Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Illés próféta és Izráel politikája az i.e. 9. században“, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten*, Budapest, 183-98. • R.G. Kratz, 2000: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157) Göttingen. • H.J. Kraus, 1964: *Prophetie in der Krisis. Studien zu den Texten aus dem Buch Jeremiah* (BSt 43), Neukirchen-Vluyn. • Ch. Levin, 1995: „Amos und Jeroboam I.“, *VT* 45: 307-17. • J. Lindblom, 1962: *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford. • E. Lipiński, 1977: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies I.* 273-78. • D. Marcus, 1994: „Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel“, in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Judaism: Jerusalem, June 22-29, 1993*, Jerusalem, 67-74. • S.L. McKenzie, 1991: *Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), Leiden. • J.K. Mead, 1999: „Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1Kings XIII“, *VT* 49: 191-205. • M. Noth, 1948: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart. • Noth, 1957: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, München. • Noth, 1968: *Könige 1. Teilband: I Könige 1-16* (BKAT XI.), Neukirchen-Vluyn. • G. Quell, 1952: *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation* (BFChTh 46/1), Gütersloh. • P.T. Reis, 1994: „Vindicating God: Another Look at 1 Kings xiii“, *VT* 44: 376-86. • J. Renkema, 1997: „A Note on Jeremiah XXVIII 5“, *VT* 47: 253-54. • J.J.M. Roberts, 1988: „Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature“, in *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTSup 40, szerk. J.A. Emerton), Leiden, 211-20. • J.A. Sanders, 1977: „Hermeneutics in True and False Prophecy“ in *Canon and Authority* (szerk.: G.W. Coats és B.O. Long), Philadelphia, 21-41. • A. Schenker, 2000: „Zeuge, Bürge, Garant des Rechts: Die drei Funktionen des 'Zeugen' im Alten Testament“, in *Uő.: Recht und Kult im Alten Testament: Achtzehn Studien* (OBO 172), Göttingen, 3-6. • Ch. Schneider, 1988: *Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie im Alten Testament* (Theologische Arbeiten 46), Berlin. • H. Seebass, 1970: „Jeremias Konflikt mit Chananja“, *ZAW* 82: 449-52. • T. Seidl, 1978: *Texte und Einheiten in Jeremia 27–29* (Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil, Arbeit zu Text und Sprache im Alten Testament 5), Mün-

chen. • J.A. **Thompson**, 1980: *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids. • J.T. **Walsh**, 1989: „The Contexts of 1 Kings xiii”, *VT* 39: 355-70. • E. **Würthwein**, 1967: „Zur Komposition von I Reg 22, 1–38.” *Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost*. Berlin. • **Würthwein**, 1973: „Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von I Kön 13,” in *Wort und Geschichte. FS K. Elliger* (AOAT 18, szerk. H.Gese és H.P. Rüger), Neukirchen-Vluyn, 181-89. • **Würthwein**, 1977: *Die Bücher der Könige. 1.Könige 1-16* (ATD 11/1), Göttingen. • **Würthwein**, 1984: *Die Bücher der Könige. 1.Kön. 17-2.Kön. 25* (ATD 11/2), Göttingen. • J. **Wellhausen**, 1899: *Die Komposition des Hexateuches und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin. • B. **Wells**, 2004: *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes* (BZABR 4), Wiesbaden. • W. **Zimmerli**, 1963: „Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten”, in *Tradition und Situation. FS. A. Weiser* (E. Würthwein és O. Kaiser), Göttingen, 133-51. • **Zsengellér J.**, 2005: „Egytemplomúság. A kultuszhely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában. (Egy praxisban soha meg nem valósuló teória)”, in *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében* (szerk. Ódor B. és Xeravits G.), Pápa és Budapest, 12-75.



Propheta Prophetæ Lupus.

Conflicts between the Men of God through the Old Testament

József Zsengellér