

A TÓRA SAMARIA ÉS JÚDA KÖZÖTT:
SIKEM ÉS GERIZIM A DEUTERONOMIUMBAN
ÉS JÓZSUE KÖNYVÉBEN*

Christophe Nihan
Université de Genève

1. BEVEZETÉS: SAMARIA HELYE AZ ÚJ, PENTATEUCHUST TÓRAKÉNT
ELFOGADÓ MODELLEKBEN

A Pentateuchus-kutatásban az elmúlt évtizedekben talán az egyik legjelentősebb előrehaladás a megnövekedett érdeklődés a Pentateuchus összeállításához vezető redakciós folyamatok és a folyamat mögötti történelmi háttér iránt. A 19. századból örökölt klasszikus modellek korábban elszigetelt, különálló forrásokra összpontosítottak. Ma a számos, újabb megközelítés közötti különbség ellenére a legtöbb kutató elismeri, hogy a különféle, elmentmondó hagyományoknak egy egységes elbeszélésbe történő egyesítése és azok kidolgozása önmagában egy írástudói teljesítmény.¹ A Pentateuchus

A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: CHRISTOPHE NIHAN: The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua, in Gary N. Knoppers – Bernard M. Levinson (eds.): *The Pentateuch as Torah New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana), 2007, 187–223. Fordította: Szabó Xavér OFM.

*A szerző megjegyzése: Szeretnék köszönetet mondani genfi és lausannei kollégáimnak, JEAN-DANIEL MACCHINAK és THOMAS RÖMERNEK, akik a tanulmány korábbi változatát elolvasták és számos javaslattal éltek. Tanulmányom korábbi szakaszában hasznomra voltak a JEAN-DANIEL MACCHIVAL folytatott beszélgetések is. Szintén szeretném kifejezni hálámat a szerkesztőknek, GARY N. KNOPPERSNEK és BERNARD M. LEVINSONNAK segítségükért, hogy átolvasták tanulmányomat és sok értékes megjegyzésükért. Ahol másként nem jelzem, a bibliai szövegek fordítása saját.

¹ Technikai okok miatt nem valószínű azonban, hogy ezt a dokumentumot egyetlen tekerésre írták. A *status quaestionis*hoz írt megjegyzéseket lásd KONRAD SCHMID: *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*,

nem egyszerűen egy „végső szerkesztő” által különböző forrásokból, szinte teljesen mechanikus módon összeállított gyűjtemény.² Sokkal inkább olyan kifinomult kompozíció, amely korábbi hagyományok alapján megfogalmaz egy új, „Izrael” kezdeteit létrehozó legendát, amely vetélkedhet az Akhaimenida Birodalmon belüli más neves nemzeti hagyományokkal, amint az például a MTörv 4,8-ból kiderül: „Melyik nagy nemzetnek vannak olyan igazságos rendelkezései és döntései, mint amilyen az az egész törvény, amelyet én adok ma elétek?!”

Az 1990-es években az ún. birodalmi, törvényi jóváhagyás elmélete (*Reichsauthorisation*) azonosított egy külső tényezőt a Pentateuchus megalkotása és annak „Tóráként” való elfogadása mögött: az Akhaimenida adminisztráció hajlandóságát, hogy a Pentateuchust elismerje Jehúd perzsa tartományának *nomoszaként*.³ Az utóbbi években azonban jogosan egyre növekvő szkepticismusnak adtak hangot a birodalmi jóváhagyás hipotézis Pentateuchusra való alkalmazásával és magának az elméletnek az általános érvényességével kapcsolatban.⁴ Ennek eredményeként az utóbbi tudomá-

Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1996, 38–39. Azonkívül számos utalás van arra, hogy az első öt könyv közötti szétválasztást nem csupán „gyakorlati” alapon végezték, ahogy általában feltételezték (így még a közelmúltban is JOHN VAN SETERS: *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Continuum, Sheffield, 1999, 15–19, főleg 16–17), hanem a szétválasztás szerkesztői természetű volt. Vagyis a végső kiadó Tóra-felfogását tükrözi. A legújabb tudományos párbeszédhez utalok munkámra: *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 69–76.

² Lásd jellemzően MARTIN NOTH: *A History of Pentateuchal Traditions*, Scholars Press, Atlanta, 1981. Az itt leírt paradigmaváltásról és ennek következtében a legutóbbi kérdéssről, a Tóra ún. poszt-papi redakciójáról lásd főleg a *Forschungsbericht* ECKART OTTO tollából: *Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch*, *TRu* 66 (2001) 1–31.

³ Vö. PETER FREI – KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1996). ERHARD BLUM, az alapján, amit ő „megalapozott munkahipotézisnek” tekintett, egyensúlyt keresett a Pentateuchus megjelentetése és Tóráként való elfogadása mögött meghúzódó „belső” és a „külső” tényezők között. Megvetette az alapján egy olyan nézetnek, amely nagyon népszerű lett az 1990-es években; eszerint a Pentateuchus földtulajdonosok és (reform?) papok közötti egyfajta „koalíció” eredménye. Ez a szövetkezés tudhatott a birodalmi jóváhagyás intézményéről, és a Pentateuchust azzal a várakozással állította össze, hogy azt Jehúd akhaimenida tartományának *nomoszként* kell elismernie. Lásd ERHARD BLUM: *Studien zur Komposition des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin, 1990, 333–360, főleg 345–360 (így a 360 oldalon: a Pentateuchust „a perzsa hatóságok” birodalmi jogi jóváhagyásának» perspektívájából dolgozták át. Hasonló nézetet képvisel például RAINER ALBERTZ (*A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 2., SCM, London, 1994, 466–470), aki elfogadta BLUMnak a Pentateuchus megalkotásához szükséges birodalmi jóváhagyásáról vallott hipotézisét.

⁴ A kritikához lásd JOSEF WIESEHÖFER: „Reichsgesetz” oder „Einzelfallgerechtigkeit”? Bemerkungen zu Peter Freis These von einer achaimenidischen Reichsautorisation, *ZAR* 1 (1995) 36–46; UDO RÜTERSWORDEN: Die persische Reichsautorisation der Tora. Fact or Fiction?, *ZAR* 1 (1995) 47–61. Lásd még a James W. Watts szerkesztette *Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch* (Atlanta Scholars Press, Atlanta, 2001) kötetét, főleg JOSEPH BLENKINSOPP (*Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?*,

nyos értekezések a Pentateuchust mindenekelőtt *belső-júdeai* kompromisszumként értékelték, különböző írástudói hagyományok szintéziseként, amely azt célozta meg, hogy újradefiniálja „Izrael” identitását az állam összeomlását követő összetett helyzetben.⁵ Még ha a Pentateuchus mint egységes dokumentum megalkotása mögötti külső tényezőket nem is szabad teljesen kizárni, egyértelmű egy bizonyos valószínűség a jelenlegi megközelítésben. A Tóra legkésőbbi részeiben, mint a Szentség törvényében (Lev 17–26) és főleg a Számok könyvében sok helyen még mindig nyilvánvaló a szerteágazó vita a Pentateuchus mint írástudói szintézis megalkotása kapcsán.⁶

Továbbá szükséges tisztázni a Pentateuchus célközönségét összeállításának főbb szakaszai alatt. A legújabb modellek feltételezik, hogy a Pentateuchus címzettjei, mivel valószínűleg a Második Szentély jeruzsálemi könyvtárában állították össze, mindenekelőtt Jehúd perzsa tartományának lakosai voltak. Mindamellet néhány kutató a közelmúltban megjegyezte, hogy az a döntés, hogy a Tórát Mózes országán kívül bekövetkezett halálával zárja a MTörv 34-ben (tehát szándékosan *nem* foglalja magában

41–62), GARY N. KNOPPERS („An Achaemenid Imperial Authorization of Torah in Yehud?, 115–134), és JEAN-LOUIS SKA („Persian Imperial Authorization”: Some Question Marks, 161–182) tanulmányait.

⁵ Lásd a jellegzetesen felvázolt modellt JEAN-LOUIS SKA: *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l’interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Lessius, Brussels, 2000, 310–321; angol fordításban: *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 2006, 219–229.

⁶ Az ún. Szentség törvényéről a Lev 17–26-ban lásd ECKART OTTO: *Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Levitikus 17–26*, in Heinz-Josef Fabry – Hans-Winfried Jüngling (Hrsg.): *Levitikus als Buch*, Philo, Bodenheim, 1999, 125–196; CHRISTOPHE NIHAN: *The Holiness Code between D and P: Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah*, in Eckart Otto – Reinhard Achenbach (Hrsg.): *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 2004, 81–122. A Számok könyvéről lásd irányadó módon THOMAS C. RÖMER: *Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten: Anfragen zur „Quellenscheidung” im vierten Buch des Pentateuch*, in Jan Christian Gertz – Konrad Schmid – Markus Witte (Hrsg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, de Gruyter, Berlin, 2002, 215–231. Részletes elemzéshez lásd REINHARD ACHENBACH: *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003. Például a Szám 11 története (legalábbis a jelenlegi formájában) Mózesnek abban kijelentésében csúcsozodik ki, amelyben kifejezi reményét, hogy bárcsak az egész nép „próféták népe” lenne és részesülne JHWH Lelkében (Szám 11,29). Ez a Tórán belül megfelel a fogság utáni eszkatologikus prófécia központi meggyőződése fogadtatásának (vö. Iz 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29; Joel 3,1–2). Azt is figyelembe kell venni, hogy a Szám 11 az *egyetlen* szöveg az Pentateuchusban, amely használja a *nb’* (prófécia) gyököt ige formában, amely gyakran fordul elő a Későbbi Prófétáknál. A történet rögtön ellenkezőleg folytatódik a következő fejezetben, amely megerősíti Mózesnek az egész prófétai hagyomány feletti abszolút elsőbbségét (vö. Szám 12,6–8). Mint ilyen, egy olyan nézőpontból helyesbíti a Szám 11-et, amely megelőlegezi a teljes Tóra záró összegfoglalóját a MTörv 34,10–12-ben. A Szám 11 és 12 közötti konfliktusról lásd még THOMAS C. RÖMER: *Nombres 11–12 et la question d’une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque*, in Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomical Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, Peeters, Leuven, 1997, 481–498.

az Ábrahámnak és utódainak adott isteni ígéretek beteljesedését, ahogy József könyve beszámol róla), valószínűleg azt jelenti, hogy valamiért engedményt tettek a már megszilárdult júdeai diaszpóra részére.⁷ Még több érdekes bizonyíték származik Samaria tartományából, mivel tudjuk, hogy a samariaiak korán elfogadták a Pentateuchust Tóráként, ellenben nem fogadták el a Héber Biblia jelenlegi kánonjában található többi könyvet.⁸

Úgy tűnik, ma általános az egyetértés a szakemberek körében, hogy az ún. samaritánus szakadás nem jöhetett létre a Kr. e. 2. sz. vége előtt, és valószínűleg kapcsolatban áll a Gerizim hegyén felállított szentély lerombolásával, amelyet Joannész Hürkánosz Kr. e. 112–111-ben vitt végbe. Mások még későbbi időpontra helyezik, vagy egyenesen vitatják a zsidók és a samariaiak (samaritánusok) közötti hirtelen, egyedülálló „szakadás” gondolatát.⁹ Ezdrás és Nehemiás könyvei heves konfliktusokat sugallnak a júdaiak és a samariaiak között már a perzsa és a korai hellenisztikus időszakok alatt (ahogyan ezt teszi a 2Királyok 17,24–41 késői, polemikus beszámolója is).¹⁰ Ugyanakkor a Krónikák könyve sokkal békülékenyebb perspektívát mutat, a legjobb példa erre az az elbeszélés a 2Királyok 30-ban, amelyben

⁷ Lásd THOMAS RÖMER: *La fin de l’historiographie deuteronomiste et le retour de l’Hexateuque?*, *TZ* 57 (2001) 269–280, itt 280; ECKART OTTO: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 247–248.

⁸ Ahogy számos szerző teszi, én is a samariaiak és a júdaiak kifejezéseket fogom itt használni, hogy megkülönböztessem őket a későbbi korok (késői hellenisztikus kori és római időszakban élő) samaritánusoktól és a zsidóktól, bár kétségtelenül van egy bizonyos folytonosság a kifejezőeszközlet között.

⁹ A Kr. e. 2. századra történő datáláshoz lásd leginkább FERDINAND DEXINGER: *Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen*, in Ferdinand Dexinger – Reinhard Pummer (Hrsg.): *Die Samaritaner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992, 67–140, itt 136; korábban JAMES D. PURVIS: *The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect*, Harvard University Press, Cambridge, 1968; IDEM: *The Samaritan Problem. A Case Study in Jewish Sectarianism in the Roman Era*, in Baruch Halpern – Jon D. Levenson (eds.): *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 1981, 323–350. A tudományos kutatás a zsidók és a samaritánusok közötti végleges szakadást inkább a makkabeusi/Hasmoneus időszakra helyezi, és nem a perzsa időszakra, ahogy korábban gondolták. Lásd korábban a következő *Forschungsbericht* REINHARD PUMMER tollából: *The Present State of Samaritan Studies*, *JSS* 21 (1976) 39–61, itt 48–51. Továbbá RICHARD J. COGGINS: *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Blackwell, Oxford, 1975. Egy nemrég felülvizsgálathoz lásd INGRID HJELM: *What Do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies*, *CurBR* 3/1 (2004) 9–59, itt 13–30. A kutatók között, akik a samaritánus skizmát még későbbre helyeznék, lásd leginkább ALAN D. CROWN: *Redating the Schism between the Judeans and the Samaritans*, *JQR* 82 (1991) 17–50 (nem előbb a Kr. e. 2. századnál).

¹⁰ A 2Királyok 17,24–41 mint késői, polemikus, a Korábbi Próféta deuteronomisztikus redakciója utánra datálható fikcióról lásd JEAN-DANIEL MACCHI részletes elemzését: *Les Samaritains. Histoire d’une légende. Israël et la province de Samarie*, Labor & Fides, Geneva, 1994, 47–72, főleg 59–69; sokkal rövidebben például ERIK EYNIKEL: *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, Brill, Leiden, 1996, 94 oldal a 209. lábjegyzettel.

Hiszkija meghívja az északi törzseket, hogy ünnepeljék meg a húsvétot.¹¹ Sokkal jelentősebb a 2Makk 15,1 elbeszélése, amely megmutatja, hogy a Kr. e. 2. században Samaria a legtermészetesebb hely volt arra, hogy ott a kitzsítított zsidók menedéket keressenek.¹²

Olyan bizonyítékunk is van, ami azt a benyomást kelti, hogy legalább alkalmanként cserekereskedelem folyt Jeruzsálem és Samaria között a perzsa időszakban. Főleg az egyik Elephantinében talált arámi papirusz (= COWLEY, AP 32) sugallja azt, hogy Jehúd tartomány kormányzója, Bagôhî és Samaria kormányzójának egyik fia, Dalayah közös álláspontra jutott az elephantinei templom újjáépítésének kérdésében, miután kézhez vették azt a levelet, amelyet Kr. e. 407-ben külön-külön küldtek nekik.¹³ A Jehúd és Samaria tartományok közötti adminisztrációs levelezés hagyománya sokkal közvettebb módon tükröződik a 2Krn 30-ban, amely beszámol arról, hogy Hiszkija leveleket küldött az összes izraeli törzsnek, hogy meghívja azokat a húsvéti ünnepre.

2. SAMARIA SZEREPÉNEK ÁTGONDOLÁSA A PENTATEUCHUS KOMPOZÍCIÓJÁBAN ÉS ANNAK TÓRAKÉNT VALÓ ALKALMAZÁSÁBAN: AZ ÚN. SIKEMI SZÖVETSÉGI HAGYOMÁNY

Fenti áttekintésünk fényében megfontolandó, hogy a klasszikus nézet – amely szerint a Pentateuchust főleg, ha nem kizárólag a júdeaiak számára állították össze, mielőtt később adoptálták volna a Samariában élő JHWH-hívók számára – történelmi szempontból nem kielégítő. A következőkben szeretném felvetni, hogy tényleg lehetséges azonosítani néhány példát, amelyben engedményeket tettek a samaritánusoknak a Tóra megszerkesztésének idején a perzsa időszakban. Ez arra utal, hogy bár a Tórát valószínű-

¹¹ A Krónikás pozitívan viszonyul Samaria tartományához a perzsa időszak idején, lásd GARY N. KNOPPERS kiváló tanulmányát: Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews, *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 34 (2005) 309–338, további hivatkozásokkal. A perzsa kori Samariáról lásd szintén tőle: Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period, in Oded Lipschits – Manfred Oeming (eds.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), 2006, 265–289.

¹² Ahogy megjegyezze például JEAN-DANIEL MACCHI: *Les Samaritains*, op. cit., 41.

¹³ A levél két másolatát, amit kezdetben Jehúd kormányzójának küldött az elephantinei közösség (= AP 30 és 31), megtalálták; az első nyilvánvalóan csak egy tervezet, a másodikat jobban megírták. A levél másolatát, amelyet Samaria kormányzója két fiának küldtek, nem találták meg, de az AP 30-nak a 29. sora és az AP 31-nek a 28. sora utal rá. Az eredeti kiadáshoz lásd ARTHUR E. COWLEY: *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Clarendon, Oxford, 1923 (= AP). Lásd még például PIERRE GRELOT: *Documents araméens d’Égypte*, Cerf, Paris, 1972, 406–416; JAMES M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Scholars Press, Atlanta 1994, 63–68 (második kiadás a leideni Brill Kiadónál 2003-ban).

leg Jeruzsálemben állították össze, szerették volna, hogy a Samariában élő JHWH-hívők is már *születésének pillanatától fogva* elfogadják azt. Valószínűleg az egyik legérdekesebb eset az ún. sikemi szövetségi hagyománnyal foglalkozik a Deuteronomiumban és Józse könyvében, hiszen az nagyon szorosan kapcsolódik a Tórához, a szövetségi ceremóniákhoz és a kultikus helyszínekhez Samariában, Sikemhez közel. A következők pontban tehát ezzel a kérdéssel foglalkozunk.

A MTörv 11,29–30-ban, a 27. fejezetben és a Józse 8,30–35-ben (MT) találhatunk egy sor olyan szöveget, amelyek a Tóra nyilvános felolvasására és azzal kapcsolatban oltár építésére vonatkoznak Sikem, Gerizim- vagy az Ebál-hegy közelében. Sőt, a Józse 24-ben Józse egy szövetségi szertartást végez Sikemben a két korábbi, Sínai/Horeb hegyén (Kiv 24,1–8; MTörv 5) és Moáb mezein megkötött szövetség mellett (MTörv 28–29). Mint az előfutárai, ez a szövetség is további törvények és utasítások kinyilatkoztatásához kapcsolódik (vö. Józse 24,25). Tekintettel arra, hogy Sikem fontos kultuszhely a Deuteronomiumban és Józse könyvében, és követve MARTIN NOTHnak a tizenkét törzssével kapcsolatos „amfikciónia” elméletét, a kutatók arra gondoltak, hogy az egykori Sikem területén ülték meg a tizenkét törzs szövetségkötésének éves ünnepét, és hogy a fent idézett, (bár töredékesen) fennmaradt szövegek őrizték meg ennek az intézménynek az emlékét.¹⁴ A kutatók azonban fokozatosan megkérdőjelezték NOTH amfikciónia-elméletét és a szövegek két sorozata (egyrészt a MTörv 11,29–30; 27 és Józse 8,30–35 masszoréta szövegei, másrészt Józse 24, illetve más szövegek) közötti kapcsolatot.¹⁵ Legutóbb NADAV NA’AMAN visszatért Sikem kérdésére a MTörv 27 és

¹⁴ Vö. MARTIN NOTH: *Das System der zwölf Stämme Israels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 133–51. Szintén az ő tollából: *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986. Lásd még GERHARD VON RAD: *The Form-Critical Problem of the Hexateuch c. 1938-as tanulmányát a következő gyűjteményes kötetében: Problem of the Hexateuch, and Other Essays*, SCM, London, 1984, 37. Ez a nézet meglehetősen népszerű volt a 20. sz. közepén, és mások is elfogadták; lásd például CARL-A. KELLER: *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegende I*, ZAW 67 (1955) 141–68, itt 145–48.

¹⁵ Így számos tanulmányban a MTörv 11,29–30, a 27. fejezet és a Józse 8,30–35 közötti kapcsolat problémáját külön kezelték a Józse 24-től. Lásd főleg MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal. The History of Its Composition and the Question of the Centralization of the Cult*, in Norbert Lohfink (Hrsg.): *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Peeters, Leuven, 1985, 304–309; PAOLO SACCHI: *Ideologia e varianti della tradizione ebraica: Deut 27,4 e Is 52,14*, in Helmut Merklein – Karlheinz Müller – Günter Stemmerger (Hrsg.): *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift Johann Maier*, Hain, Frankfurt am Main, 1993, 13–32, itt 14–25; ED NOORT: *The Traditions of Ebal and Gerizim: Theological Positions in the Book of Joshua*, in Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomical Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans*, Peeters, Leuven, 1997, 161–80; IDEM: *4QJoshua and the History of Tradition in the Book of Joshua*, JNSL 24 (1998) 127–144. Legutóbbról lásd MICHAËL N. VAN DER MEER: *Formation and Reformulation*.

a Józs 24 fejezeteiben.¹⁶ Bár jogosan kérdőjelezi meg ennek a hagyománynak az ősiségét, még mindig hozzárendeli ezeket a szövegeket egy egyedülálló, átfogó redakcióhoz. Ugyanakkor, még ha a MTörv 27 és Józs 24 helysége Sikemben vagy annak közelében nem lehet véletlen, a két szöveg igazából különböző szent helyekkel foglalkozik, és nincs jele közöttük egymásra utalásnak. A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy a MTörv 27 és Józs 24, bár mindkettő késői eredetű, két különböző stádiumnak felelnek meg a Tóra, a Hexateuchus és a Pentateuchus kompozíciójában, és olyan engedményeket mutatnak, amelyeket a Samaria perzsa tartományában élő JHWH-hívő közösségnek tettek, hogy a Tóra éppúgy elfogadható legyen a samariaiaknak, mint a júdeaiaknak.

3. JÓZS 24: A SIKEMI SZÖVETSÉGI ÜNNEPSÉG ÉS A POSZTPAPI HEXATEUCHUS BEFEJEZÉSE

A megígért föld elfoglalásáról szóló elbeszélés Józsue könyvében a 24. fejezetben végződik egy Sikem városában kötött szövetség beszámolójával (vö. 1. és a 25. vers). Az ünnepség magában foglalta a Tóra elbeszélésének egy összefoglalását Ábrahámtól a honfoglalásig (2–13. vers). Ezt követte egy buzdítás, hogy JHWH-t kövessék és ne más isteneket (14–15. vers). A nép ünnepélyesen ígéretet tett, hogy JHWH-t szolgálja (16–24. versek). Ezt követte a szövetség megkötése, majd Józsue további „rendelkezést” és „törvényt” (חֹק וּמִשְׁפָּט) tárt elő Sikemben (25. vers), végül leírta „ezeket a szavakat Isten törvényének könyvébe” (סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים), és felállított egy emlékkövet a sikemi szentélyben álló tölgyfa alatt (26–27. vers).

A rövid eszmecsere Józsue és a nép között a 19–21. versekben, amelyekben Józsue előre látja a nép jövőbeli hitehagyását a JHWH-hoz való hűség

The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses, Brill, Leiden, 2004, 479–522, főleg 498–504.

¹⁶ NADAV NA'AMAN: The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem, in Steve L. McKenzie – Thomas C. Römer (eds.): *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Festschrift John Van Seters*, de Gruyter, Berlin, 2000, 141–61. Valójában ezeknek a szövegeknek a részletes vizsgálatából már JEAN L'HOUE (L'alliance de Sichem, RB 69 [1962] 5–36, 161–84, 349–68) arra a következtetésre jutott, hogy a sikemi szövetségekötés hagyománya jelen formájában egy késői redaktor munkája volt, aki ismerte mind a deuteronomisztikus, mind a papi dokumentumokat (P), és közel volt a Pentateuchus redakciójához, így megelőlegezi a jelen tanulmány következtetéseit. Ugyanakkor az ő álláspontja szerint a redaktor egy igen ősi sikemi szövetségkötési hagyományt használt és dolgozott fel, ami valószínűleg a honfoglalás korára megy vissza. NADAV NA'AMAN a maga részéről helyesen ismeri fel ennek a hagyománynak a késői, fiktív jellegét, és posztdeuteronomisztikus alkotásnak tekinti, amelynek az volt a célja, hogy Sikem szentélyének szerepét erősítse a júdeaiak fogsága után és a jeruzsálemi templom újjáépítése előtt. Ezért nem kapcsolja össze ezeket a szövegeket a Tóra redakciójával, ahogy az alábbi elemzés majd felveti.

képtelenség miatt, alkalmatlannak tűnik. Hiábavalónak látszik az ünnepeyes elköteleződés, amit a nép éppen hogy meghozott a 18. versben. Ez lehetne későbbi betoldás, ezért használják a *Wiederaufnahme* technikáját, az ismétlődő újrakezdést: a nép kijelentése a 18. versben („mi JHWH-nak fogunk szolgálni”, אֲנִי וְאַתְּ יְהוָה) szó szerint megismétlődik a 21. versben, csak fordított szórendben (אֲתָּה יְהוָה וְאֲנִי).¹⁷ A fejezet többi része nem mutat jelentősebb feszültséget, és néhány glosszát leszámítva tekinthető egységes kompozíciónak. A LXX jelentős számú változatot őrzött meg, és számos esetben úgy tűnik, hogy a masszoréta szövegnél korábbi szöveges hagyományt tükröz. Ez különösen abban az esetben igaz, amikor a TM-nak megfelelő szöveg hiányzik a Septuagintából.¹⁸ Ugyanakkor e variánsok közül egyik sem túl hosszú (legalábbis a 1–28. versekhez viszonyítva; a LXX szövegváltozata a 33. versben hosszabb), és tanulmányunk szempontjából ezzel a kérdéssel nem kell részletesen foglalkoznunk.

A Józs 24 fejezetét a kritikusok régóta az ún. Elohista (E) forráshoz kapcsolják. MARTIN NOTH azonban 1938-ban megjelent Józsuékomentárjában kimutatta, hogy ez a nézet kétes érveken alapult.¹⁹ NOTH maga a Józs 24 redakcióját (a MTörv–2Kir könyveket tartalmazó „Deuteronomisztikus Történeti Mű” összeállításáért felelős redaktorhoz, vagyis a Deuteronomistának (Dtr) tulajdonította, bár hozzáfűzte, mint ahogy sokan mások is, hogy ez az elbeszélés elkülönül Józsué könyvétől, és kevés ponton kapcsolódik a megelőző fejezetekhez. NOTH számára azonban nyilvánvaló, hogy a Dtr egy lényegesen ősbibliai hagyományt használt fel, az ún. *Landtag von Sichem* („síkemi törvényes összejövetel”) államiság előtti időszakra datálható hagyományát. Ezt utána sok szerző elfogadta.²⁰ A felve-

¹⁷ Lásd például már MARTIN NOTH: *Josua*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1938, 105–106. Továbbá CHRISTOPH LEVIN: *Die Verheissung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985, 114; ERIK AURELIUS: *Zukunft jenseits der Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, de Gruyter, Berlin, 2003, 175; legutóbb THOMAS C. RÖMER: *Das doppelte Ende des Josuabuches: Einige Anmerkungen zur aktuellen Diskussion um „deuteronomistisches Geschichtswerk” und „Hexateuch”*, ZAW 118 (2006) 523–548. Az „ismétlő újrakezdés” vagy *Wiederaufnahme* egy ősi, írnokok által használt irodalmi eszköz volt, hogy összefogjanak egy beszűrást vagy egy kitérőt, amely eljárás széleskörűen igazol az ékírásos, a bibliai és a posztbibliai irodalom. Lásd BERNARD M. LEVINSON: *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford University Press, New York, 1997, 17–20.

¹⁸ A Józs 24 TM és LXX szövegének részletes összehasonlításához lásd például főleg MOSHE ANBAR: *Josué et l’alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, 23–46. ANBAR arra a következtetésre jut, hogy a legtöbb esetben elsőbbséget kell adni a LXX szövegének a TM szövegével szemben.

¹⁹ MARTIN NOTH: *Josua*, op. cit., 107–108.

²⁰ Vö. MARTIN NOTH: *Josua*, op. cit., 105–109. Továbbá például EDUARD NIELSEN: *Shechem. A Tradition-Historical Investigation*, Gad, Copenhagen, 1959, 86–141. A Józs 24 korábbi kutatásáról számos áttekintés létezik. Lásd leginkább WILLIAM T. KOOPMANS: *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOT

tést később más kutatók az 1980-as években megkérdőjelezték, megjegyezve, hogy egy, a Józs 24 mögötti ősi hagyomány rekonstrukciója önkényes volt, és hogy a szöveget leghelyesebb egy késői deuteronomisztikus vagy még inkább egy posztdeuteronomisztikus szerző alkotásának tekinteni.²¹ MOSHE ANBAR egy 1992-ben megjelent részletes tanulmányában kimutatta, hogy a Józs 24 „tisztán irodalmi mű”. ANBAR szerint a Józs 24-et megfogalmazó írnok rendelkezésére álltak a Tóra fő hagyományai, köztük a P (Papi irat), melyeket szabadon kapcsolt össze.²² Ezt a végkövetkeztetést több más szerző is elfogadta.²³

Ami azt illeti, a papi és a nem papi hagyomány összeolvasztása kétségtelen tény a Józs 24 egyes szakaszaiban, főleg a 2–13. versek történeti összefoglalójában. Ez nyilvánvaló, különösen a vörös-tengeri átkelésről szóló elbeszélésben (Józs 24,6–7).²⁴ A 6. vers összekapcsolja a Kiv 14,9-ben és a 22–23-ban található leírást. Ezt a két szakaszt klasszikusan a P-nek tulajdonították. A 7. vers felhasználja a nép Istenhez kiáltásának papi motívumát a Kiv 14,10-ból, de összekapcsolja azt a fáraó hadseregét izraelitáktól elválasztó sötétség nem papi hagyományára tett utalással, amelyet a Kiv 14,20-ból vesz. A vers hivatkozása arra, hogy JHWH „visszatérítette” (שוב Hifil) a tengert az egyiptomiakra, és az „befedte” (כסה Piél) őket, megfelel a Kiv 14,28-nak, és a papi hagyomány jellegzetes jegye. A záró kijelentés („saját szemetekkel láttátok, mit tettem az egyiptomiakkal”) megfelel a Kiv 14,31-nek, amely a Kivonulás könyvének nem papi elbeszéléséhez tartozik és gyakran a Pentateuchus redaktorának tulajdonították. Végül az Izrael pusztai tartózkodására tett utalás a 7. vers végén a MTörv 1,46-on alapul, amelyik egy (késői) deuteronomisztikus szakasz. Így a Józs 24,6–7 szerzője

Press, Sheffield, 1990; illetve ED NOORT: *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

²¹ Lásd főleg ANDREW D. H. MAYES: *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, SCM, London, 1983, 51–53, a Józs 24-et egy késői deuteronomisztikus redaktornak tulajdonítja, ahogy JOHN VAN SETERS is (Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament, in W. Boyd Barrick – John R. Spencer [eds.]: *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, JSOT Press, Sheffield, 1984, aki amellett érvel, hogy a Józs 24 egy posztdeuteronomisztikus Jahvista munkája.

²² MOSHE ANBAR: *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, op. cit.

²³ Vö. THOMAS RÖMER: *Pentateuque, Hexateuque et historiographie deutéronomiste. Le problème du début et de la fin du livre de Josué*, *Transeu* 16 (1998) 71–86; KONRAD SCHMID: *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999, 209–230; ECKART OTTO: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, op. cit.; JOSE LUIS SICRE: *Josué, Verbo Divino*, Estella, 2002, 475–498; NADAV NA'AMAN: *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 141–143; REINHARD ACHENBACH: *Die Vollendung der Tora*, op. cit., 178 (11. lábjegyzet), 201, 316 (46. lábjegyzet), 394 (25. lábjegyzet).

²⁴ MOSHE ANBAR: *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, op. cit., 90–91.

már ismerte a Kiv 14-et annak végső redakcionális formájában, valamint a Második Törvénykönyv deuteronomisztikus kiadását is.

Bár a Józs 24,2–13-ban a különböző Pentateuchus-hagyományok kombinációjára ez a leghatásosabb illusztráció, más példákat is lehet említeni.²⁵ A papi és a nem papi nyelvezet összekapcsolása megtalálható máshol is a Ter–MTörv könyvekben. Ahogy a kritikusok megjegyezték, ez a módszer jellemzi a *redakcionális* szakaszokat a Tórában, mint például a Szám 33,50–56.²⁶ Így a Józs 24-et nem lehet egyszerűen egy késői Deuteronomistához rendelni, ahogy azt az 1980-as évek óta gyakran javasolták.²⁷ Inkább egy *posztdeuteronomisztikus* és *posztpapi* alkotásnak kellene tekinteni, amely közvetített a különböző eredethagyományok között, hogy összefoglalja Izrael egykori történetét Ábrahámtól Józsuéig. Ez a következtetés összhangban áll azzal a megfigyeléssel, hogy fejezetünk árulkodik néhány késői Tóra-szöveg befolyásáról, mint például a Ter 24,²⁸ és arról, hogy ennek a legközelebbi

²⁵ Így a Józs 24,3 a földre mint „Kánaán földjére” (ארץ כנען) tett utalás a egyébként kizárólag a Teremtés könyvének papi részeiben található. Szeir hegyét (הר שׂעיר) Ézsau otthonaként (Józs 24,4) máskülönben csak a Ter 36,8–9 említi. „Terach, Ábrahám és Nachor atya” említés a Józs 24,2-ben feltételezi a Ter 11,10–32 papi genealógiáját. (Ezt a mondatot azonban általában beszúrásnak tekintették, mivel ellentétben áll azzal a többes számmal, amely rögtön utána, a 2b versben jelenik meg, lásd például MARTIN NOTH: *Josua*, op. cit., 105.) Hasonlóképpen a Mózes és Áron elküldésére vonatkozó utalás az 5a versben minden bizonnyal feltételezi a Papi elbeszélést a Kivonulás könyvében, de ez a mondat hiányzik a Septuagintából és későbbi hozzáadás lehet. A Józs 24 P-től való függőségéről, továbbá ANBAR tárgyalásáról lásd THOMAS RÖMER: *Pentateuque, Hexateuque et historiographie deutéronomiste*, op. cit., 83. oldalon az 53. lábjegyzet, valamint KONRAD SCHMID: *Erzväter und Exodus*, op. cit., 226–227.

²⁶ A Szám 33,50–56-ról, mint ami egy késői redakcionális szakasz a Tórában belül, ami összeköti a papi és a nem papi (beleértve a deuteronomisztikus) hagyományokat, a részletes elemzéshez különösen is lásd GARY N. KNOPPERS: *Establishing the Rule of Law? The Composition Num 33,50–56 and the Relationships among the Pentateuch, the Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, in Eckart Otto – Reinhard Achenbach (Hrsg.): *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 135–152.

²⁷ A fenti 21. lábjegyzetben már említett szerzőkön túl lásd például VOLKMAR FRITZ: *Das Buch Josua*, Mohr, Tübingen, 1994, 235–249. Azért, hogy ezt FRITZ elérje, kénytelen elrendezni az összes nem deuteronomisztikus elemet a Józs 24-ben, hogy helyre tudja állítani ennek a fejezetnek a tisztán deuteronomisztikus változatát. A javasolt rekonstrukció nem csupán tetszőleges, de kevésbé koherens. Maga ANBAR is habozott, hogy a Deuteronomistának tulajdonítsa, de már ő helyesen megállapította, hogy a Pentateuchus különböző forrásai közötti „stílusok keveredéséről” (*mélange des styles*) van szó, és a fejezet általános ideológiáját inkább egy késői, posztdeuteronomisztikus írónak tulajdonította (MOSHE ANBAR: *Josué et l’alliance de Sichem* [*Josué* 24:1–28], op. cit., 143–144).

²⁸ Az utalás, hogy JHWH „kiragadta” (בָּחַר) Ábrahámot, hogy kivezesse Mezopotámiából, csak a Ter 24,7-ben található. Vö. MOSHE ANBAR: *Josué et l’alliance de Sichem* (*Josué* 24:1–28), op. cit., 89 és 98. A Ter 24-ről mint késői alkotásról lásd például SUSANNE GILLMAYR-BUCHER: *Genesis 24. Ein Mosaik aus Texten*, in André Wénin (ed.): *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Peeters, Leuven, 2001, 521–532; *pace* GARY A. RENDSBURG: *Some False Leads in the Identification of Late Biblical Hebrew Texts. The Cases of Genesis 24 and 1 Samuel 2:27–36*, *JBL* 121 (2002) 23–46.

párhuzama a fogság után Neh 9 imájában található.²⁹ Mivel azonban a Józ 24 történeti összefoglalója az Ábrahám-tól Józsuéig (nem Mózesig) tartó időszakot öleli fel, szerzőjét nem lehet a Pentateuchus egyik redaktorával azonosítani. Sokkal valószínűbb, hogy a Józ 24 szerzője arra törekedett, hogy *Hexateuchust* (a Teremtés könyvétől Józsué könyvéig kiterjedő munkát) alkosson, ahogy THOMAS RÖMER, ECKART OTTO és REINHARD ACHENBACH nemrégiben érvelt.³⁰

A szövetségkötés sikemi helyszíne a Józ 24-ben azonos kompozíciós logikájú. A Sikemre tett utalás művészi keretezi a Hexateuchus-elbeszélést. A Ter 12-ben Sikem a legelső hely, ahol Ábrahám letelepedik, békésen elfoglalva a megígért földet (vö. 6–7. vers; azt is figyelembe kell venni, ahogyan ez tükröződik a Józ 24,2–13 történeti beszámolójának terjedelmében). Valahogy Izrael kezdetei Sikemben indulnak és ott is végződnek. Nyilvánvalóan ez egy eszköze annak, hogy Izrael alapító legendájában elismerjék annak fontosságát, amit egy kultuszhely jelentett Samaria szívében, mintegy engedményként az északi JHWH-hívók számára.³¹

²⁹ Ezt megjegyezte THOMAS RÖMER: *Pentateuque, Hexateuque et historiographie deutéronomiste*, op. cit., 83 is.

³⁰ Alternatívaként nemrégiben néhány kutató felvetette, hogy a Józ 24 egy *Ennateuchus* (Ter–2Kir) része volt, főleg a 19–21. versek és néhány, a Bírák, Sámuel és a Királyok könyvében található késői szöveg egyértelmű kapcsolata miatt, mint például az „idegen istenek” (אלהי נכר) említése a 20. versben (vö. Bír 6,7–10, 10,6–16; 1Sám 7,3–4, 1Sám 12). Vö. KONRAD SCHMID: *Erzväter und Exodus*, op. cit., 228–230; illetve REINHARD G. KRATZ: *Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch*, in Jan Christian Gertz – Konrad Schmid – Markus Witte (Hrsg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, de Gruyter, Berlin, 2002, 295–323. Amint azonban fentebb megjegyeztük, a 19–21. versek későbbi betoldásnak tűnnek, így az a nézet, amely a Józ 24-et összekapcsolja a posztpapi Hexateuchus megalkotásával, eleinte vonzóbbnak tűnik. Továbbá, azt a megjegyzést, hogy a Józ 24 célja az volt, hogy lezárja a Teremtés könyvétől a Józsué könyvéig tartó elbeszélést, semmint bevezesse az elkövetkező, Bírák, Sámuel és Királyok könyveit, alátámasztja a Józ 24,28–31 és a Bír 2,6–10 között régóta megfigyelt dublett is. Ugyanakkor ezt a dublettet értékelhetjük az Enneatauchus-hipotézis számára problematikusként is. Ha amint azt általában gondolják, a Bír 2,6–10 a két szakasz közül az ősbib (lásd például DETLEF JERICKE: *Josua's Tod und Josua's Grab. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*, *ZAW* 108 [1996] 347–361), akkor a Józ 24,28–31 nyilvánvalóan egy revízió, amelynek célja, hogy megállapítsa, Józsué halálával elérkezett a befejezés (vö. a Józ 24,31 a Bír 2,10 ellentéte). Ebben az esetben a szerkesztői szándék, amely leválasztja Józsué könyvét a következő könyvekről, egyértelmű. Ha azonban a Józ 24,28–31 volt az alap a Bír 2,6–10 versekhez, ez azt jelentené, hogy egy késői írnok, aki felvette a Bír 2 fejezetébe, arra törekedett, hogy folytassa az elbeszélést a Józ 24 után. Ebben a forgatókönyvben azonban a Józ 24 lezáró szerepe még mindig egyértelmű volt az írnoznak, és kénytelen volt korigálni azt, kiegészítve a Józ 24,31 kijelentését a Bír 2,10 segítségével.

³¹ Ennek áttekintéséhez lásd ERHARD BLUM: *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, 44, 54, 57–79; IDEM: *Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter: Ein Entflechtungsvorschlag*, in Marc Vervenne – Johan Lust (eds.): *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans, Peeters, Leuven, 1997, 181–212, itt 200. Lásd még MOSHE ANBAR: *Josué et l'alliance de Sichem* (*Josué 24:1–28*), op. cit., 117–120; THOMAS RÖMER – MARC BRETTLER: *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, *JBL* 119 (2000)*

Az, hogy a város lakott volt-e vagy sem a Józs 24 redakciójának idején, kérdéses, bár alapvetően nem változtat az itt felvetett értelmezésen. Nemrégiben NADAV NA'AMAN érvelt amellett, hogy a Józs 24 kompozíciója, amit ő is késői, posztdeuteronomisztikus szövegnek tekint, bizonyára megelőzte a város Kr. e. 480–475 körüli elhagyását,³² és egy olyan írnok nézőpontját tükrözi, aki Sikem szerepét kultikus és adminisztrációs központként más városok, akár például Jeruzsálem elé helyezi.³³ Bár ez az értelmezés bizonyos szempontból vonzó, mégis sok kérdést hagy megválaszolatlanul. NA'AMAN különösebben nem foglalkozik azzal, hogy a Józs 24 a könyv egészében mit is jelent. Elismerve, hogy a Józs 24 nem egy ősi, északi hagyomány, hanem inkább egy késői kiegészítés Józsue könyvéhez, amelyet azért illesztettek be, hogy megalkossák a Hexateuchust, a fejezetnek központi, szerkesztői szerepe van, és nem lehet független alkotásként elemezni (ahogy NA'AMAN eljár). Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a Józs 24 szerzőjében egy sikemi írnot látni kizárólag a város fejezetben betöltött fontosságára építve, ingtag alapokon nyugszik.

Vannak jelzések egy Júdea melletti beállítottságra Józsue könyvében, például a 15. fejezetben, amely azt sugallja, hogy a könyvet Jeruzsálemben adták ki. Így a Sikemre tett utalás lehet pusztán irodalmi eszköz, amellyel a júdeai írnok buzgón elismeri a város Júda és Samaria által is osztott szerepét a kezdetekre vonatkozó hagyományokban, a már említett Ter 12-vel összekapcsolódó inklúzióként. ECKART OTTO és REINHARD ACHENBACH is felvetette, hogy a Hexateuchus megalkotását (amelynek ez a fejezet képezi a nagy konklúzióját) Nehemiás jeruzsálemi missziója idejére helyezzük (Kr. e. 445 körül). A felvetés csábító, és hordoz némi mondanivalót. Ha a Hexateuchust valóban Jeruzsálemben állították össze, akkor a hagyományoknak az egész „Izrael” egységes eredetmítoszába illeszkedő ambíciózus és kifinomult szintézisére nem valószínű, hogy sor került a város kultikus és közigazgatási központként való rehabilitálása, vagyis Nehemiás kora előtt. Ha ez igaz, akkor Józs 24 (és a Hexateuchus) kompozícióját Sikem Kr. e. 480-ban bekövetkezett elhagyása utáni időre kell datálni. Valójában Sikem hangsúlyozását a Hexateuchusban éppúgy, mint a város hagyományos kultikus központként való ünneplését könnyebb egy júdeai írástudónak tulajdoníta-

401–419, főleg 413. Az a tény, hogy a LXX olvasata az 1. és a 25. veresekben Sikem helyett „Siló”, elsősorban egy későbbi *samaritánusellenes* javításnak tulajdonítható (lásd például MOSHE ANBAR: *Josué et l'alliance de Sichem* (Josué 24:1–28), op. cit., 30); de egyben össze is kapcsolja a Józs 24 elbeszélését Sámuel könyvének kezdetével (vö. 1Sám 1–3), amely szerint a szövetség ládáját Silóban őrizték, mielőtt Dávid Jeruzsálembé vitette volna.

³² Lásd EDWARD F. CAMPBELL: Shechem, *NEAEHL* 4:1345–1354.

³³ NADAV NA'AMAN: *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit.

ni, mivel az ő idejében Sikem már elvesztette összes politikai és gazdasági jelentőségét és ezért már nem lehetett a júdeaiak és samariaiak közötti konfliktus tárgya.

Valószínű azonban, hogy a samariai Jahvistának tett engedményen túl is megvan az oka annak, hogy Józs 24 Sikembe helyezi a szertartást. Aligha lehet véletlen, hogy Sikem az a hely, ahová a bibliai hagyomány (1Kir 12) helyezi az északi törzsek elszakadását Roboámnak, Salamon örökösének és utódának uralkodása alatt, tehát a királyság kettészakadásának idején.³⁴ Másrészt Józs 24-ben Sikem kapcsolatban áll a nemzeti szövetség megkötésével az Izrael kezdeteire vonatkozó történet utolsó állomásánál, ami a Hexateuchus szerint egy alapot jelentő és idealizált múltat képvisel jóval az államiség felbukkanása előtt. Ezt a kontrasztot erősíti az a befogadó, Józs 24-et jellemző „pánizraelita” felfogás, amelyet a kutatók már régen megfigyeltek. A 24. fejezet eleje pontosítja, hogy a szövetségekötési szertartáson Sikemben van „Izrael minden törzse” (1. vers), amely egységes nemzetet (עם) képez az Úrnak elkötelezett egységben (16., 19., 21., 22. versek) és szövetségben az Istennel (24–27. versek). Jehúd és Samaria JHWH-hívő közösségei számára, amely két tartomány átélte a perzsa időszakban a királyság bukását és a politikai függetlenség elvesztését, a Józs 24 a Tórát úgy ábrázolja, mint egy új nemzeti és vallási szövetség alapját, melynek célja, hogy felülkerekedjen az északi és a déli királyság közötti hagyományos elkülönülésen, és újjáteremtse a kezdetek legendás egységét.³⁵

³⁴ Ezt is hangsúlyozta például MOSHE ANBAR: *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, op. cit., 117.

³⁵ Ahogy NA'AMAN felvetette, azt is csábító feltételezni, hogy legalábbis a mai formájában a Ter 35,1–5, amely azzal végződik, hogy Jákob elássa a családjá által korábban imádozt idegen isteneket egy tölgyfa alá Sikemben (4. vers), nem része az ősi Jákob-elbeszélésnek, hanem inkább egy késői polémia a Józs 24-ben elbeszéltek sikkim szövetségekötés ellen (vö. NADAV NA'AMAN: *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 160–161. oldalon az 54. lábjegyzet; illetve YAIR ZAKOVITCH korábbi felvetését: *The Object of the Narrative of the Burial of Foreign Gods at Shechem*, *BetM* 25 (1980) 30–37 [héber]). Ezzel az interpolációval azt a helyet, ahol Józsue megkötötte a szövetséget a néppel a honfoglalás után, és ahol követ állított ennek az eseménynek az emlékezetére, megfosztja törvényes státuszától, és profán, szentségtelen helyként mutatja be. Jegyezzük meg azt is, hogy az „idegen istenekre” (אלהי הנכר) tett utalás a Ter 35,2.4 versekben különben nem játszik szerepet Jákob történetében, azt leszámítva, hogy előkészíti a nép elkövetkező aposztáziáját a Józs 24,20.23. versekben, ugyanazt a terminológiát használva. A 2(b) és a 4. versek redakcionális jellegéhez lásd THOMAS NAUERTH: *Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, 120–125. Ezt a polemikus kiegészítést a Ter 35-ben azonban el is fogadhatták a samariaiak, miután Józsue könyvét leválasztották a Tóráról, mindenképp a központi szentély Gerizim hegyén történő megépítése után, amelyet a következő fejezetben tárgyalok. Sokkal problémásabb a Ter 34-ben található másik, Sikem elleni polémia esete. Azt, hogy ennek a szövegnek a végső redakciója ugyanahhoz az irodalmi réteghez tartozik-e, mint a Ter 35,1–5, ahogy NA'AMAN felvetette, nehéz eldönteni és nem is szükséges itt tárgyalni.

4. A MTÖRV 27 ÉS A GERIZIM-HEGYI SZENTÉLY ELISMERÉSE A PENTATEUCHUS REDAKCIÓJÁNAK KONTEXTUSÁBAN

Térjünk most át egy másik szakaszra, a MTörv 27. fejezetére, amely Sikem térségében megemlíti egy kultikus helyet (lásd még MTörv 11,29–30). Ennek a szakasznak a megvitatását, valamint kapcsolatát a Józs 24 fejezetével bonyolítja a 27. fejezet összetett jellege és az a szövegprobléma, amely a masszoréta szöveg (TM) és a Samaritánus Pentateuchus (SP) közötti különbségből fakad a MTörv 27,4-ben, ahol „Ebal-hegy”, illetve „Gerizim-hegy” szerepel. Egymás után, röviden foglalkozom a két kérdéssel.

4.1. Az MTörv 27 redakciókritikája

Azt már régen megállapították, hogy a MTörv 27 egyértelműen nem egyetlen kéz alkotása, de alig van valamiféle egyetértés a fejezet redakciótörténetével kapcsolatban.³⁶ Itt csupán a kérdés fő pontjainak megvitatására szorítkozom. A MTörv 27 bármilyen kritikai elemzésének kiindulópontja a klasszikus megjegyzés az egyértelmű dublettről egyrészt a 2–3a versekben, másrészt a 4. és a 8. versekben (lásd az alábbi, 1. számú táblázatot). A 4a megfelel a 2a α -nak; a 4a β a 2b α -nak; és a 4b a 2b β -nek. Hasonlóképpen a 8. vers szó szerint megismétli a 3a félverset. A 3a utolsó mondata utalás arra, hogy Izrael belép az országba (בעברך, „mihelyt átvonultatok”), és nincs párhuzama a 8. versben, de megismétlődik a gondolat a 4. vers legelején (bár többes számú formában).³⁷ Csak a 4ay versnek, különösen az Ebál (TM) vagy a Gerizim hegyére (SP) tett utalásnak, nincs megfelelője a 2–3a versekben hasonlóan a 8. versben található utolsó parancshoz (באר היטב, „jegyezd fel egyértelműen”).

³⁶ A MTörv 27 redakciókritikája feletti siránkozásnak nagy hagyománya van, és a fejezet kommentálásának műfajához tartozik. Lásd például már CARL STEUERNAGEL: *Das Deuteronomium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1923, 147: „A mostani zavaros szöveg keletkezését megmagyarázni reménytelen vállalkozás”. Hasonlóképpen GUSTAV HÖLSCHER: *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW 40 (1922) 161–255; a 218. oldalon: „nagyon bonyolult szakasz”. MARTIN NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, op. cit., 144: „A MTörv 27,1sköv. keletkeztörténete rendkívül összetett” stb.

³⁷ A 2–4. versekben az egyes és többes szám váltakozása keltette problémák tükröződnek az egyes szövegváltozatokban. A 3. versben a LXX többes számot használ a masszoréta szövegben olvasható בעברך, „mihelyt átvonultok” egyes számú forma helyett. Ezt azonban össze lehet hangolni a 4a-ban olvasható בעברכם, „mihelyt átvonultok” többes számú alakkal. A 4ay-ban egyrészt a LXX és a SP egyes számú alakot közöl a masszoréta ארבים helyett, ez azonban előkészítheti a 4b egyes számú alakját is (így például EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 50).

MTörv 27,2	MTörv 27,4
והיה ביום אשר תעברו את־הירדן ^{2aα} אל־הארץ אשר־יהיה אלהיך נתן לך ^{2aβ} והקמת לך אבנין גדלות ^{2bα} ושדת אתם בשיד ^{2bβ}	והיה בעברכם את־הירדן ^{4aα} תקימו את־האבנים האלה ^{4aβ} אשר אנכי מצוה אתכם היום ^{4aγ} בהר עיבל בהר גרזים ושדת אותם בשיד ^{4b}
^{2aα} Azon a napon, melyen átvonultok a Jordánon ^{2aβ} az országba, melyet az Örökkévaló, a te Istened ad neked, ^{2bα} állíts föl magadnak nagy köveket ^{2bβ} és meszeld be azokat mésszel.	^{4aα} Azon a napon, melyen átvonultok a Jordánon ^{4aβ} állíts föl magadnak ezeket a nagy köveket ^{4aγ} – amit én ma nektek parancsolok –, az Ebál hegyén [TM], / a Gerizim hegyén [SP], ^{4b} és meszeld be azokat mésszel.
MTörv 27,3a	MTörv 27,8
וכתבת עליון את־כל־דברי התורה הזאת בעברך	וכתבת על־האבנים את־כל־דברי התורה הזאת באר הישב
^{3a} és írd rájuk ennek a tórának minden szavát mihelyt átvonultatok [vö. 4aα]	⁸ és írd ezekre a kövekre ennek a tórának minden szavát jegyezd fel egyértelműen [vö. MTörv 1,5]

1. táblázat: Az MTörv 27,2–3a és a 27,4.8 párhuzama

A MTörv 27 legtöbb kommentátora észrevette ezt a dubletet, jelentése a fejezet redakciótörténetével kapcsolatban azonban továbbra is vitatott. Korábban a kritikusok eleinte a 4–8. verseket egy deuteronomisztikus redaktor („Rd”) késői betoldásának tekintették, bár az 5–7. (vagy 5–7a) verseket ennek ellenére az Elohista forrás töredékének tekintették a Kiv 20,24–26 versekhez való hasonlóságuk miatt.³⁸

³⁸ Lásd például AUGUST DILLMANN: *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, Hirzel, Leipzig, 1886, 364–366; CARL STEUERNAGEL: *Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Hexateuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1900, 96–97 (de vegyük észre eltérő álláspontját is: *Das Deuteronomium*, 146–47); illetve GUSTAV HÖLSCHER: *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, op. cit., 218 (bár először elutasítja, hogy az 5–7.

Apránként azonban már számos kutató rámutatott, hogy a deuteronomisztikus redaktor által használt forrás a MTörv 27-ben tartalmazta a 4–8. verseket (és nem csupán az 5–7. verseket), főleg azért, mert a Jeruzsálemen kívüli oltár építésére vonatkozó utasítás nyíltan ellentmond a centralizáció gondolatának, és nem valószínű, hogy deuteronomisztikus kéztől ered.³⁹ Bár ez utóbbi megfigyelés teljesen korrekt, a 4. és a 8. versek (egy pillanatra félretéve az 5–7. versek támasztotta nehézségeket) predeuteronomisztikus forráshoz való utalása mégis problematikus.

Először is: a 4. és a 8. versek megszövegezése nem igazolja a predeuteronomisztikus hagyomány feltételezését. Az „ennek a tórának minden szava” (את-כל-דברי התורה הזאת) említése a 8. versben csak Mózes korábbi beszédére utalhat a Deuteronomiumban. Szintén jegyezzük meg, hogy a közelgő, Jordánon történő átkelés a 4. versben olyan kommunikációs helyzetet feltételez, amely illik a MTörv 1,1–5-ben található helyzethez.⁴⁰ Végül a 8.

verseket az Elohistának tulajdonítsa). Alternatív megoldásként az 1–8. versek redakcionális homogenitása mellett érvelt ABRAHAM KUENEN (*Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, vol. 1/1, Schulze, Leipzig, 1885, 120 és 123), akit követett SAMUEL ROLLES DRIVER (*A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1902, 295 [kivéve az 5–7. verseket, amelyek korábbi hagyomány részei]). Azonban egyik szerző sem vette igazán figyelembe a 2–3a, valamint 4. és 8. versek között megfigyelt dubletet.

³⁹ Lásd jellegzetesen MARTIN NOTH: *Das System der zwölf Stämme Israels*, op. cit., 141–143; WILHELM RUDOLPH: *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1938, 151–155. és a 153. oldalon: „Ha azonban egy Deuteronomista beszél egy Ebal-hegyi oltár építéséről, soha nem tenné ezt magától, itt egy ősbibliai hagyományra kell támaszkodnia...”. Lásd még EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 50–66, főleg 62–66; GERHARD VON RAD: *Deuteronomy. A Commentary*, Westminster, Philadelphia, 1966, 165; további hivatkozásokhoz lásd JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 174. oldalon a 214. és 216. lábjegyzetek. HENRI CAZELLES (Sichem, II: *Les textes et l'histoire*, DBSup 12: col. 1278) a predeuteronomisztikus szövegeket a 4–6a versekben azonosította. EDUARD NIELSEN (*Deuteronomium*, Mohr, Tübingen, 1995, 245), az 1, 4, 8, 5*, 6–7 verseket egy „proto-Deuteronomikus” hagyománynak tulajdonítja. PAOLO SACCHI (*Ideologia e varianti della tradizione ebraica*, op. cit., 16–17, 22–23) a deuteronomisztikus eredetű első réteget a 4–8. versekben látja, míg az 1–3. versek véleménye szerint egy későbbi, Kr. e. 5–4. századi nomista revíziót alkotnak. Legutóbb MICHAËL N. VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 498–500) korábbi, predeuteronomisztikus utasítást lát a 4–7. versekben, míg a 2–3. és 8. versekben egy deuteronomisztikus korrekciót. Meg kell jegyezni, hogy néhány szerző számára a 2–3. versek deuteronomisztikusak (így RUDOLPH), míg mások számára (NIELSEN és nyilvánvalóan VON RAD) két párhuzamos recenzió van a 2–3. és a 4–8. versekben. Egyes szerzők azt is felvetették, hogy a legkorábbi réteg a 4. és a 8. versek, mert a 8. versről úgy tűnik, hogy közvetlenül követte a 4. verset. Lásd MARTIN NOTH: *Das System der zwölf Stämme Israels*, op. cit., 148–51. Hasonló rekonstrukcióhoz lásd még MOSHE ANBAR tanulmányát (*The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 307–309), aki szerint a 4. és a 8. verseket fokozatosan egészítették ki a 2–3. és az 5–7. versekkel, bár a fejlődésre más modelleket kínál fel. Figyelemre méltó még ED NOORT nézete (*The Traditions of Ebal and Gerizim*, op. cit., 70–173), aki az ősi réteget a 4. és a 8. versekben találja meg, amit kiegészítettek az 5–7. végül pedig a 2–3. versekkel; IDEM: *4QJoshua and the History of Tradition*, op. cit., 140–141.

⁴⁰ Így a legtöbb kutató, aki predeuteronomisztikus hagyomány létét feltételezi a 4–8. versekben, kénytelen elismerni, hogy a 4. és a 8. versek erősen magukon viselik a Deuteronomista szerkesztésének nyomait. Lásd például EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 63. MARTIN ROSE (*5. Mose. Teilband 2*,

versben a „jegyezd fel egyértelmű” (באר הישב) mondatnak nincs párhuza-
ma a 3. versben, egyértelműen a MTörv 1,5 remimeszcenciája, ahogy néhány
kutató helyesen rámutatott, így kiemeli a kapcsolatot a 27,4–8 és az 1,1–5
között.⁴¹ Figyelemre méltó, hogy a MTörv 1,5 az egyetlen másik szakasz a
Deuteronomiumban, amely használja a באר igét, és egyértelműen szerkesz-
tői szerepe van az egész könyv számára.⁴² Ha a באר használata Piél igetörzs-
ben a MTörv 27,8-ban az 1,5-re utal, nem lehet korábbi.

Theologischer Verlag, Zürich, 1994, 525–527) is helyesen állapítja meg, hogy a 4. és a 8. verseket későbbi betoldásoknak kell tekintenünk, de azt javasolja, hogy az 5–7.* versek kezdetben közvetlenül a 2–3.* versek után következhettek. Ebben az esetben azonban az „ott” (שם) építetek oltárt parancsa hely nélkül maradt volna, ellentétben a 4. versben megfogalmazott helyzettel. Hasonló kritikát alkalmaz a megoldásra HEINZ-JOSEF FABRY: Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27, in Michael Böhnke – Hanspeter Heinz (Hrsg.): *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, Patmos, Düsseldorf, 1985, 75–96, itt 80–83. Azt állítja, hogy az 5–8. versek kiegészítések az 1–3. versekhez, a 4. vers pedig egy még későbbi betoldás. Az a tény azonban, hogy a 4. és a 8. versek együtt dubletet képeznek a 2–3a versekkel, ellene szól annak, hogy különböző rétegekhez rendeljük. Ezért sokkal kielégítőbb a 4–8. verseket a 2–3. versek későbbi kiegészítésének tekinteni.

⁴¹ Így például már NIELSEN (*Schechem*, op. cit., 63) és főleg VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 499). VAN DER MEER ebből a megjegyzésből helyesen arra a következtetésre jut, hogy a 8. vers nem lehetett része az MTörv 27 legkorábbi rétegének, de ennek ellenére igyekszik a 4–7. verseket eredetieknek tartani (lásd már korábban CAZELLES [Sichem, op. cit., 1278], aki predeuteronomisztikus szövegeket azonosított a 4–6a versekben). Mégis, a 8. vers nélkül homályban marad az indoklás, hogy miért is kell a köveket lemeszelni (4b).

⁴² A באר használata Piél igetörzsben csak a Hab 2,2-ben fordul elő. A gyök pontos jelentése vitatott. DAVID T. TSUMURA (Hab 2,2 in the Light of Akkadian Legal Practices, ZAW 94 [1982] 295–296) egy összevetést javasolt az akkád szóval *bāru(m)* III (D-gyök), amelynek jelentése: „létrehozni a valódi törvényes helyzetet (tulajdonjog, felelősség stb.) egy jogi eljárás keretében istenfílet, eskü vagy tanúságtétel bevonásával”. Ezt a javaslatot dolgozták ki legutóbb GEORG BRAULIK – NORBERT LOHFINK: Deuteronomium 1,5 אִתְּהִרְרָה בְּאֵר: „er verlieh dieser Thora Rechtskraft”, in Klaus Kiesow – Thomas Meuer (Hrsg.): *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels—Festschrift für Peter Weimar zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, Ugarit-Verlag, Münster, 2003, 34–51; újabb kiadása: NORBERT LOHFINK: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, vol. 5, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005, 233–251. GEORG BRAULIK és NORBERT LOHFINK a következőképpen adják vissza a באר ige jelentését Piél igetörzsben: „jogerőre emelte ezt a törít”. Bár ez az akkád párhuzam tanulságos, meg kell jegyeznünk, hogy a MTörv 1,5 első fordítói és kommentátorai általában a באר igét Piél igetörzsben így értették: „megjegyzéseket fűz, kifejti”. Lásd erről a részletes vizsgálatot: ECKART OTTO: Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch, in Dieter Böhler – Innocent Himbaza – Philippe Hugo (Hrsg.): *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen, 2005, 273–284 (főleg 277–280). Különösen a MTörv 27,8-ban ez a jelentés ténylegesen jobbnak tűnik. Ezeknek a kérdésnek felülvizsgálatához TSUMURA, BRAULIK és LOHFINK álláspontjához újabb bizonyítékokkal lásd JOACHIM SCHAPER: The „Publication” of Legal Texts in Ancient Judah (kötetünkben: Gary N. Knoppers – Bernard N. Levinson [eds.]: *The Pentateuch as Torah New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake [Indiana], 2007, 225–236). Mindenesetre a Piél igetörzsben álló ige kiadói funkciója a MTörv 1,5-ben, bevezetve a MTörv 1–30 egészét, félreérthetetlen, és ezt általában elismerik a szövegmagyarázók. Lásd például LOTHAR PERLITT: *Das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener

Másodszer: eltekintve a 4. és a 8. vers nyelvezetétől, a 4ab versben nyilvánvaló utalás van a 2–3. versekre az „ezen kövek” (אֶת-הָאֲבִינִים הָאֵלֶּה) kifejezésben. A legvalószínűbb, hogy ez egy utalás a 2ba említette „nagy kövekre” (אֲבִינִים גְּדֹלוֹת).⁴³ Ez az észrevétel a 4. és 8. versek nyelvezetére vonatkozó előző megjegyzéssel együtt arra utal, hogy ezeknek a verseknek egy predeuteronomisztikus réteghez való kapcsolása a Deuteronomiumban teljességgel valószínűtlen, továbbá sokkal valószínűbb, hogy a 4. és 8. versek a 2–3. versekből származnak, mintsem fordítva.⁴⁴

Valójában annak az oka, hogy a 4–8. versek ismétlik (*Wiederaufnahme*) a 2–3. verseket, egyértelmű. Sőt, ez az ismétlés világosan keretez két új elemet: egyrészt Ebál / Gerizim hegyének (újbóli) elhelyezését (4ay), másrészt a hosszas utasításokat a JHWH-nak történő áldozatbemutatáshoz (5–7).⁴⁵ Azt nehéz elképzelni, hogy egy későbbi redaktor éppen ezeket az elemeket hagyná ki, hogy megszerkessze a 2–3. verseket a 4. és a 8. versek alapján. Ez a megfigyelés alátámasztja a 2–3. versnek a 4–8. versekkel szembeni elsőbb-

Verlag, 1990) 24. Lásd még RICHARD D. NELSON: *Deuteronomy. A Commentary*, Westminster John Knox, Louisville (KY), 2002, 17: „A Moáb helymegjelölés előkészít a 27,69 [angol fordításban: 29,1]; 34,1.5.6.8. versekre. Az 'elkezdté' összekötő hidat képez a 'befejezte' szavakkal a 31,1; 32,45 versekben. Az 'ez a törvény' szófordulat a 4,44 új, nagyobb fejezetében kerül majd újra elő.” A további részletes diszkusszióhoz lásd ECKART OTTO (*Das Deuteronomium im Pentateuch*, op. cit., 167–175), aki a MTörv 1,5 verset a Pentateuchus redaktorának tulajdonítja.

⁴³ MOSHE ANBAR (*The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 307. oldalon a 17. lábjegyzet) a 4. vers az 5–8. versekben olvasható utasítások láncolatára hivatkozik, és nem annyira az előző, 2. versben olvasottakra. NADAV NA'AMAN: (*The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 149) tiltakozik ANBAR felvetése ellen, megjegyezve, hogy „a 4–8. versek nem tartalmazzák azt a leírást, amit a kövekre fel kell írni”. NA'AMAN kritikája azonban nem egészen pontos: hasonlítsuk össze az 5b és a 6ac verseket. Mégis igaz, hogy a hivatkozás a 4. versben sokkal nyilvánvalóbb, ha az a 2. versben olvasható utasításra, semmint a rákövetkezőkre vonatkozik, főleg, ha figyelembe vesszük a 2. és a 4. vers közötti párhuzamot.

⁴⁴ Annak tagadásához, hogy a 4–8. versekben deuteronomisztikus réteg lenne, lásd még a fentebb (38. lábjegyzetben) idézett régebbi kritikusok mellett ROSARIO P. MERENDINO: *Dt 27, 1–8: Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung*, *BZ* 24 (1980) 194–207 (bár még úgy véli, hogy az 1a*, 3b, 5a, 7 versek egy korábbi réteghez tartoznak); legutóbb NADAV NA'AMAN: *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 149–50.

⁴⁵ Valamint a „jegyezd fel egyértelműen” parancs is a 8. versben. Legutóbb KRISTIN DE TROYER (*Building the Altar and Reading the Law. The Journeys of Joshua 8:30–35*,” in *Kristin De Troyer – Armin Lange* [eds.]: *Reading the Present in the Qumran Library. The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005, 141–162, itt 151.) azt vetette fel, hogy a 4. és 8. vers azon elemeit, amelyeknek nincs párhuzama a 2–3a versekben, a MTörv 27 eredeti anyagához tartozóknak kell tekinteni. Más szavakkal: kezdetben a 2–3a-hoz tarthattak, és nem kerültek kapcsolatba a 2–3a versek ismétlésével a 4. és a 8. versekben. Ez azonban meglehetősen valószínűtlennek tűnik. Ebben az esetben leginkább azt nem értem, hogy ezeket az elemeket miért mozdították el helyükről, hogy a 4. és a 8. versekkel társítsák. Különben, ha a 2–3a versek eredetiek voltak, azokat is meg kellett volna ismételni a 4. és a 8. versben! Ezért módszertanilag sokkal ésszerűbb, hogy a kiegészítő anyag a 2–3a ismétlésével együtt került a 4. és a 8. versekbe, ahogy az 5–7. versek esetében is (lásd alább).

ségét.⁴⁶ Mellékesen megjegyezhetjük, hogy a 4–8. versek interpolátorának itt használt technikája párhuzamos az ókori zsidó irodalomban használatos technikával. Érdekes megemlíteni, hogy ez megtalálható a Samaritánus Pentateuchus Kiv 20,17 versébe illesztett hosszas betoldásában is, ahol a MTörv 11,29a és 30 keretez egy, a MTörv 27,2b-7-et ismétlő szakaszt.⁴⁷ Ez is azt mutatja, hogy ha egyszer a MTörv 27,4 és 8 verseket a 2–3. versek egyfajta megismétléseként (*Wiederaufnahme*) ismerjük fel, akkor nem szükséges az 5–7. verseket egy még későbbi kiegészítésnek tekintenünk. Inkább zárójelbe téve az 5–7. verseket azzal, hogy a 2–3a tartalmát megismétli a 4. és 8. versekben, ideális módja lett volna egy későbbi redaktornak, hogy beilleszsen egy parancsot az oltárépítésről.⁴⁸ Különben az oltár építésére és az áldozatok felajánlására vonatkozó utasítás nélkül a szertartás áthelyezése egy olyan szent helyre, mint a Gerizim (vagy akár az Ebál) hegye a 4. versben, alig több üres motívumnál.⁴⁹ Végezetül azt is megjegyezhetjük, hogy a megfelelő

⁴⁶ A klasszikus érv, hogy a 2–3. versekért felelős deuteronomisztikus redaktor arra törekedett, hogy eltávolítsa a törvény szövegével ellátott köveknek az Ebál/Gerizim-hegyi felállítására vonatkozó eredeti parancsot, és helyettesítse azzal a paranccsal, hogy azokat a Jordánon való átkelés után állítsák fel, amely utalhat a Józs 4-ben elbeszélte epizódra. Így a közelmúlt szerzői között találjuk a következő kutatókat: MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 308; ED NOORT: *The Traditions of Ebal and Gerizim*, op. cit., 177–178; MICHAËL N. VAN DER MEER: *Formation and Reformulation*, op. cit., 499. Bár az a gondolat, hogy a MTörv 27,2–3-ban utalást találunk Józs 4-re, valóban lehetséges, ugyanakkor, mint látni fogjuk, nehézkes azt állítani, hogy az Ebál vagy Gerizim hegyén felállítandó kövek parancsát eltávolították volna a 2–3. versek hozzáadásával. A MTörv 27 jelenlegi formájában sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a 2–3. és a 4–8. versek két egymást követő parancs, amelyeknek teljesítéséről két különböző helyen számol be a Józsue könyve: egyrészt a Józs 4, másrészt a Józs 8,30–35 (TM) szakaszokban. Ezt helyesen ismerte fel például JEAN-PIERRE SONNET: *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Brill, Leiden, 1997, 88. oldalon az 5. lábjegyzet.

⁴⁷ A Samaritánus Tízparancsolatba történt betoldások és a használatos kiadói technikák elemzéséhez lásd JEFFREY H. TIGAY: *Conflation as a Redactional Technique*, in Jeffrey H. Tigay (ed): *Empirical Models for Biblical Criticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985, 78–83.

⁴⁸ Ezt helyesen ismerte fel már MICHAEL FISHBANE is (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford, 1985, 162), aki megjegyezte, hogy a 3a félvers újbóli felvétele a 8. versben „ráadásul zárójelbe teszi a másodlagos (vagy közbevetett) anyagot, amelynek tartalmazni kell a 4–8. verseket, ahogy emellett érvelünk a jelen tanulmányban. Eltérő véleményt fogalmaz meg például MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., ED NOORT: *The Traditions of Ebal and Gerizim*, op. cit. Lásd még KRISTIN DE TROYER: *Building the Altar and Reading the Law*, op. cit., 150. Ugyanakkor a 151. oldalon követi BERNARD M. LEVINSON felvetését, és DE TROYER is elismeri, hogy lehet érvelni amellett, hogy „a szerkesztőnek, aki beszúrta a 27,5–7 verseket, használnia kellett a *Wiederaufnahme* technikáját, hogy folytassa az elbeszélést”, valamint hogy a 4a–b, valamint a 8a–b versek „a kiadónak tulajdoníthatók, aki beillesztette az 5–7. verseket”. Ez a nézet egyezik azzal a megoldással, amelyet ebben a tanulmányban felkínálunk.

⁴⁹ Ezt a pontot gyakran figyelmen kívül hagyták a kommentátorok. A legutóbbi példát lásd KRISTIN DE TROYERNÉL (*Building the Altar and Reading the Law*, op. cit., 150), aki szerint kezdetben (vagyis az 5–7. versek interpolációját megelőzően) „a szöveg pontosította, hogy hol kell a köveket felállítani, pontosan az Ebál hegyén (27,4). Azután egy szerkesztő összekapcsolta a köveket az oltárral, beillesztve a 27,5–7 verseket”.

szöveg (Józs 8,30–35, TM), amelyre később tanulmányunkban az 5. pont alatt visszatérünk, jelenlegi formájában ismeri a MTörv 27,4–8 szakaszt.

Ha elismerjük, hogy a 4–8. versek szükségszerűen későbbiek, mint a 2–3. versek (és azokból erednek), akkor a 27. fejezet további részének kompozíciója kevesebb nehézséget vet fel. A 9–10. versek logikusan következnek az 1–3. versek után, míg az 1–13. versekben előkerül a Gerizim/Ebál helymegjelölés, amelyet a kiegészítő 4–8. versek vezetnek be. Figyeljünk oda a hivatkozásra, hogy Izrael átkel a Jordánon (12ab: אֶת־הַיַּרְדֵּן בַּעֲבָרָם, „mihelyt átkeltek a Jordánon”), amely megismétli a 4. vers első szavait. Így könnyedén tudjuk azonosítani a két egymást követő redakciót a MTörv 27-ben: először az 1–3, 9–10. versek; majd a 4–8, 11–13. versek.⁵⁰ A fejezet utolsó része, az átokmondások a 14–26. versekben ehhez a második redakcióhoz tartozhatnak, bár nagyobb a valószínűsége egy sokkal későbbi kiegészítésnek. Ennek a kérdésnek a megvitatása azonban nem tartozik az aktuális érveléshez.⁵¹

4.2. A két redakció eredete és célja a MTörv 27-ben

Ha szeretnénk pontosabban kijelölni a MTörv 27-ben azonosított két fő redakció eredetét és szándékát, akkor az első réteget egy késői deuteronomisztikus redakcióhoz kell rendelnünk.⁵² A kutatók egyhangúlag

⁵⁰ A MTörv 27,1–3 és 9–10. közötti kapcsolatról lásd lentebb. HEINZ-JOSEF FABRY (Noch ein Dekalog!, op. cit., 80–83) azt javasolja, hogy válasszuk szét a 11. verset a 12–13. versektől. Szerinte 12–13. versek a 4. verssel együtt a legújabb kiegészítéshez tartoznak a MTörv 27-ben. Modelljében a 9–10. verseket (a 27. fejezet deuteronomisztikus magja) először az 1–3, 11, valamint a 16–25. versekkel egészítették ki, majd pedig az 5–8, 14–15, és 26. versekkel, végül a 4, 12–13. versekkel. A 11. és a 12–13. versek közötti elkülönítés azonban szövegszerűen nem támogatható. Hasonlóképpen a 16–25. (26.) versek közvetlenül a 11. vers után javasolt olvasási sorrendje valószínűtlennek tűnik.

⁵¹ A hagyományos érvelés, hogy az áldások miatt hiányoznak a 14–26. versekből, azért nem meggyőző, mert ugyanaz az egység megtalálható a legtöbb újasszír szerződésben. A feszültség Lévi törzsének említése (12) és a leviták között (14) félreérthetetlen, de jelezheti egyszerűen azt, hogy a MTörv 27 végső redakciója idején a Deuteronomium levita papjait még nem teljesen azonosították Lévi törzsével. Ez a fejlődés kizárólag a Számok könyvének legújabb rétegében található (1,48–54, 2,32–34, 3,5–4,49). Lásd REINHARD ACHENBACH: *Die Vollendung der Tora*, op. cit., 443–98. Ennek ellenére igaz, hogy a tizenkét törzshöz (12–13. vers) és a levita papokhoz intézett parancs (14–26. versek) közötti kapcsolat továbbra sem egyértelmű. Talán a legproblematisabb az, hogy Józs 8,30–35-ről úgy tűnik, ismeri a MTörv 27,1–13-at, annak jelenlegi formájában (vö. 5. rész), de nem szükségképpen a 14–26. verseket (ahogy már ABRAHAM KUENEN megjegyezte: *Historischkritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, op. cit., 1/1.124). Mindenesetre egyértelmű, hogy a leviták proklamációját a 14–26. versekben előkészítette a Mózes mellett álló levita papokra (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם) tett utalás kiegészítése a 9. versben, amint azt általánosan elismerték. Erről a pontról lásd főleg ULRICH DAHMEN: *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, Philo, Bodenheim, 1996, 113–117.

⁵² FABRYval ellentétben (Noch ein Dekalog!, op. cit.) azonban én nem látok rá okot, hogy az 1–3. verseket a Pentateuchus redaktorának tulajdonítsuk. A szakasz felépítése jellegzetesen deuteronomisztikus, és semmi jele nincs a papi befolyásnak. Kétségtelen, hogy לִמְנוּ אֲשֶׁר („azért, hogy”) kifejezés a

elismerik, hogy a MTörv 27,1–3 megszakítja a deuteronomikus törvénykönyvet lezáró rövid buzdítás (MTörv 26,16–19) és a 28. fejezet áldásai és átkai közötti átmenetet. A kutatók többször is felhívták a figyelmet a 27,9–10 és a 26,16–19 közötti szókinccs hasonlóságára. Valóban, a 27,9–10 vereseket úgy lehetne leírni, mint a 26,16–19 (vagy még pontosabban: 26,16–18) kifinomult inverzét: *fordított sorrendben* ismétli meg az előző szakaszban található összes nagyobb elemet (lásd 2. számú táblázat).⁵³ A 27,9a bevezetése után a 9bb verse megfelel a 26,18a-nak, míg a 27,10 átveszi a 26,16–17 elejét és végét. A 10a félvers (שמע, „hallgatni, engedelmeskedni” בקול-יהוה, „JHWH hangja”) megfelel a 26,17 utolsó két szavának (ולשמע בקולו). A 10ba–b, itt ismét fordított sorrendben, összefoglalja a 26,16 buzdítását. A 10bb átveszi a 26,16a elejét (היום הזה יהיה אלהיך מצורך, „e napon parancsolja neked az Örökkévaló, a te Istened”), míg a 27,10ba rövidített formában megismétli a 26,16 többi részében található intést, hogy megtegyék (עשה) rendelkezéseit (חקים) és rendeleteit (משפטים) – bár a 27,10-ben a מצוה, „parancsolat” áll a משפטים helyett.

A kutatók ebből általában azt a következtetést vonták le, hogy a MTörv 27,9–10 közvetlenül követte a 26,16–19 vereseket.⁵⁴ Ezt a megoldást nem lehet kizárni. Ebben az esetben az 1–3. vereseket a MTörv 26; 27,9–10 és a 28. fejezet közé beiktatott, későbbi kiegészítésnek kell tekinteni. Ugyanakkor eltöprenghetünk azon, hogy a 27,16–18 buzdítás ismétlésének pontja egy rövidebb formában vajon nem azt szolgálta-e, hogy *utólagosan kiegészítő anyagot vezessen be a kettő között*, vagyis, hogy az 1–3. versek ismét a jól ismert ismétlődő újrakezdés (*Wiederaufnahme*) technikáját használják. Ezenkívül

3ba-ban főleg késői szövegekben tűnik fel (ibid., 84), de megtalálható a MTörv 20,18-ban is, és ez a megfigyelés önmagában nem elegendő érv az 1–3. versek késői datálása mellett. Továbbá az, hogy FABRY egy redaktornak tulajdonítja, az teljes mértékben azon alapul, ahogy ő a MTörv 27 irodalmi keletkezését rekonstruálja, összekapcsolva az 1–3. vereseket az átkok sorozatával a 16–15. versekben. E rekonstrukció elutasításának oka megtalálható a 40. lábjegyzetben.

⁵³ A 19. vers, amelynek nincs megfelelője a MTörv 27,9–10-ben, későbbi beillesztés lehet. Izrael más nemzetek feletti kulturális fölényének hangsúlyozása nem deuteronomisztikus, hanem a legkésőbbi (posztdeuteronomisztikus) rétegek jellemzője a Deuteronomiumban; lásd még MTörv 4,5–8. Hasonlóképpen: Izrael szentségének a hangsúlyozását többé már nem a törvény megtartása motiválja, ahogy korábban a D-ben (MTörv 7,6; 14,2.21a). Éppen ellenkezőleg, a 26,19-ben elérendő célá válik az Isten parancsainak való engedelmség által. Erről lásd még ECKART OTTO: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, op. cit. 119. oldal és az 53. lábjegyzet; valamint CHRISTOPHE NIHAN: *From Priestly Torah to Pentateuch*, op. cit., 557. oldal és a 619. lábjegyzet.

⁵⁴ Ez a nézet általánosan elfogadott volt a 19. sz. végén; lásd ABRAHAM KUENEN: *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, op. cit., vol. 1/1, 121–122; SAMUEL ROLLES DRIVER: *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, op. cit., 207. számos korábbi hivatkozással. A 20. sz. első felében is osztja ezt a nézetet JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 178. oldalon a 233–234. lábjegyzetek. Legutóbb lásd például GEORG BRAULIK: *Deuteronomium*, Echter Verlag, Würzburg, 1986–1992, Vol. 2, 199; HEINZ-JOSEF FABRY: *Noch ein Dekalog!*, op. cit., főleg a 90. oldalon az 59. lábjegyzet; ULRICH DAHMEN: *Levitén und Priester im Deuteronomium*, op. cit., 107–139.

MTörv 27,9b	MTörv 26,18
<p>הסכת ושמע ישראל^{9bα}</p> <p>היום הוה נהיית לעם ליהוה אלהיך^{9bβ}</p>	<p>ויהיה האמירך היום להיות לו לעם סגלה^{18a}</p> <p>כאשר דבר-לך ולשמר כל-מצותיו^{18b}</p>
<p>^{9bα} Figyelj és halljad Izrael!</p> <p>^{9bβ} E napon lettél az Örökkévaló, a te Istened népévé!</p>	<p>^{18a} És az Örökkévaló mondatta <u>ma</u> veled, hogy leszel az ő tulajdon népe,</p> <p>^{18b} amint szolt hozzád és hogy megőrzöd minden parancsolatait.</p>
MTörv 27,10	MTörv 26,16–17
<p>ושמעת בקול יהוה אלהיך^{10a}</p> <p>ועשית את-מצותיו ואת-חקיו^{10bα}</p> <p>אשר אנכי מצוך היום^{10bβ}</p>	<p>היום הזה יהיה אלהיך מצוך^{16a}</p> <p>לעשות את-החקים האלה</p> <p>ואת-המשפטים</p> <p>ושמרת ועשית אותם בכל-לבבך^{16b}</p> <p>ובכל-נפשך</p> <p>את-יהוה האמרת היום^{17a}</p> <p>להיות לך אלהים וללכת בדרכיו^{17bα}</p> <p>ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו^{17bβ}</p> <p>ולשמע בקלו</p>
<p>^{10a} <u>Hallgass az Örökkévaló, a te Istened szavára</u></p> <p>^{10bα} <u>és tedd meg parancsolatait (Kethiv) és rendelkezéseit,</u></p> <p>^{10bβ} <u>melyeket én ma neked parancsolok.</u></p>	<p>^{16a} E napon parancsolja neked az Örökkévaló, a te Istened, hogy megtedd a törvényeket és rendeleteket;</p> <p>^{16b} őrizd meg és <u>tedd meg azokat</u> egész szíveddel és egész lelkeddel.</p> <p>^{17a} Az Örökkévalóval mondtattad te <u>ma,</u></p> <p>^{17bα} hogy lesz neked Istened és hogy jársz az ő útjain,</p> <p>^{17bβ} hogy megőrzöd <u>törvényeit, parancsolatait és rendeleteit és hallgatsz az ő szavára.</u></p>

2. táblázat: Párhuzamok a MTörv 26,16–18 és a 27,9–10 között

van még egy központi eleme a 26,16–18 buzdításának, nevezetesen, hogy következetesen *nem* ismétli meg a JHWH törvényeinek „megtartására” (שמר) vonatkozó parancsot a 27,9–10-ben (a 26,16–18-ban háromszor ismétli meg); ugyanakkor éppen ez a parancs található meg a 27,1-ben. Ennek a megjegyzésnek akkor van értelme, ha az 1. vers ugyanahhoz a réteghez tartozik, mint

a 27,9–10, és ez utóbbi feltételezte az előbbit. Végül szintén megfigyelhetjük, hogy a 27,10-ben JHWH „parancsára” (מְצִוָּתוֹ) való utalás egyes számú (a mássalhangzós szöveg szerint), és nincs megfelelője a 26,16–18-ban (mindig többes számban, מְצִוּוֹת), de a 27,1-ben olvasható buzdítás előkészítette a fent említett parancsot.

Védhető tehát az állítás, hogy a 27,1–3.9–10 egészét (és nem csak a 27,1–3-at) későbbi betoldásnak tekinthetjük MTörv 26 és 28 között, melyet közrefog a 26,16–18 megismétlése a 27,9–10-ben.⁵⁵ Ahogy sok kutató már felvetette, az 1–3. versek bevezetése, úgy tűnik, hidat képez a deuteronomisztikus elbeszéléssel a Józs 4-ben, amely beszámol arról, hogy Józsue 12 követ állít fel Gilgálban a Jordánon való átkelés emlékére.⁵⁶ A MTörv 27,1–3 és 9–10. versek kiegészítése azonban a Józs 4-ben elbeszélte epizódot jelentősen újraértelmezi: a köveket le kell meszelni, és fel kell rájuk írni Mózes töráját („az összes szavát ennek a törvénynek”, vö. 72,3a), ami olyan megjegyzés, amely még ismeretlen a Józs 4 elbeszélése számára. Ahogy a MTörv 27,3b egyértelművé teszi, a cél az, hogy garantálja, Izrael birtokba veszi a megígért földet közvetlenül a Jordánon való átkelés után: „hogy bemenj arra a földre, amelyet Istened, JHWH ad neked”.⁵⁷ Ez, ahogy néhány kutató korábban megjegyezte, emlékeztet a kövek felállításának ősi gyakorlatára, mely jelzi, hogy valaki nyilvánosan jogot formál egy adott területre, mint az ókori Mezopotámiában a Kassu kori *kudurru*-állítás.⁵⁸ Ezért az, ami nekünk a MTörv 27 (1–3. 9–10. versek) első rétegében van, egy eredeti újraértelmezése a Józs 4-ben olvasható kőállításról szóló elbeszélésnek, amely összeköti azt egy olyan fogalommal, amelyet a Deuteronomium könyve átalakít jogi dokumentummá, legitímálva Izraelnek a föld birtoklására való jogát.

A MTörv 27 második rétegében, amely tartalmazza a beillesztett 4–8. és 11–13. (és esetleg még a 14–26.) verseket, maga a Józs 4 e késői, deuteronomisztikus exegézise a legkreatívabb módon van újraértelmezve.

⁵⁵ Ellentétben azzal, amit ABRAHAM KUENEN állított (*Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, op. cit., vol. 1/1, 121–122), a 28,1–2 megfelelő folytatást kínál a 26,16–19-nek.

⁵⁶ Ehhez a nézethez lásd AUGUST DILLMANN: *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, op. cit., 364–365; CARL STEUERNAGEL: *Das Deuteronomium*, op. cit., 147. Továbbá lásd például MARTIN NOTH: *Das System der zwölf Stämme Israels*, 148; WILHELM RUDOLPH: *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, 154–155; JEAN L'HOUEUR: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 175 (korábbi hivatkozásokkal); MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 307; NADAV NA'AMAN: *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 149.

⁵⁷ Követve a masszoréta felosztást, amely a fő elválasztást a 3. versben בְּנִבְרַךְ („amikor átkelsz”) és a אֲשֶׁר לִמְעַן אֲשֶׁר („azért, hogy”) közé helyezi, így összekapcsolja אֲשֶׁר לִמְעַן אֲשֶׁר szófordulatot az utána következővel רָבַא אֶל־הָאֲרִיץ („bemenj arra a földre”), ellentétben azzal, amit számos modern fordításban találhatunk. Hasonló olvasathoz lásd például GEORG BRAULIK: *Deuteronomium*, 200.

⁵⁸ A mezopotámiai és a görög analógiákhoz lásd különösen is JEAN-PIERRE SONNET: *The Book within the Book*, op. cit., 92–95.

Ahogy a 4. vers megszövegezése és az „ezen kövekre” (הַאֲבִיבִים הָאֵלֶּה) tett utalás jelzi, az egész, 2–3. versekben megparancsolt rituálé átkerül vagy Ebál vagy Gerizim hegyére (4. 8. versek), míg ugyanakkor beledolgozzák egy összetett szertartásba, amely magában foglalja az oltárépítést és az áldozatbemutatást (5–7. versek, a 2–3. versek ismétlése a 4. és a 8. versekben szintén arra szolgál, hogy keretezze az új anyag beillesztését), valamint az áldások és az átkok elmondását (11–13. versek). Ügyes és kifinomult a szertartás át-helyezése a 4–8. versekbe, amelyre korábban a 2–3. versek adtak utasítást, mégis jelentős földrajzi feszültséget teremt. A 2. verset követően a kövek felállítására és Mózes törvényének felírása azokra nem Sikem területén kellett, hogy bekövetkezzen, hanem nem sokkal a Jordánon való átkelés után. Ennek akkor van értelme, ha – ahogy fentebb megjegyeztük – a MTörv 27,1–3.9–10 szerzője a Józ 4 elbeszélésére gondolt. Az első kísérlet arra, hogy összehangolják az ellentmondásos földrajzi jelzéseket, a MTörv 11,30 késői glosszájában található, amelynek bonyolult megfogalmazása igyekszik Sikem területét összekapcsolni Gilgállal.⁵⁹ Sokkal később ez vezetett ahhoz a fantáziadús, mégis népszerű elképzeléshez a késő ókor keresztény köreiből, hogy Gerizim és Ebál hegye ténylegesen Gilgál közelében voltak megtalálhatók. Ez a nézet Euszebiosz *Onomasticon*-jában bukkan fel először (Kr. e. 4. sz.).⁶⁰

⁵⁹ Ahogy több szerző kimutatta, a MTörv 11,29–30 egyértelműen későbbi betoldás a 11,26–32-be. Lásd főleg EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 43–44; JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 166–168; HORST SEEBASS: *Garizim und Ebal als Symbole von Segen und Fluch*, *Bib* 63 (1982) 22–31, itt 26–27. Az interpoláció oka leginkább a 31–32. versek nyelvezete lehetett, amely a Jordánon való közelgő átkelésre vonatkozik, mint a MTörv 27,2–3.4a versekben. Mindenesetre a beillesztésért felelős redaktor, úgy tűnik, ismerte végső formájában a MTörv 27-et. A 11,30 megfogalmazása nehézkes, de (a 29. versben említett) Gerizim- és Ebál-hegy elhelyezése kapcsán nagyjából így kell olvasni: „Nemde ott vannak ezek a Jordánon túl a nyugati út mögött a kánaániak földjén, akik a síkságon laknak Gilgállal szemben, Móre tölgyfái mellett?” Ahogy azt JEAN L'HOUE pontosan megfigyelte (*L'alliance de Sichem*, op. cit., 167): „Ennek a glosszának a redaktora [...] tisztában volt Gerizim és Ebál Sikemhez közeli fekvésével, mert Móre tölgyfái közelében helyezi el őket. Mégis, nagyon ügyesen, anélkül, hogy a tényeket elferdítené, meglehetősen homályos jelzéseket ad, amivel azt jelzi, hogy Gerizim és Ebál mégis olyan messze Gilgáltól.”

⁶⁰ Ezen a ponton lásd már OTTO EISSFELDT: *Schemem oder Gilgal*, in Rudolph Sellheim – Fritz Maass (Hrsg.): *Kleine Schriften*, 5. vol., Mohr, Tübingen, 1962–1979, 165–173; ED NOORT: *The Traditions of Ebal and Gerizim*, op. cit., 162–164. Az, hogy vajon a szerkesztő, aki a 4–8. verseket bevezette, azt gondolta, hogy a kövek, amelyekkel az oltár fel kell építeni (5–6a versek) *ugyanazok* a kövek voltak, amelyekre „ennek a tórának” szavait kellett felírni a 8. vers szerint, valójában nehéz megmondani, bár az utóbbi nézet nagyon népszerű az exegeták között. Lásd például MICHAEL FISHBANE: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, op. cit., 162; KRISTIN DE TROYER: *Building the Altar and Reading the Law*, op. cit., 152. Ez nyilvánvalóan az, ahogyan a Józ 8,30–35 (31–32) masszoréta szövegének szerzője értelmezte; de ahogy a következő részben majd érvelünk, azért, mert a Józ 8,30–35 nyilvánvalóan későbbi, mint a MTörv 27 második rétege, és nem származhat ugyanattól a kéztől. Ez a megjegyzés azonban nem döntő. Egyrészt logikus lenne, hogy a kövek, amelyekből az oltár felépül, ugyanazok a kövek, mint amelyekre a törvényt fel kell írni. Másrészt azonban a 4. és a 5–6a versek mondattana

Egy döntő nyom ennek a redakciónak az eredetéhez az 5–7. versekben található, amely megismétli a Sínai perikópa (Kiv 20–14) két központi szakaszában található formulákat. Az egyetlen oltár építésére és az áldozatbemutatásra vonatkozó utasítás a MTörv 27-ben egyértelműen visszhangozza a Kiv 20,24–26 (még pontosabban a 24–25.) verseket, a törvényt, amely megnyitja az ún. Szövetség könyvét a Kiv 20,24–23,33-ban (lásd a 3. táblázatot). Itt ismét egy fordított idézet mintája fordul elő (összhangban SEIDEL törvényével).⁶¹ A MTörv 27,5b–6a a Kiv 20,25-re utal, míg a MTörv 27,6b–7a a Kiv 20,24a-t idézi. Végül a MTörv 27,7b félversben a megelőző idézeteket művész módon összekapcsolták a deuteronomiumi törvénykönyv jellegzetes kijelentésével: „ott lakmározatok JHWH, a ti Istenetek előtt” (vö. MTörv 12,12.18; 16,11).⁶² Továbbá az oltárépítés, a törvény publikálása, valamint az

más típusú köveket is sugallhat. Sőt, az 5–6a parancsa, hogy „tökéletes” és „teljes, egész” kövek legyenek, amelyekhez nem használtak vasvésőt, hogy felépítsék az oltárt, (rituális szempontból) néhez összehangolni azzal a parancssal, hogy mésszel kell lefesteni (4. vers). Fontos megjegyezni, hogy az a MTörv 27-ben szereplő utasítás ezen részét kihagyták a Józs 8,31–32 megfelelő elbeszélésében (TM). A kérdés valóban félrevezető: a redaktor, aki beillesztette a MTörv 27,4–8-at nem szabadon alkotott, hanem megpróbált újrafogalmazni két parancsot, amelyek kezdetben függetlenek voltak egymástól – egyrészt a MTörv 27,2–3a, másrészt a Kiv 20,24–25 oltárra vonatkozó törvényeit (lásd a 3. számú táblázatot). A használt szerkesztési eljárás miatt (vagyis közrefogva az 5–7. versek oltárra vonatkozó törvényét a 2–3a ismétlő újakezdésével a 4. és a 8. versekben) a szerkesztő kénytelen volt egymás mellé helyezni ezt a két parancsot, így nyitva hagyja a kérdést, hogy a 4–8. versekben említett kövek azonosak-e vagy sem. A Józs 8,30–35 (TM) szerzője, mivel már átértelmezi a MTörv 27 szövegét, szabadon választhatta az előbbi lehetőséget, és ezért nem őrizte meg azokat az utasításokat, amelyek nem illeszkedtek olvasatához, miként azt a parancsot sem, hogy le kell meszlni a köveket.

⁶¹ A fordított idézet alapelve (vagy „SEIDEL törvénye”) felfedezőjéről kapta a nevét MOSHE SEIDEL: *Parallels between Isaiah and Psalms, Sinai 38 (1955–56) 149–172, 229–140, 272–280, 335–355, itt 150; újabb kiadása: Hiqrei Miqra, Rav Kook Institute, Jerusalem, 1978, 1–97 [héberül].* E szerkesztői technika megvitatásához és elemzéséhez lásd BERNARD M. LEVINSON: *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, op. cit., 17–20.

⁶² Ezeket a párhuzamokat már régen kimutatták, bár az értelmezésük az igazi kérdés. Lásd például MICHAEL FISHBANE: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, op. cit., 160–161; MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 306; PAUL HEGER: *The Three Biblical Altar Laws*, de Gruyter, Berlin, 1999, 14–87, főleg 58–76. Ebben a tanulmányban lehetetlen megtárgyalni a Kiv 20,24–26 eredetét, irodalmi egységére, irodalmi és történelmi kontextusában való jelentésére vonatkozó tudományos vitát. Ezekről a kérdésekről lásd BERNARD M. LEVINSON: *Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters*, in John Day (eds.): *In Search of Pre-Exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T. & T. Clark, London, 2004, 272–325, főleg 291–315; újranomva in idem: *“The Right Choralé”*. *Studies in Biblical Law and Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen (megjelenés előtt). Mindenesetre tanulmányunk számára a legfőbb pont, hogy a kutatók egyetértenek abban, hogy MTörv 27 a Kiv 20-tól származik, nem pedig fordítva. Ezt számos részlet alátámasztja, mint például az a tény, hogy a MTörv 27 alkalmazza a שְׁלֵמִים főnevet (békeáldozat), ez a kifejezés ismeretlen a Deuteronomista számára, és sehol nem található a Deuteronomiumban (ehhez a megjegyzéshez lásd SAMUEL ROLLES DRIVER: *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, op. cit. 297; MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., 306. oldalon a 10. lábjegyzet; a korábbi prófétáknál is ritka kifejezésről van szó). Az, hogy különbségek vannak a kettő között, nagyon is logikus, mivel a MTörv 27 későbbi

MTörv 27,5–6a	Kiv 20,25
<p>5a ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך</p> <p>5b מזבח אבנים לא־תניף עליהם* ברזל</p> <p>6a אבנים שלמות תבנה את־מזבח יהוה אלהיך</p>	<p>25a ואם־מזבח אבנין תעשה־לי</p> <p>לא־תבנה אתהן גוית</p> <p>25b כי־חרבך הנפת עליה ותחללה</p>
<p>5a És építs ott oltárt az Örökkévalónak, a te Istenednek,</p> <p>5b <u>kövekből való oltárt, ne emelj azokra vasat.</u></p> <p>6a <u>Egész kövekből építsd az Örökkévaló, a te Istened oltárát;</u></p>	<p>25a Ha pedig <u>kövekből való oltárt csinál</u>sz nekem,</p> <p><u>ne faragott kőből építsd,</u></p> <p>25b <u>mert ha vésővel nyúlsz hozzá, megszentelened.</u></p>
MTörv 27,6b–7	Kiv 20,24a
<p>6b והעלית עליו עולת ליהוה אלהיך</p> <p>7a וזבחת שלמים ואכלת שם</p> <p>7b ושמחת לפני יהוה אלהיך</p>	<p>24aα מזבח ארמה תעשה־לי</p> <p>24aβ וזבחת עליו את־עלחך ואת־שלמיך</p> <p>24aγ את־צאנך ואת־בקרך</p>
<p>6b <u>és mutass be azon égőáldozatokat az Örökkévalónak, a te Istenednek;</u></p> <p>7a <u>áldozz békeáldozatokat és edd meg ott;</u></p> <p>7b <u>és örvendj az Örökkévaló, a te Istened színe előtt.</u></p>	<p>24aα Földből csinálj nekem oltárt,</p> <p>24aβ <u>és azon áldozd égőáldozatodat és békeáldozatodat,</u></p> <p>24aγ juhodat és marhádát.</p>

* A masszoréta szöveg szerint, de néhány héber kézirat kijavítja עליה־re, és nőnemű suffixummal egyezteteti a héber „kövek” szót (vö. BHS).

3. táblázat: Párhuzamok a MTörv 27,5–7 és a Kiv 20,24–25 „oltártörvénye” között

égő- és békeáldozatok motívumainak az összekapcsolása a MTörv 27,4–8-ban felidézi a Kiv 24,3–8-ban elbeszélt szövetségtörvényszertartást, amellyel lezárul a Szövetség könyve Mózesnek történő kinyilatkoztatása, és amely inklúziót alkot a Kiv 20 fejezetével.⁶⁵

írnoktól származik, mint a Kiv 20, és a Szövetség könyvében található oltarra vonatkozó törvénynek már kreatív exegézise volt, amelyet később új helyzetre alkalmaztak (lásd bővebben alább), így a két törvény részletekbe menő összevetése (például HEGER) végül pontatlan. Ez nyilvánvaló például abban, hogy a „faragott” vagy „vágott” kövek (ני) tilalmát a Kiv 20-ban (a kifejezést egyébként soha nem használják kövekre a Pentateuchusban) helyettesíti a buzdítás, hogy használjanak „tökéletes” vagy „teljes, egész” köveket (így adva vissza a שלמים szót ebben a kontextusban, lásd PAUL HEGER: *The Three Biblical Altar Laws*, op. cit., 50–54), vagy abban, hogy a köveken „véső” (szó szerint „kard”) használatának a tilalma átalakul a MTörv 27-ben arra, hogy ne „emeljenek fölé” semmiféle „vasat” (ברזל).

⁶⁵ Ehhez a megjegyzéshez lásd WILHELM RUDOLPH: *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, op. cit., 153–154; JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 177, 359–360. RUDOLPH még annak felvetéséig is el-

A Kiv 20-24 bibliai recepciójának remek példája a MTörv 27-ben nem valószínű, hogy egy késői deuteronomisztikus redaktor munkája, ellenében azzal, amit már fentebben említettünk a MTörv 27 első rétegének esetében (1–3. 9–10. versek). Ahogy korábban a kommentátorok helyesen megjegyezték, a Kiv 20,24–26 oltárra vonatkozó törvényét, amely megenged több oltárt (24b TM: „minden olyan helyen, ahol megemlékezem nevemről”), képtelenség összehangolni a MTörv 12-ben szereplő kultuszcentralizáció deuteronomisztikus parancsával. A Kiv 20 oltártörvényének recepciója a MTörv 27-ben inkább egy későbbi állomásnak feleltethető meg a bibliai irodalom fejlődésében, amikor a Szövetség könyve és a Deuteronomium többé már nem *különálló* korpuszok voltak, hanem egyetlen dokumentum részeként illesztették őket össze a Pentateuchus redakciójának idején.⁶⁴ Ez a következtetés magyarázatot adna arra a fentebb említett, MTörv 27,8 és MTörv 1,5 közötti kapcsolatra is, amely késői szerkesztésű, a Deuteronomium kiadójának kezétől származó szakasz.⁶⁵

ment, hogy eredetileg az állítólagos deuteronomisztikus réteg a MTörv 27,1–8-ban (1a; 4–8. versekben) közvetlenül a Kiv 24,1–11 után állt, és a MTörv 27 deuteronomisztikus redaktora csak később helyezte át jelenlegi helyére. A Kiv 24-ről bővebben lásd JEAN-LOUIS SKA: From History Writing to Library Building. The End of History and the Birth of the Book, in Gary N. Knoppers – Bernard M. Levinson (eds.): *The Pentateuch as Torah New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana), 2007, 145–169.

⁶⁴ Az irodalomtörténet ezen két különálló fázisáról és jelentőségéről lásd BERNARD M. LEVINSON: *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, op. cit., 144–150.

⁶⁵ Lásd fentebb a 42. lábjegyzetnél. Hasonló elképzeléshez lásd JEAN L'HOUE: L'alliance de Sichem, op. cit., aki a MTörv 27,4–8-at egy posztdeuteronomisztikus redaktornak tulajdonítja, aki egyesíteni akarta a Szövetség könyvét a Deuteronomiummal. Ugyanakkor L'HOUE bizonytalan marad e redaktor és a Pentateuchus redaktora közötti kapcsolatban. A 12 törzs felsorolása a 12–13. versekben érdekes problémát vet fel, mivel különbözik a Pentateuchusban található más, hasonló törzsi listáktól; ezt a kérdést azonban itt nyitva is hagyhatjuk. Átmenetileg lásd KOICHI NAMIKI tanulmányát: Reconsideration of the Twelve-Tribe System of Israel, *AJBI* 2 (1976) 29–59, főleg 40 és 55 (az 5. ábrával). Főleg azért, mert, ahogy NAMIKI rámutat, úgy tűnik, hogy a törzsek megoszlása szerepet játszik a Ter 29–30 genealógiájában. Ráhel fiai (József, Benjamin) és Ráhel szolgálójának fiai (Dán, Naftali) következetesen az utolsó helyen állnak mindkét, hat törzset felölölő csoportban a két hegyen, így tükrözik Lea elsőbbségét Ráhellel szemben. A másik négy törzs az áldás oldalán áll, beleértve Lea összes fiát fiai első csoportjából (Ter 29,31–35), kivéve Rubent (más szavakkal Simeon, Lévi, Júda). Rubent azonban szándékosan különíthették el, hogy az átokra várva az Ebál hegyén álló hat törzs csoportjának élén álljon. Hogy miért őt választották, azt nehéz megmondani, de ahogy NAMIKI felvetette, ez valószínűleg tükrözi azt a bibliai hagyományt, ahol Ruben áll a törzsi listák végén. Simeon, Lea Ruben után született második fia vezetőként áll a hat törzs élén a Gerizim hegyén, és a felsorolásban a negyedik helyet (Ráhel két fiának említése előtt a végén) logikusan Iszakkár foglalja el, Lea első fia fiainak második listájáról (Ter 30,17–20). Mindenesetre Lévi felvétele azt mutatja, hogy a törzsek listája a MTörv 27,12–13-ban korábbi, mint a Lévi nélkül tizenkét törzs rendszere, amely csak a Számok könyvének legkésőbbi rétegében található meg, lásd Szám 1,5–15,20–43; 2,3–31; 7,12–83; 10,14–28; 13,4–15; 26,5–51; 34,16–29. Lásd erről REINHARD ACHENBACH: *Die Völlerung der Tora*, op. cit., 443–498 és *passim*. Végül jegyezzük meg, hogy az 1Kir 6,7-ben egy késői kiadó beillesztett egy olyan szakaszt, amely tükrözi a Kiv 20,24–25 exegézisének befolyását a MTörv 27,5–6-ban, hogy helyesbítse a korábbi kijelentést, miszerint Salamon templomát faragott kövekből építették

4.3. Gerizim hegye a MTörv 27 posztdeuteronomisztikus Pentateuchus-revíziójában

A MTörv 27 redakciótörténetének tisztázása után a Samaritánus Pentateuchus és a masszoréta szöveg 4. versében olvasható „Gerizim-hegy” és „Ebál-hegy” szövegvariánsának döntő kérdése felé fordulhatunk. Külső és belső okok miatt igen valószínű, hogy a samaritánus olvasat az eredeti. Ha a 4–8. és a 11–13. versek ugyanannak a szerkesztői rétegnek a részei a 27. fejezetben, ahogy fentebb érveltünk, teljesen valószínűtlen, hogy a 13. versben az *átkok* helyeként szereplő Ebál hegyét választották volna arra, hogy ott felállítsák a Tóra felírt szavait tartalmazó köveket, és felépítsék a 4–8. versekben parancsolt oltárt, ahogy azt a kutatók általában megjegyezték.⁶⁶ Továbbá, még ha létezett is kultushely az Ebál hegyén a korai vaskorban (Kr. e. 10. sz. körül, bár ezen a ponton a szakosodott kutatók vitatkoznak),⁶⁷ semmiféle bizonyítékunk nincs azzal kapcsolatban, hogy a helynek kultikus szerepe volt a későbbi időkben, szemben Gerizim hegyével. Azt is el kell ismerni, hogy a MTörv 27,4 nem része az ősi északi hagyománynak, hanem egy késői, a Pentateuchus perzsa kori redakciójához tartozik, így a 4. versben az Ebál hegyére tett eredeti utalásának gondolata elveszíti minden történeti valószínűségét. A klasszikus ellenvetés, hogy a „Gerizim” olvasat jellegzetes samaritánus javításról árulkodik, szövegkritikai szempontból többé már nem tartható.⁶⁸ A „Gerizim-hegy” olvasatot támogatja egy régi latin lyoni kódex is az 5–6. századból (*in monte Garzin*), ezért ez szükségszerűen egy szélesebb körű zsidó hagyományhoz tartozik.⁶⁹ Figyelembe

(תרי"ג, az 1Kir 5,31-ben, de tiltja a Kiv 20,25a). Erről lásd MICHAEL FISHBANE: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, op. cit., 159–162, aki a szakaszt „a Királyok könyve szerkesztő-redaktorának” tulajdonítja.

⁶⁶ Lásd például CARL STEUERNAGEL: *Das Deuteronomium*, op. cit., 146–147; JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 177; PAOLO SACCHI: *Ideologia e varianti della tradizione ebraica: Deut 27,4 e Is 52,14*, op. cit., 24–25; PAUL HEGER (*The Three Biblical Altar Laws*, op. cit., 45–47), aki megjegyzi, hogy még a későbbi zsidó (a masszoréta szövegből származó szöveges) hagyományban is vannak nyomai az oltár elhelyezésével kapcsolatos kérdésnek, amelyet az Ebál hegyén kell építeni, ahol átkok, nem pedig áldások hangzottak el.

⁶⁷ Lásd a vitát ADAM ZERTAL (*An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal*, *TA* 13–14 [1986–87] 105–65) és javaslatának különböző kritikusi között, mint például AHARON KEMPINSKI (*Joshua's Altar. An Iron Age I Watchtower*, *BAR* 12 [1986] 42, 44–49).

⁶⁸ Ennek a nézetnek nagy hagyománya van, és még a legújabb kutatók között is megtalálható. Lásd EDUARD NIELSEN: *Deuteronomium*, op. cit., 246; ED NOORT: *The Traditions of Ebal and Gerizim*, op. cit.

⁶⁹ Ehhez lásd leginkább REINHARD PUMMER: *Argarizin. A Criterion for Samaritan Provenance?*, *JSJ* 18 (1987) 18–25. Legutóbbi tanulmányában MICHAËL N. VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 501) a *Codex Lugdunensis* „in monte Garzin” olvasatában „a latin fordító, illetve a görög vagy latin másoló másodlagos kísérletét” akarja látni, aki „szerette volna megérteni a romlott görög vagy latin *Vorlaget*”. Ugyanakkor, még ha igaz is, hogy a *Gaibal* (= héber *'ebál*) földrajzi elnevezés különböző, romlott formákban hagyományozódott át (például: *Gabail* vagy *Gebad*) a LXX különböző

véve a fenti érveket, sokkal valószínűbb, hogy az „Ebál-hegy” olvasatot kell későbbi, samaritanusellenes javításnak tartani. Ennek az antisamaritanus revízióknak az eredetét vizsgáljuk meg most a Józs 8,30–35 (TM) történetével összefüggésben.

Egyúttal azt is el kell ismerni, hogy a SP a MTörv 27,4-ben megőrizte az eredeti olvasatot, a 2–3. versek eredeti ünnepségeinek újraértelmezését a 4–8. versekben (a fentebb támogatott MTörv 27 kétlépcsős modell szerint) és a második ünnepség bevezetését, amelyre ez alkalommal nem közvetlenül a Jordánon való átkelés után kerül sor, ahogy a Józs 4-ben, hanem *Gerizim hegyén*, úgy kell látnunk, mint a Samariában lakó JHWH-hívőknek tett engedményt a Tóra redakciójának idején. Ez a kedvezmény egyértelműen feltételezi a Gerizim-hegyi szentély újjáépítését, és azt, hogy a samariai JHWH-hívők saját kultuszi központjukként tekintettek rá. Josephus Flavius elbeszélésére alapozva (*Ant.* 11,317–319) ezt a fejleményt hagyományosan a hellenisztikus időszak elejére helyezték, nem sokkal az után, hogy Nagy Sándor meghódította Palesztinát.⁷⁰ A Gerizim hegyén végzett legújabb régészeti vizsgálódások azonban arra engednek következtetni, hogy ezt az időpontot egy századdal korábbra, Kr. e. 450 körüli időpontra kell helyezni.⁷¹ Ebben az esetben a MTörv 27 itt javasolt értelmezése teljes mértékben összeegyeztethető lenne azzal a klasszikus nézettel, miszerint a Pentateuchus redakciójára a perzsa időszak második felében került sor, vagyis Nehemiás után, és minden valószínűség szerint Ezdrás jeruzsálemi útjával összefüggésben (Kr. e. 398), ahogy az Ezd 7 és Neh 8 fejezetekben megőrzött hagyomány sugallja.

A Gerizim-hegyi szentélyre tett utalás bevezetése a MTörv 27-be szorosan összekapcsolódik a Pentateuchus megalkotásával. A Tóra kiadói döntése, amellyel elkülönítik az első öt könyvet a következőktől egy felirat hozzáadásával a MTörv 34,10–12-ben, amely hangsúlyozza a Mózesnek adott kinyilatkoztatás egyediségét (10a: „nem is támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta”), messzemenő következményekkel bír. A júdeaiak számára a tény, hogy a Tóra Mózes halálával és ezért a megígért földre való belépés

kézirataiban, ez a régi latin szövegváltozat annyira közel áll a SP גרזים olvasatához, hogy az könnyen félreérthető. A MTörv 24–29 görög töredékeiről, amelyek a SP (α σαμαριτικόν) elvesztett görög fordításához tartoznak, amely megőrizte az *argar(i)zim* olvasatot a MTörv 27,4-ben, lásd EMANUEL TOV tanulmányát: *Pap. Giessen* 13, 19, 22, 26: *A Revision of the LXX?*, *RB* 78 (1971) 355–383.

⁷⁰ Lásd például MENACHEM MOR: *The Persian, Hellenistic and Hasmonean Periods*, in Alan D. Crown (ed.): *The Samaritans*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, 1–18, itt 6–8. Hasonlóképpen RAINER ALBERTZ: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, op. cit., 2.527–528.

⁷¹ YITZHAK MAGEN: *Mt. Gerizim. A Temple City*, *Qadmoniot* 33 (2000/2) 74–118 [héber]. Lásd még YITZHAK MAGEN – EPHRAÏM STERN: *The First Phase of the Samaritan Temple on Mt. Gerizim. New Archaeological Evidence*, *Qadmoniot* 33 (2000/2) 119–124.

előtt zárul, nem jelentett volna problémát. Számukra a Tóra valószínűleg soha nem jelentette azt, hogy anélkül az irodalom nélkül kell olvasni, ami később vált a bibliai kánon második részévé (a Kr. e. 3. sz. végén vagy a 2. sz. elején). Bár nem bír ugyanazzal a tekintéllyel, mint a Tóra (és soha nem is bírhat), mégis mértékadónak tekintették a perzsa időszak második felében. Ebben a gyűjteményben Sion hegyét következetesen úgy mutatják be, mint amely helyet JHWH választott ki szentélyének, ahogy a MTörv 12 előírta. A teljes elbeszélés a korábbi próféták gyűjteményében (Józs–2Kir) Sámuel és a Királyok könyvében (1–4Kir a görög hagyományban) éri el tetőpontját Jeruzsálem Dávid általi elfoglalásával, a frigyláda felhozatalával és mindenekelőtt a Salamon által építtetett Templommal. Sion néhány prófétai könyvnek is meghatározó témája, például Izajás és Zakariás könyveinek, és talán még azt is elmondhatjuk, hogy a *Nevi'im* egészében uralkodó téma.⁷² A samariaiaknak kétségkívül nem volt ezzel összehasonlítható mérvadó irodalmuk. Idézzük fel, hogy az általunk ismert samaritánus irodalmat csak középkori vagy még későbbi kéziratok tartalmazzák. Még akkor is, ha egyértelmű, hogy ezek a kéziratok korábbi forrásokat egyesítenek, a római, hellenisztikus vagy még korábbi idők hagyományainak elkülönítésére vonatkozó kísérletet, amely az 1960-as és 1970-es években divatos volt, most a legtöbb kutató erős kétkedéssel szemléli.⁷³ Tehát a samariaiak számára a döntés, hogy a Tórát a Deuteronomiummal zárják le, automatikusan jelentős problémát vetett volna fel, és szükségessé tette volna egy, a Gerizim-hegyi szentélyre tett hivatkozás beillesztését a Pentateuchusba, hogy bizonyítsák az ott gyakorolt jahvista kultusz törvényességét.

A Gerizim-hegyi kultusz hely legitimitációját igen átgondolt módon vezették be, amely minden bizonnyal tükrözi a Tóra megalkotásáért felelős írástudók közötti jelentős vitát és egyezkedést. A félreérthetetlen hivatkozás a Kiv

⁷² Nem is beszélve a zsolnárokról, ahol Sion, mint JHWH szentélyének helye, szintén központi motívum. A zsolnárok *peserje*inek léte Qumrában a prófétai könyvek mellett az sugallják, hogy a zsolnárok eredetileg valamiképpen a prófétai gyűjteményhez tartozhattak. Gyakran érveltek úgy, hogy a Jeruzsálemre mint kultuszi központra tett kifejezett utalás hiánya a Tórában annak köszönhető, hogy a hagyomány Jeruzsálem meghódítását Dáviddal kapcsolja össze a 2Sám 5 beszámolója szerint. Azonban ez nem feltétlenül igaz. A Bír 1 késői szerzőjének nem okozott nehézséget, hogy elbeszélje Jeruzsálem Júda általi elfoglalását Dávid uralkodása előtt (Bír 1,8). A Tórában található homályos utalásokat vagy Jeruzsálemre (שָׁלֵם [Sálem] a Ter Gen 14,18-ban; vö. Zsolt 76,3-ban, ahol ez a név párhuzamban áll Sionnal, illetve a *Genesis Apocryphon*-ban [22,13], ahol azonos Jeruzsálemmel) vagy a jeruzsálemi Templomhegyre (מֹרִיָּה [Mória] földjének hegyére a Ter 22,2-ben, vö. 2Krón 3,1).

⁷³ A középkori samaritánus kéziratok általános áttekintéséhez lásd például PAUL STENHOUSE átfogó tanulmányát: Samaritan Chronicles, in Alan D. Crown (ed.): *The Samaritans*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1989, 218–265. Érdekes, hogy a samaritánus hagyomány megőrizte azt az elképzelést is, hogy a Tórának csak egyetlen példánya és néhány főpap életéről szóló könyv élte túl a római időszakot. Erről a kérdéstről lásd részletesen: *ibid.*, 224–231.

20,24–26 törvényére a MTörv 27 megfogalmazásában jelzi, hogy a Gerizim hegyén épült oltár megfelel a Szövetség könyve előírásainak. Ugyanakkor a Szövetség könyve, ellentétben a Deuteronomiummal, nem egyetlen oltárral számol, hanem sok szentélyt ismer el, „minden olyan helyen, ahol említeni engedem a nevemet” (vö. Kiv 20,24b TM). Ez azt sugallja, hogy a MTörv 27,4–8 szerzője számára a Gerizim-hegyi oltár törvényes volt, *de csak abban az értelemben, hogy a Tóra tartalmaz egy olyan törvényt, amely több szentélyt engedélyez*, és amely együtt létezik a MTörv 12 kultuszcentralizációs törvényével. E tekintetben a Tórán belül (Kiv 20; MTörv 12) ténylegesen létező, az oltárra vonatkozó két, egymásnak ellentmondó törvényt a júdeai redaktor, aki beillesztette a MTörv 27,4–8 verseket, ragyogóan használta fel, hogy legitimálja a két, egymás mellett működő nagyobb szentélyt saját korában, amely azt igényelte a MTörv 12 előírása szerint, hogy egyetlen szentély legyen.

Sőt, a gerizimi szentélyt a Kiv 20 oltártörvényére vonatkoztatva, ténylegesen teljesen nyitva hagyja a MTörv 12 által előírt egyetlen oltár helyére és identitására vonatkozó kérdést, amelyet így mindkét közösség egyszerűen igényelhet jogosan. Kizárólag a Pentateuchus-elbeszélés kontextusában a MTörv 27-ben előírt gerizimi oltár logikusan azonos kell, hogy legyen a MTörv 12 egyetlen oltárával, és ez az a mód, ahogyan a samariai JHWH-hívők magyaráznák azt. A Júdában élő JHWH-hívők számára viszont egyértelmű lehet, hogy a gerizimi oltár *nem* az az oltár, amelyet a MTörv 12 előírt, amelyet Salamon jóval később épített fel Jeruzsálemben, ahogy a Királyok könyve bemutatja. Erre az ellentmondásos értelmezésre, amelyet valamilyen képpén a Gerizim hegyére a MTörv 27-ben tett, meglehetősen ambivalens utalás programozott, emlékeztet a MTörv 12 szövege is, ahogy azt már régóta észrevették. Amíg a samariai JHWH-hívők számára *már* kiválasztott (בחר) a מִקְדָּשׁ, az „egyetlen hely”, ahol JHWH-t tisztelni lehet (MTörv 12,5.11.14.18.21.26 az SP-ben), a júdeaiak számára ez a választás a jövőbe helyeződik át (a masszoréta szövegben יבטר).⁷⁴ Az a tény, hogy a MTörv 12 csak egy eljövendő kiválasztásról beszél, egyértelmű utalás arra, hogy csak jóval később, Dáviddal és Salomonnal következik majd be, hogy a Sion-hegyi központi szentély helye fel fog tárulni.⁷⁵

⁷⁴ Az ideológiai szándék a Samaritánus Pentateuchusban, hogy legitimálják Gerizimet mint kiválasztott szentélyt (és kizárva Siont mint kiválasztásra váró helyet), jól látható magának a Kiv 20,24 oltárra vonatkozó törvényének az átdolgozásában is. A Samaritánus Pentateuchusban a Kiv 20,24 („a hely, ahol említeni engedem a nevemet”; *Hifl* impf. sg. 1.) átalakult *Afél* igetörzs perf. sg. 1. alakká: „ahol említeni engedtem a nevemet”. Lásd továbbá BERNARD M. LEVINSON: *Is the Covenant Code an Exilic Composition?*, op. cit., 307.

⁷⁵ Ez a mód valójában fellelhető a Deuteronomium összes olyan szakaszában, ahol a JHWH által választott *māqôm* megtalálható, ahogy azt már rég észrevették: lásd továbbá MTörv 14,23.24.25; 15,20;

Amit tehát a MTörv 27,4–8-ban látunk, figyelemre méltó példája a belső, bibliai exegézisnek, amelynek segítségével a Kiv 20 és a MTörv 12 oltárra vonatkozó törvényét a posztdeuteronomisztikus Pentateuchus-redaktor kreatívan felhasználta, hogy

- közvetítsen a Sionra és a Gerizimre irányuló versengő igények között a Kr. e. 5. sz. végén vagy a 4. sz. elején; és hogy
- hozzásegítsen a mindkét résztvevő fél számára elfogadható kompromisszumhoz.

A MTörv 27-ben elért egyezés bevezeti Gerizim hegyét a Tórába, mégis nyitva hagyja a MTörv 12 által előírt központi oltár identitását, jóváhagyva mindkét kultuszhelyet a centralizációs törvény *ellenére*. Mint ilyen, legitimizálta a Kr. e. 2. századig fennálló vallási és politikai helyzetet (amely továbbra is tükröződik a Makkabeusok második könyvében). Ugyanakkor lehetővé tette a Tóra elfogadását mindkét JHWH-hívó közösség számára a perzsa időszak második felében.⁷⁶

5. A JÓZS 8,30–35 TM (JÓZS 9,2A–F LXX; 4QJÓZS^A) ÉS AZ MTÖRV 27 SAMARITÁNUSELLENES RECEPCIÓJA

Gerizim hegyének egy késői időpontban, a Tóra legfontosabb redakciója utáni felcserélése Ebál hegyével összhangban van a MTörv 27 samaritánusellenes

16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11. A múlt idő (*qatal*) használatát a Samaritánus Pentateuchusban valószínűleg úgy kell tekinteni, mint utalást a Ter 12,7-re, amely elbeszéli, hogy JHWH hogyan jelent meg első alkalommal Ábrahámnak Sikemben, ahogy például REINHARD PUMMER érvel: *The Samaritans*, Brill, Leiden, 1987, 6.

⁷⁶ A Makkabeusok második könyvének néhány szakaszában jó látható, hogy IV. Antiokhosz Epiphánész szimmetrikusan kezeli Siont és Gerizimet, jelezve, hogy számára (és esetleg a 2Makk szerzője számára is) mindkét kultuszhely egyformán fontos és legitím. Lásd 2Makk 5,22–23 és főleg a 6,2–3, amely beszámol arról, hogy Aniochosz a jeruzsálemi templomot az „olimpiai Zeusznek”, és ezzel egyidejűleg Gerizim szentélyét a „vendégszerető Zeusznek” (Διός Ξενίου) szentelte. Ellentétben a kutatók nagy többségével, akik a MTörv 27,4-ben ősi hagyomány nyomait fedezik fel, HEINZ-JOSEF FABRY (Noch ein Dekalog!, op. cit., 93–95) helyesen érzékelte, hogy a MTörv 27,4 egy késői, a Tóra redakciójának végső állomásához tartozó betoldás volt. Mivel elismeri, hogy a „Gerizim” olvasat ebben a versben eredeti, helyesen arra a következtetésre jut, hogy ez az interpoláció azokra a samaritánus igényekre megy vissza, amelyek a fogság utáni korban a Gerizim hegyén épített kultuszhely építését követő időszakhoz és így, történetileg szólva a „zsidó-samaritánus vita fázisához” tartoznak (93. oldal). Mivel azonban nem veszi észre a MTörv 27,4–8-ban a Kiv 20 oltártörvényére való utalás itt kimutatott ambivalenciáját, tévesen azt feltételezi, hogy a Gerizim-hegyi szentélyt csak a MTörv 12 centralizációs parancsának rovására tudták elismerni: „Egy ilyen megbékelés csak az alaptörvény felülvizsgálata által jöhetett létre” (ibid., 95). Mégis, a feltételezés, hogy a Tóra redaktorai kifejezetten szembefordultak a Deuteronomium központi és a Tóra egyik legfontosabb parancsával, nem valószínű, és ellenkezik azokkal a harmonizáló tendenciákkal, amelyek ezeket a végső redaktorokat jellemzik, különös tekintettel a Pentateuchusban található jogi anyagra.

receptiójával, amelynek tükröződnie kellene a MTörv 27-ben olvasható mózesi utasítások beteljesedését leíró Józ 8,30–35 TM késői elbeszélésében.

Már rég felismerték, hogy ez a rövid beszámoló, úgy tűnik, ismerte a MTörv 27-et annak végső formájában, de valószínűleg egy későbbi szerző munkája alapján.⁷⁷ Tulajdonképpen a Józ 8,30–35 TM folytatólag követi a MTörv 27,4–8 és 11–13 versekben fellelhető utasítások sorozatát, és két helyen még kifejezetten utal is rá, hogy hangsúlyozza a Mózes korábbi parancsai szerint való cselekvést (vö. 31a és 33b versekben). Ezzel párhuzamosan további elemek jelennek meg, amelyek főleg más, a Deuteronomiumból és Józue könyvéből vett szakaszokból valók, ami egyértelműen arra utal, hogy egy későbbi írnok kihasználta a lehetőséget az eredeti parancs kibővítésére, kiegészítve azt saját, különböző exegetikai elemeivel.⁷⁸

A 30. versben az Ebál hegyén épített oltár megfelel a MTörv 27,4 TM versének. Ezt követi a 31a-ban az előírás, hogy az oltár legyen „tökéletes/teljes kövekből, amelyekhez nem nyúltak vassal”, amit a MTörv 27,5b–6a-ból idéz (ez a Kiv 20,25-ben szereplő előírásnak megfelelő újraértelmezés, lásd fentebb a 3. számú táblázatot), „ahogy meg van írva Mózes törvény(könyvében)”.⁷⁹ Az égő- és békeáldozatok említése a 31. vers második felében megfelel a MTörv 27,5–7 többi versének (vö. 27,6b–7). A 32. versben a Tóra felírása „a kövekre” (nyilvánvalóan magára az oltár köveire) követi a MTörv 27,8-at.⁸⁰ A szertartás többi része (Józ 8,33–35 TM) hasonlóan megegyezik

⁷⁷ Lásd már GUSTAV HÖLSCHER: *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, op. cit., 220; MARTIN NOTH: *Josua*, op. cit., 51; EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 75–80; WILHELM RUDOLPH: *Der "Elohists" von Exodus bis Josua*, op. cit., 198–199; JEAN L'HOUE: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 178–181; MOSHE ANBAR: *The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal*, op. cit., ALEXANDER ROFÉ: *The Editing of the Book of Joshua in the Light of 4QJosh^a*, in George J. Brooke (ed.): *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*, Brill, Leiden, 1994, 73–80, itt 76; ED NOORT: *4QJoshua and the History of Tradition in the Book of Joshua*, op. cit., 140–141. Legutóbb MICHAËL N. VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 498–511), aki a Józ 8,30–35 TM szakaszt egy késői, nomista redakciónak tulajdonítja egy olyan szerkesztőtől, „aki előtt a MTörv 27 jelenlegi, rétegezett formájában volt” (504. oldal).

⁷⁸ PACE NADAV NA'AMAN (*The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site near Shechem*, op. cit., 150–151), aki a MTörv 27,4–8 és a Józ 30–32 verseket ugyanannak a kéznek tulajdonítja. Ennek a tanulmánynak a kontextusában nem tudok módszeresen a Józ 8,30–35 TM és a Józ 9,2a–f LXX közötti különbségekkel foglalkozni. Azonban viszonylag kevés különbség van a két változat között. A legjelentősebb különbségeket a következő lábjegyzetek fogják tárgyalni.

⁷⁹ A *pace* NADAV NA'AMAN mondat , „ahogy meg van írva Mózes törvényében”. A *בספר* („a könyvben”) szó hiányzik a LXX megfelelő helyén (Józ 9,2b), ahol csak az áll: „Mózes törvényében”. Ugyanez a különbség jelenik meg a Józ 8,34 TM és a Józ 9,2e között.

⁸⁰ Az oltár köveire való írás kérdéséről, valamint a MTörv 27,4–8 és a Józ 8,30–35 lehetséges különbségeiről e tekintetben lásd a fentebb tárgyalt 60. lábjegyzetet.

a MTörv 27,11–13-ban olvasható utasításokkal (vö. Józs 8,33).⁸¹ A szöveg azonban néhány új motívumot is bevezet.⁸² Főleg a 33a vers az „egész Izrael” mellett a Deuteronomium összes politikai vezetőjét külön említi („vének”, „előljárók”, „bírák”), mint akik közel állnak a frigyládát hordozó levitákhoz (vö. MTörv 10,8–9; 31,9–14).⁸³ Az összekapcsolt utalás a „jövevényekre” (נָר) és a „született izraeliekre” (אֲזֵרָה) egyáltalán nem deuteronomisztikus, hanem a papi hagyományok hatásáról árulkodik a Pentateuchusban.⁸⁴ A 34. versben a mózesi Tóra Józsué általi nyilvános felolvasása a MTörv 27,8 parancsán alapul, hogy „kommentálja” vagy „kifejtse” (בִּאֵר, Piél) „ennek a tórának minden szavát”, de emlékeztet a MTörv 31,9–13-ban olvasható parancsra is, ahogy a szentírásmagyarázók megjegyezték.⁸⁵ Továbbá az a tény, hogy erre a nyilvános olvasásra a 33. vers után kerül sor, valamint a frigszekerény említése azt sugallja, hogy a „Tóra könyve” (סֵפֶר הַתּוֹרָה), amelyből Józsué felolvassa a Józs 8-ban (követve a masszoréta szöveget), az, amelyet megőriztek a frigszekerényben a MTörv 31,24–26 szerint. A 35. versben végül a „köztük élő” (הַגֵּר הַהַלֵךְ בְּקִרְבָּם) „jövevények” említése az asszonyokkal és a gyermekekkel szintén kifejezetten emlékeztet a MTörv 31,12-re.⁸⁶

⁸¹ Ahogy fentebb, a 4.1. részben megjegyeztük, az áldásokra és az átkokra vonatkozó egyértelmű utalás hiánya a MTörv 27,14–26-ban egy érv, hogy ez a szövegegyes esetleg későbbi a 11–13. verseknél.

⁸² Ez természetesen nem elegendő ok arra, hogy a Józs 8,30–32 és 8,33–35 verseket két különböző redakcionális réteghez rendeljük hozzá, ahogy esetenként ezt felvetették (legutóbb például NADAV NA'AMAN). A 33–35. versek nélkül Mózes utasításait a MTörv 27,11–13-ban (amely ugyanahhoz a réteghez tartozik a 27. fejezetben, mint a 4–8. versek) mégcsak el sem beszéljük. Hasonlóképpen, VOLKMAR FRITZ (*Das Buch Josua*, op. cit., 94–99) javaslata bizonytalan, hogy csak a 30, 31. és 34. verseket tartsuk eredetinek, mivel ezek a versek feltételezik a megfelelő parancsot a MTörv 27-ben. A 32–33. versek elkülönítése (vö. MTörv 27,8 és 12–13.) önkényes és indokolatlan. Csak egyetérthetünk WILHELM RUDOLPH korábbi ítéletével (*Der „Elohist” von Exodus bis Josua*, op. cit., 199.), amikor kijelentette, hogy a korábbi hagyományok kutatása a Józs 8,30–35-ben „értelmetlen”.

⁸³ A vénekhez lásd főleg MTörv 5,23; 27,1; 29,9; 31,9,28; illetve MTörv 19,12; 21,2,3,4,6,19,20; 22,15,16,17,18; 25,8,9. Az előljárókhoz (שָׂרִים) lásd MTörv 1,15; 20,5,8,9; 29,9. A bírákhoz: MTörv 1,16; 16,18; 17,9,12; 19,17,18; 21,2; 25,2. A görög szöveg a következő sorrendben olvassa: „vének”, „bírák” (δικαστῆς) és „írastudók” (γραμματοτεῖς = héber שָׂרִים), ezáltal megfordítva a masszoréta szöveg utolsó két tagjának sorrendjét.

⁸⁴ Vö. Kiv 12,19,48,49; Lev 16,29; 17,15; 18,26; 19,33,34; 24,16,22; Szám 9,14; 15,29; 35,15. Ezen szakaszok mindegyike vagy a Papi irathoz tartozik (P) vagy a Szentség törvényéhez (Lev 17–27). A Tórán kívül, eltekintve a Józs 8,33-tól, ez csak az Ez 47,22-ben található meg. Ellentétes véleményt fogalmaz meg MICHAËL N. VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 508), aki helyesen állapította meg a problémát a saját megoldásával, ami a Józs 8,30–35-öt egy késő deuteronomisztikus redaktornak tulajdonítja, de ez még valószínűtlenebb.

⁸⁵ Lásd például WILHELM RUDOLPH: *Der „Elohist” von Exodus bis Josua*, op. cit., 199; MARTIN NOTH: *Josua*, op. cit., 29; EDUARD NIELSEN: *Shechem*, op. cit., 79; stb.

⁸⁶ A Deuteronomiumban a נָר („jövevény”) szót általában vagy egyedül (pl. 1,16; 2,24), vagy még gyakorabban más rászorulóval, főleg özvegygel vagy árvával együtt említik (10,18; 14,29; 24,17,19,20,21; 27,19). Bizonyos esetekben a levita is szerepel ezen a listán (16,11,14; 26,11,12,13). A נָר említése nőekkel és gyermekkel egyébként csak a 29,10 és 31,12 versekben fordul elő. A jövevényekre tett utalás, akik Izrael közepette „járnak” (a הַלֵךְ igével) szintén egyedülálló. A Deuteronomium soha nem használja

A Józs 8,30–35-ben tehát egy nagyon késői kiegészítéssel van dolgunk, amelyet a Tóra redakciója utáni időkre helyezhetünk. Ezt a késői eredetet az a megfigyelés is megerősíti, hogy a TM és a LXX (és bizonyos mértékig a 4QJózsa, bár ez a bizonyíték összetettebb) eltérnek egymástól a szöveg könyvben elfoglalt helyét illetően. A Septuagintában a szöveg a Józs 9,1–2 után jön, ahol a Józsue elleni egyezkedésről olvashatunk (vö. Józs 9,2a–f LXX).

A masszoréta szövegben található helymeghatározás kapcsán ALEXANDER ROFÉ azt veti fel, hogy a megközelítés topográfiai jellegű: a Józs 8,1–29-ben Józsue épp csak meghódította Ait, amely „Sikemhez a legközelebbi hely, hogy Józsué elérhesse azt a hadjárataival; ez után fog dél felé menni (9–10. fejezet) majd a messizi északra (11,1–14)”.⁸⁷ Ezen túlmenően a helyet szemlélhetjük úgy is, mint a köszönetnyilvánítás egy módját Ai elfoglalása után (8. fejezet), Ákán bűne ellenére (7. fejezet). Az, hogy a hely a Seputagintában csupán „egyik kéziratból a másikba illesztett szöveg pontatlan másolásának” tudható be (így ROFÉ), nem valószínű. Igaz, hogy a koalícióra lépett királyok Izrael elleni hadüzenete (9,1–2) aligha teszi szükségessé a sikemi kultikus ünnepséget, de észre kell vennünk, hogy a gibeoniták közvetlenül következő története (9,3–27) egyébként egy késleltető elem, a szövetségre lépett királyok elleni háború csak a 10,1-ben folytatódik. Egy lehetséges ok a Józs 9,2a–f LXX áthelyezésére az lenne, hogy a gibeonitákkal kötött szövetség történetét megelőzi a JHWH-val kötött szövetség megünneplése.⁸⁸ Mindenesetre nem lehet kérdés, hogy a masszoréta szövegben és a Seputagintában is az oltárápítésről szóló beszámoló csak nagyon lazán kapcsolódik az elbeszélői kontextushoz. A masszoréta szövegben ennek a szakasznak a beillesztése még a mondattani kapcsolatot is lerombolja a 8,29 és a 9,1 között.

A 4QJózsa esete bonyolultabb. A 4QJózsa két töredékére (frg. 1–2) bukkantak, amely őriz egy, a Józs 8,34–35* TM-nek megfelelő szöveget,

ezt az igét az izraelitákkal együtt élő jövevényekre. A szokásos szerkezet az אשר בשערך „aki a kapuidnál van” (MTörv 5,14; 14,29; 31,12); a 26,11-ben az áll: אשר בקרבך „aki körödben van”; és a 29,10-ben: אשר בקרב נבכיך „aki táborod közepén van”. A Józs 8,35 TM versben használatos megjelölésről úgy tűnik, hogy a MTörv 26,11-en alapul, de az íge bevezetése emlékeztet a (kései) papi írók következetes szóhasználatára: הגר בחוככם / הגר בחוככם „a jövevény, akik közted/közteket tartózkodik” (vö. Kiv 12,49; Lev 16,29; 17,2; 18,26; 20,14; 26,11.12.25; Szám 15,14; 19,10).

⁸⁷ ALEXANDER ROFÉ: *The Editing of the Book of Joshua in the Light of 4QJosh^a*, op. cit., 77.

⁸⁸ Ahogy JEAN L'HOUE felvetette: *L'alliance de Sichem*, op. cit., 181. L'HOUE ezt a javaslatot a masszoréta szöveg kapcsán fogalmazta meg, de sokkal találóbb a Septuagintára. Más javaslattal állt elő MICHAËL N. VAN DER MEER (*Formation and Reformulation*, op. cit., 519), aki úgy gondolja, hogy a szakasz LXX-beli elhelyezése jellegzetesen árulkodik a görög fordítók katonai ügyek iránti jellegzetes érdeklődéséről, mint máshol is Józsue könyvében.

amelyet másfél olyan sor követ, amelyek példa nélküliek a TM és a LXX szövegében, valamint a Józs 5,2 elejét (TM és LXX). Miután EUGENE ULRICH megjelentette ezeket a töredékeket, a legtöbb kutató úgy vélte, hogy ezek azt mutatják, hogy a 4QJózsa^a-ban a Józs 8,30–35 TM valójában átkerült a Józs 4 és 5 közé, valószínűleg közvetlenül a 4,18 után, és hogy ezért nekünk e rövid beszámoló három különböző recenziójával kell foglalkoznunk (TM, LXX, Qumrán).⁸⁹ Ahogy azonban kezdetben ULRICH megjegyezte, nem lehetünk biztosak abban, hogy a Józs 8,30–35 egésze ténylegesen megvolt ezen a helyen a 4QJózsa^a-ban.⁹⁰ Ez azt is jelentené, hogy 4QJózsa^a-ért felelős másoló már úgy tekintette Ebál és Gerizim hegyét, hogy azokat inkább Gilgálba kell helyezni és nem Sikembe, ahogy a későbbi hagyomány azt feltételezné. Teljesen más nézetet javasol MICHAËL N. VAN DER MEER, aki szerint a 4QJózsa^a valójában soha nem számolt be oltáráépítésről a Gilgálnál való átkelés után, és hogy csak az 1. töredék említi meg a tórá kövekre történő felírását (8,32) és annak felmondását (8,34–35) a 4,18 után.⁹¹ Ennek a betoldásnak a célja az lehetett, hogy felkínáljon egy olyan beszámolót, amely eleget tett az első parancsnak, hogy meszeljék le a köveket, és írják fel azokra a tórá (MTörv 27,2–3). A MTörv 27,4–8 teljesítése úgy beszélte volna el a Józs 8,30–35 verseket, mint a TM. Ha így van, a 4QJózsa^a frg. 1–2-t többé már nem tekinthetjük alternatív recenziónak a TM és a LXX szövegével szemben. Ezek inkább a létező anyag kreatív reprodukciói, hogy exegetikai kérdésekre adjanak választ. Bár ez a javaslat meglehetősen hipotetikus, véleményem szerint nagyon vonzó. Megoldja az Ebál és a Gerizim Gilgálban való elhelyezkedésére vonatkozó problémát. Egyébként, ha valaki 4QJózsa^a frg. 1-et rögtön a 4,18 után olvassa, ez azt jelentené, hogy a két hegy a Jordán folyó kellős közepén áll, ahogy VAN DER MEER megjegyezte. Továbbá, a gondolat, hogy a 4QJózsa^a-ért felelős másoló a MTörv 27,2–3 és a 4–8. verseket két különálló, egymást követő

⁸⁹ EUGENE ULRICH: 4Q Joshua^a and Joshua's First Altar in the Promised Land, in George J. Brooke (ed.): *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*, Brill, Leiden, 1994, 89–104. Ehhez a nézethez lásd még ALEXANDER ROFÉ: *The Editing of the Book of Joshua*, op. cit.; A. GRAEME AULD: *Reading Joshua after Kings*, in idem: *Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1998, 102–112, főleg 109–111; EMANUEL TOV: *The Growth of the Book of Joshua in Light of the Evidence of the Septuagint*, in idem: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Brill, Leiden, 1999, 385–396, itt 396. oldalon a 26. lábjegyzet; ED NOORT: *4QJoshua and the History of Tradition in the Book of Joshua*, op. cit.; és legutóbb KRISTIN DE TROYER: *Building the Altar and Reading the Law*, op. cit., 157.

⁹⁰ EUGENE ULRICH: *4Q Joshua^a and Joshua's First Altar in the Promised Land*, op. cit., 91; lásd a figyelmeztető hangokat is: ED NOORT: *4QJoshua and the History of Tradition in the Book of Joshua*, op. cit., 132–134; és hasonlóképpen KRISTIN DE TROYER: *Building the Altar and Reading the Law*, op. cit., 157.

⁹¹ MICHAËL N. VAN DER MEER: *Formation and Reformulation*, op. cit., 511–514.

parancsként olvasta volna, az teljesen összhangban van a tanulmányunk 4. pontjában javasolt értelmezéssel.

Van azonban egy vonatkozó kérdés, amelyet VAN DER MEER sajnos nem tárgyal, mégpedig Josephus Flavius tanúsága (*Ant.* 5,20). Josephus is beszámol az oltárépítésről közvetlenül a Jordánon való átkelés után. Ennek a megjegyzésnek ULRICH és mindenekelőtt ROFÉ jelentős hangsúlyt adott. Mindazonáltal a probléma megvitatásában CHRISTOPHER BEGG megjegyzi, hogy „bármiféle olyan *Rückverweis* hiánya az *Ant.* 4,305–308-ra (// MTörv 27), mint ami megtalálható az 5,68–70-ben [...], itt, az 5,20-ban kérdésessé teszi, hogy vajon Josephus úgy érti-e a fenti megjegyzést, mint Mózes korábbi rendelkezéseinek részleges, kezdeti beteljesítését.”⁹² Ezt követően arra a következtetésre jut, hogy a teljes epizódot Josephusnál nem lehet úgy értelmezni, hogy „egy olyan József-szöveget használt, amelyben a 8,30–35 TM a 4. fejezet után következett”; ezért nézőpontja szerint az „oltárra és az áldozbemutatókra való hivatkozások az *Ant.* 5,20-ban nem mások, mint Josephusnak a József 4,20 kövekre való *Ausmalungja*”.⁹³ Ha BEGG állítása helyes, akkor Josephus tanúsága nem lenne ellentétes a 4QJózsef^a értelmezésével, ahogy legutóbb VAN DER MEER felvetette.

Függetlenül attól, hogy vajon a TM vagy a LXX szövegét kell-e előnyben részesíteni (bár véleményem szerint itt sokkal inkább az előbbit),⁹⁴ csak egyetérthetünk AULDDal abban, hogy ennek a szakasznak a különböző helyei rámutatnak arra, hogy „az valójában egyáltalán nem eredeti, egy későbbi azonban kényelmes otthont keres”.⁹⁵ A József 8,30–35 TM (ahogy hasonlóan a József 9,2a LXX) szövegének beillesztése egy nagyon késői szakaszban valójában illeszkedne egy olyan szakaszhoz József könyvének kiadásában, amelyet egy új tanulmányban RAINER ALBERTZ József könyvének „kánoni alkalmazodásként” (*die kanonische Anpassung*) jelölt meg. József könyvének ebben a késői revíziójában a könyv a kánoni Tóra első kiegészítése lett,

⁹² CHRISTOPHER BEGG: The Cisjordanian Altar(s) and Their Associated Rites according to Josephus, *BZ* 41 (1997) 192–211, itt 201–202.

⁹³ CHRISTOPHER BEGG: The Cisjordanian Altar(s) and Their Associated Rites according to Josephus, op. cit., 202.

⁹⁴ Amint azt MICHAËL N. VAN DER MEER megjegyzte (*Formation and Reformulation*, op. cit., 519), a Septuaginta sorrendje visszaállítja a József 8,29 és a 9,1 közötti mondattani és logikai kapcsolatot, ami a masszoréta szövegben felbomlott, és ezért szövegkritikai szempontból gyanús, hogy a masszoréta szöveggel szemben harmonizált. Az ellenkező nézethez lásd KRISTIN DE TROYER: Building the Altar and Reading the Law, op. cit., 158–159.

⁹⁵ A. GRAEME AULD: Reading Joshua after Kings, op. cit., 110. Lásd hasonlóképpen EMANUEL TOV: Some Sequence Differences between the Masoretic Text and the Septuagint and Their Ramifications for Literary Criticism, in idem: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Brill, Leiden, 1999, 411–418, itt 413: „ennek a szövegegységnek az eltérő elhelyezése a Septuagintában azt feltételezi, hogy az elhelyezése még nem fix”.

és arra szolgált, hogy példázza a Tóra hűséges beteljesedését a megígért földön.⁹⁶ Ellentétben a Tórával, Józsué könyvének ez a posztkanonikus revíziója soha nem azt célozta meg, hogy a samaritánus közösség elfogadja: ez egy jellegzetesen júdeai alkotás. Ezért a MTörv 27-ben részletezett oltár most felállítható az Ebál hegyén (Józs 8,30), nyílt kritikaként a Gerizim hegyén található új, samaritánus szentéllyel szemben. Egy bizonyos ponton az „Ebál-hegy” olvasatot végül belefoglalták Júdában magába a Tórába, így legitimáltak egy Gerizim-hegyi szentéllyel ellenséges értelmezési hagyományt, ami Joannész Hürkanosz Kr. e. 112–111-es hadjárataival érte el tetőpontját.⁹⁷

6. KONKLÚZIÓ:

SAMARIA ÉS A PENTATEUCHUS „TÓRAKÉNT” VALÓ ELFOGADÁSA

A Deuteronomiumban és Józsué könyvében olvasható különböző szakaszok, amelyek a Sikemben vagy Sikem közelében tartott szövetségi ünnepséget ábrázolják, nem ősi, északi hagyományt képviselnek, ahogy a 20. században általában gondolták, hanem megfelelnek annak a többszöri próbálkozásnak, hogy a Tóra összeállításának idején elismerjék Samaria valószínű és politikai szerepét. Kezdetben a Józs 24 képezte a Teremtés könyvétől a Józsué könyvéig tartó posztpapi Hexateuchus zárlatát. Ennek az elbeszélésnek Sikembe történő elhelyezése nem egyszerűen a hagyományos kultikus központnak tett engedményt jeleníti meg Samaria hátszögében. Az 1Kir 12 fejezetével való intertextuális kapcsolat is azt sugallja, hogy a Tóra itt

⁹⁶ Lásd RAINER ALBERTZ: Die kanonische Anpassung des Buches Josua, in Thomas Römer – Konrad Schmid (eds.): *Les rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Peeters, Leuven, 2007, 199–216. Hasonló nézethez lásd ERNST A. KNAUF: Towards an Archaeology of the Hexateuch, in Jan Christian Gertz – Konrad Schmid – Markus Witte (Hrsg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, de Gruyter, Berlin, 2002, 275–294, itt 279–280 és a 23. lábjegyzet. KNAUF egy megfelelő megszövegezése szerint Józsué könyvét annak végső redaktorai hozták létre „az első deuterokanonikus könyvként, amely a szentírási kánonhoz kapcsolódik, és akkor, amikor a kánon még csak a Tórát ölelte fel” (kiemelés tőlem). Ez is megfelel MICHAËL N. VAN DER MEER „nomista” felismerésének, amely jellemzi a Józs 8,30–35 verseket (*Formation and Reformulation*, op. cit., 504–511), bár a bibliai anyag kompozíciójának és áthagyományozásának egy későbbi állomásnál, mint ahogy azt ő gondolta.

⁹⁷ Nehéz eldönteni, hogy vajon az „Ebál-hegy” olvasat bevezetése a MTörv 27,4-be egyidejű volt-e a Józs 8,30–35 TM szövegével vagy még későbbi. Egyrészt, mivel a Józs 8,30–35 TM úgy mutatkozik meg, mint Mózes MTörv 27-ben adott parancsának hűséges végrehajtója, logikusnak tűnik feltételezni, hogy a Gerizim hegyének Ebál hegyére történő kijavítása a 27,4 masszoréta szövegében ugyanerre az időszakra megy vissza. Másrészt, ha a Józs 8,30–35 TM beillesztése a Pentateuchus redakciója utánról származik, ahogy itt érveltem, a két szakaszt nem szabad ugyanarra az alapra helyezni. Ezen a ponton Józsué könyve egyfajta, kizárólag a júdeaiaknak szóló, ortodox kommentárként szolgál a Tórához, és az írástudó, aki bevezette a Józs 8,30–35 verseket, elfogadhatta, hogy elhagyja a „Gerizim-hegy” olvasatot a MTörv 27,4-ben, miközben Józsué könyvének megfelelő elbeszélésében korigálja azt.

úgy áll előttünk, mint igazi alapja egy új nemzeti egységnek a júdaiak és a samariaiak között a két királyság bukása és a monarchikus állam vége után.

A MTörv 27 esetében láttuk, hogy a szöveget, amely előírja egy szentély építését a Gerizim hegyén (4–8. versek a 11–13. versekkel együtt), bevezették a Pentateuchus redakciójának kontextusába. A döntés, hogy a Tóra Mózesnek az országon kívüli halálával fejeződjék be, egy sajátos problémát jelentett a samariai JHWH-hívók számára más tekercsek gyűjteményének hiánya miatt, amelyek a Gerizim hegyét olyan helyként írják le, mint amit JHWH választott a MTörv 12 szerint (ellentétben a *Nevi'im*ben olvasható Sion hegyével). A jeruzsálemi templom legitimitásának megóvása érdekében azonban a Gerizim-hegyi szentély említése a MTörv 27-ben szándékosan úgy jelenik meg, mint ami a Kív 20,24–26-ban (vö. MTörv 27,5–7) olvasható oltárra vonatkozó törvényi szabályozásnak felel meg, *nem* pedig a MTörv 12-ben szereplő, centralizációról szóló deuteronomisztikus törvénynek. Ez a mód meghatározatlanul hagyja a MTörv 12 centralizációs törvénye által elrendelt oltár helyét, és a helyre mindkét közösség benyújthatja az igényét.

Végül a „Gerizim-hegy” cseréje az „Ebál-hegyre” polemikus, samaritánus-ellenes perspektívában olyan még későbbi következmény, amely későbbre helyezi a Pentateuchus redakcióját, és amely eredetét a Józ 8,30–35 MT // Józ 9,2a–f LXX szövegében bírja. A 4QJóz^a esete valószínűleg másik, az előbbtől független kérdés, még ha szintén a MTörv 27 által felvetett problémákat jelenti is Józ sue könyve szerkesztői számára.

Összességében: a sikemi hagyományról szóló elemzésünk maga után vonja, hogy a jeruzsálemi templom lehetett a legvalószínűbb helye a Tóra összeállításának a perzsa időszak második felében, de azt soha nem kizárólag *egy* közösségnek írták, hanem azzal a szándékkal fogalmazták, hogy a júdaiak és a samaritánusok egyaránt elfogadják.

