

## A halott megítélésének változása a fogság utáni Júdában\*

Herbert Niehr

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A halott megváltozott megítélésének aspektusai; 2.1. A halott ősök királyi kultuszának eltörlése; 2.2. A házi istenek kultuszának elfojtása; 2.3. A holtak táplálásának és a *mrzh* -nak kárhozthatása; 2.4. A gyászszertartások tilalmazása; 2.5. A halott-idézés tiltása; 3. Időközi összegzés: a halott helyzete Júdában; 4. A halott megítélése megváltozásának okai; 4.1. A papi iskola; 4.2. A deuteronomisztikus iskola; 5. Következtetés és kitekintés.

### 1. Bevezetés

Összevetve a halott megítélését Izrael és Júda királyságaiban, valamint a fogság utáni Júdában messzire vezető változásokra lehetünk figyelmesek, olyan változásokra, amelyek a perzsa és a hellenisztikus korokban mentek végbe. E tanulmány során ennek a megváltozott megítélésnek kívánom néhány részletét tárgyalni. Elsősorban azután kérdezek, milyen jellegű változásokat észlelhetünk a halott megítélésében, illetve a halottal való foglalkozás területén Júdában, továbbá, hogy e megváltozott hozzáállás mögött milyen okok tárhatóak fel.

Mielőtt a halott megváltozott megítélésének okait tárgyalnánk a fogság utáni Júdában, az Izrael és Júda királyságára vonatkozó adatok tanúságát kell röviden összefoglalni.

Legelsőként azt kell figyelembe venni, hogy általánosan Szíria-Palesztina vidékén a halott hozzátartozott családjához, illetve a halottak a család mintegy nagyobbik részét alkották. A halott fontosságát Biblián kívüli, és ószövetségi adatok egyaránt alátámasztják. A gyászszertartások és a halottal való törődés mindenestől a családi vallás keretei közé tartozott, s JHVH hivatalos kultuszához semmi köze nem volt. Ez alól az egyetlen kivétel az elhunyt királyok kultusza, ami egy a templom szomszédságában végzett hivatalos kultusz volt (Ez 43,7-9).

A Biblián kívüli adataink szintjén arról van bizonyítékunk, hogy kezdetben nem volt olyan éles megkülönböztetés JHVH és a halott között, mint a későbbi időkben. A Khirbet el-Komból származó 3. számú sírfelirat JHVH áldását a halotthoz köti, JHVH áldó kezének szimbólumával. Így

\* Elhangzott Utrechtben, az EABS első konferenciáján, 2000. augusztusában. Fordította: Xeravits Géza.

mind a felirat, mind a rajz úgy mutatja JHVH-t, mint a halottat védő istenséget a Kr. e. 8. században.<sup>1</sup>

A Khirbet Bet Layból származó sírfeliratok ugyancsak említik JHVH-t. Különösen a B és C feliratok tűnnek úgy, mint amik a halott megszabadításának kontextusában értelmezendők (de vonatkozhatnak élőkre is).<sup>2</sup>

A fenti két eset valószínűleg felsőbb osztályhoz tartozó családokkal kapcsolatos, akiknek JHVH volt a családi istenségük. Ami egyéb embereket illet, ezeknek sírjaiban istenszobrocskákat (gyakran lovon ábrázolva) és istennőszobrocskákat (az ún. támasz-szobrocskák) találtak – ezek védő istenségeként funkcionáltak.<sup>3</sup> Jóllehet a sírban feküdvén ugyan, de a halott még mindig isteneinek jelenlétében volt. Így nem meglepő, hogy a városokon és falvakon kívül elhelyezkedő sírokat nem tartották tisztátalanoknak.<sup>4</sup>

Az Ószövetség szövegei szerint a halottakról való gondoskodás a családi tevékenységek jelentős részét lefoglalta. A halott családtagok nagy megbecsülésnek örvendtek, és általában a halott személyek igen pozitív értékelésben részesültek, ami – Biblián kívüli források és az Ószövetség tanúsága szerint is – odáig ment, hogy pozíciójukat mint *'elohim* határozták meg, továbbá *rapiuma* / *r'faim* ('gyógyítók') és *yid'onim* ('ismerők') megnevezésekkel illethették őket. Ebből a helyzetükből adódott jelenlétük a házak belső szobáiban (*b eder*), mint *r'rafim*, és az a tény, hogy az élő előnyökben részesülhetett a halott révén a kultuszon keresztül, gondoskodva róluk, és tanácsukat kérve nekromancia útján. A *r'rafim* fontos szerepet játszottak továbbá jogi aktusok beteljesítése esetében.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> A feliratot lásd RENZ, J., *Die althebräischen Inschriften* (Handbuch der althebräischen Epigraphik 1/1), Darmstadt 1995, 202-211, az áldó kéz elemzését MITTMANN, S., „Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie”, in *La main de Dieu. Die Hand Gottes* (Kieffer, R. – Bergmann, J., eds.), Tübingen 1994, 19-47. A felirat halottra vonatkozó értelmezését lásd SPRONK, K., „Ideën over de doden en het leven na de dood in het bijbelse Israel”, *Phoenix* 42 (1996), 78-90, kül. 87-88.

<sup>2</sup> A feliratot lásd RENZ, *Althebräischen Inschriften*, 247-249, értelmezéséhez lásd SÄRKIÖ, P., „Hilferuf zu Jahwe aus dem Versteck”, in *ZDPV* 113 (1997), 39-60.

<sup>3</sup> HOLLAND, T. A., „A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave 1”, in *Levant* 9 (1977), 121-155; WENNING, R., „Wer war der Paredos der Aschera?”, in *BN* 59 (1991), 89-97; KEEL, O. – UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134), Freiburg 1992, 369-401.

<sup>4</sup> R Wenning szavaival: „Aus dem Gesamtbefund möchte man schließen, daß man sich in Juda nicht durch die Toten gefährdet oder bedroht fühlte. Eher drängt sich auf, daß man die Toten noch als zugehörig zur Ortsgemeinschaft verstand”. WENNING, R., „Bestattungen im königszeitlichen Juda”, in *ThQ* 177 (1997), 82-93, 85.

<sup>5</sup> Átfogó képet ad erről VAN DER TOORN, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (SHCANE 7), Leiden 1996, 206-265; IDEM, „Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel”, in *ThQ* 177 (1997), 105-120.

Hogyan volt lehetséges tehát, hogy a halottnak e nagyon pozitív képe éppen az ellenkezőjére változott a Második Templom korában?

## 2. *A halott megváltozott megítélésének aspektusai*

### 2.1. *A halott ősök királyi kultuszának eltörlése*

Izrael és Júda királyságainak idején (Kr. e. kb. 900-720 és 980-586) az elhunyt királyi ősök egy sajátos halotti kultusza volt gyakorlatban Somronban és Jeruzsálemben.<sup>6</sup> Sajnálatosan, az e két fővárosra vonatkozó elsődleges és másodlagos források egyaránt jórészt hallgatnak erről a királyi halottkultusról. Tudjuk azonban, hogy Jeruzsálemben volt egy királyi nekropolisz, aminek a régészeti meghatározása viszont még várat magára. Továbbá az Ószövetségből csupán a királyi temetkezéseket illetően csak nagyon kevés adat nyerhető ki. E királyi kultusz analógiái Ugaritból, valamint Libanon és Szíria főnóciái és arám királyságaiból származó korábbi és kortárs írott és régészeti forrásokból vezethetők le.

Másrészt az ószövetségi források kevésbé hallgatagok akkor, amikor a királyi halottkultuszt illető kritikájukat kifejezik, illetve szorgalmazzák annak eltörlését. Ez 43,7-9 leleplezi a halott ősök királyi kultuszát, mint ami összemérhetetlen Jahve igaz tiszteletével:

„Izrael háza nem szentségteleníti meg többé nevemet – ők és királyaik – paráznaságaikkal, királyaik holttesteivel és magaslataikkal. Küszöbüket az én küszöböm mellé építették, és ajtófélfáikat az én ajtófélfáim melle, úgyhogy csak egy fal volt közöttem és köztük; és meggyalázták szent nevemet utálatosságaikkal, amelyeket cselekedtek, ezért is semmisítem meg őket haragomban. Most azonban majd távol tartják tőlem paráznaságaikat és királyaik holttestét, és közöttük lakozom mindenkor.”

E rövid szakasz néhány, a fordításra vonatkozó megjegyzést kíván.<sup>7</sup> A héber *pagrē malkēhem* kifejezés jelentheti azt, hogy a „királyok holttesteit”. De ami a *peger* kifejezés szemantikai hátterét illeti, ezt a mari szövegekben elő-

<sup>6</sup> Ehhez a bekezdéshez lásd kül. MAIBERGER, P., „*pagar, peger*”, in TWAT, 6 (1998), 508-514, kül. 512-514. BODI, D., „Les expressions פגרי מלכיהם dans Ez 43,7b.9 et פגרי מלכיהם dans Lev 26,30 à la lumière des termes akkadiens *pagrū(m)/pagrā'u(m)* et *maliku(m)* des textes de Mari”, in *Lectio difficilior probabilius?* FS F. Smyth-Florentyóin (DBAT Beih. 12, Römer, Th., ed.), Heidelberg 1991, 87-101. SCHMIDT, B. B., *Israel's Beneficent Dead* (FAT 11), Tübingen 1994, 250-254. GLEIS, M., *Die Bamah* (BZAW 251), Berlin 1997, 218-221.

<sup>7</sup> Prof. Niehr a New English Bible szövegével kapcsolatban fogalmazza meg kritikáját, ami ugyanakkor az általunk használt új katolikus fordítás (Káldi-Neovulgáta) esetében is érvényes [ford.].

forduló *pagrúm* és az ugariti *pgr* figyelembevételével kell elemezni. E két ókori civilizációban a *pagrúm/pgr* a halott királyért felajánlott áldozatot jelentette, s ez a háttér számos modern bibliafordításban már tükröződik. Maga a *melek* sem csupán „királyt” jelent, hiszen a királyi temetések és az alvilág összefüggésében Mariban a <sup>d</sup>*MALIKMES* és Ugaritban a *malkūma* az elhunyt királyt, avagy a királyi holtak lelkeit is jelentette. Így a *pagré malkēhem* fordítására az „elhunyt királyokért bemutatott halotti áldozat” a megfelelő. A következő megjegyzés pedig a *bāmôtām* fordítására vonatkozik, ami érthető „magaslati helyként”. Ugyanakkor figyelemre méltó az a W. F. Albright javaslatán alapuló javaslat, amely szerint a halott királyok kultuszának összefüggésében a *bāmāh* a kultuszkép tartóját jelölné, azaz egy sztélét, amit a királyi ősök kultusza során használtak, avagy egy áldozati felajánlási táblát, avagy mindkettőt.<sup>8</sup>

E prófétai kritika arra mutat, hogy rendszeres halotti áldozatokat (*pegárim*) ajánlottak fel a királyi halottak lelkeinek (*m'lākīm*) egy meghatározott kultikus helyen, avagy áldozati felajánlási táblán (*bāmāh*). Ez a Jeruzsálemben gyakorolt királyi ősök kultuszát illetően tipikusnak mondható. Ez 43,7-9 ezt a királyi halottkultuszt mint *zanāh* és *tō'ebāh* klasszifikálja, amivel e kultuszt bálványimádásként határozza meg.

Jeruzsálemben tehát létezett egy halottkultuszi hely, hasonló azokhoz az „ősök szentélyeihez”, amelyek a késői bronzkori Hácórbán, illetve a Kr. e. 9-8. századi, Szam'alhoz közeli Gercinben működtek.<sup>9</sup> Ezekiel különbséget tesz az igaz isten kultusza és a királyi ősökéi között, amelyek eredetileg összetartoztak Szíria-Palesztinában.

Ami e prófétai kritika szerzőjét illeti, ő a jeruzsálemi papság köreihez tartozott. E körök számára a halott királyok kultusza egy a JHVH-éhoz hozzámérhetetlen bálványimádás volt. Így, a Kr. e. 6. századtól kezdve a dávidi dinasztia nem csak a perzsa uralkodók szorították egyre inkább ki az uralomból, hanem a papok is megkísérelték a királyokat helyettesíteni úgy politikai, mint kultikus téren. A papságnak a halott tisztátalanságával kapcsolatos előítéletei további elemként szolgáltak a jeruzsálemi királyi halottkultusz tilalmazásában.

A királyi halottkultusz kritikáját elég nehéz pontosan datálni.<sup>10</sup> Egy ilyen harsány kritika, amely elszakítja a királyságot a templomtól, nem tű-

<sup>8</sup> Vö. ALBRIGHT, W. F., „The High Place in Ancient Palestine”, in *VTS* 4 (1957), 242-258; GLEIS, *Die Bamah*, 101-104.

<sup>9</sup> Lásd NIEHR, H., „Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8. Jh. v. Chr.”, in *SEL* 11, 57-73; IDEM, „Ein weiterer Aspekt zum Totenkult der Könige von Sam'al”, in *SEL* 18 (2001), megjelenés előtt.

<sup>10</sup> A dávidi dinasztia végének kérdésére vonatkozó különböző nézeteket lásd NIEHR, H., „Religio-Historical Aspects of the Early Post-Exilic Period”, in *The Crisis of Israelite Religion*

nik túl valószínűnek közvetlenül Jeruzsálem és temploma Kr. e. 586-os lerombolása, s a királyi ház deportálása után. A kritika továbbá feltételezni látszik a dávidi dinasztia definitív végét, és nem reméli azt, hogy újra egy dávidida ül majd a jeruzsálemi trónon. Ezekiel könyve szerint Izrael eljövendő vezetője a *nāšī'* lesz. A szöveg ezen túl egy erőteljes és növekedő papi öntudatra ébredést is kifejez, ami a Második Templom kultuszában különösen is hangsúlyos volt. Így Ez 43,7-9 feltételezi a Második Templom kultuszát, és nem datálható Kr. e. 500 előttre.

A királyi halottkultusz papi kritikája a JHVH és a királyi ősök régi szövetségének felbomlását mutatja. Ez az újonnan kialakított távolság a főisten és az ország királyi ősei között korábban nem létezett a Szíria-Palesztina területének ókori keleti királyságaiban, amelyekhez Júda és Izrael is tartozott. Ez az új távolság továbbá maga után vonta a különbségtételt JHVH és a halottak egész birodalma, valamint a halottal kapcsolatos tevékenységek – úgymint temetés, sírok, a halott gondozása és halott-idézés – között.

Azt, hogy a királyi halottkultusz mégis létezett Jeruzsálemben még a Kr. e. 5. században is, egy korabeli másik forrás is megerősíti. Tritó-Izajás könyve azzal vádolja a népet, hogy alászállt az alvilágba, valamint hogy a *m-lákím* számára sztélét kent fel (Iz 57,9). Amint azt már Ez 43,7 kapcsán is jeleztük, a *melek* ebben a szövegben a halott királyi ősök lelkére vonatkozik, mint Mariban és Ugaritban is. A szövegnek semmi köze az alvilági Moloch isten kultuszához.<sup>11</sup>

## 2.2. A házi istenek kultuszának elfojtása

A királyi holtak kultuszának elfojtása nem egyedi jelenség Júda vallástörténetében. Az elhunyt ősök, mint házi istenek (*'ēlohīm*) tisztelete, ugyan csak megtalálható volt, a magánházaknál. A deuteronomista szerzők az országban jelenlévő mindenfajta kultuszt a jeruzsálemi Templomba kívánták koncentrálni. Ezért álltak szemben a családi vallásosság hagyományos formával oly mértékben, amit K. van der Toorn „a családi vallásosság elleni kereszties hadjáratnak” nevez.<sup>12</sup> Maam nem tartom valószínűnek, hogy egy ilyesfajta „kerzties hadjárat” a királyság korában lehetséges lett volna. Ebből a szempontból is az Akhaimenida kor kínálja a legmegfelelőbb történeti keretet.

A házi istenek elfojtása már a dekalógusban nyilvánvaló. Az első parancsolat azok ellen szól, akik *'ēlohīm 'āh erīm 'al pānay*-jal bírnak (Ex 20,3; Dt

(OTS 42, Becking, B. – Korpel, M.C.A., eds.), Leiden 1999, 228-244, kül. 229-231.

<sup>11</sup> Vö. LEWIS, Th. J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta 1989, 150-156; MALAMAT, A., *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989, 103; SMITH, M. S., *The Early History of God*, San Francisco 1990, 129; ACKERMAN, S., *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 8), Atlanta 1992, 143-152.

<sup>12</sup> VAN DER TOORN, *Family Religion*, 358.

5,7). A második parancsolat megtiltja ezen istenségek képmásának kultuszát (Ex 20,4-5; Dt 5,8-9). Eredetileg e parancsolatok a családi ősök kultusza ellen irányultak, nem pedig idegen isteneké ellen.<sup>13</sup> Ebből rögtön egy további bepillantás nyílik lehetővé a dekalógus teológiájába. Az ősök kultuszának tilalma az első parancsolatban a dekalógus szerzőit arra készítette, hogy a halott elődökről való gondoskodást minimalizálja. A héber *kábéd 'ábiká w'et 'immeká* kifejezés (Ex 20,12a; Dt 5,16a) eredetileg bennfoglalta úgy az idős szülők gondozását, mint a gondoskodást az elhunyt ősökről temetés és az ősök tisztelete által. A dekalógus megfogalmazásából a szülők tiszteletének minden *post mortem* aspektusa szándékosan kimaradt.

Az ősök szobrocskáinak ez az elvesztése egyéb szövegek háttérben is megmutatkozik. Az uránál maradni szándékozó felszabadított rabszolgára vonatkozó törvény deuteronomisztikus változatában (Dt 15,17) az ősök szobrai, melyeket e rítussal kapcsolatban a Szövetség könyve (Ex 21,6) megemlít, mint *'elohim*-ot, hiányoznak. Hasonlóképpen, az ajtófélfák mögötti, halottakról való megemlékezés (*zikkarôn*), mely még szerepel egy tritoizajási textusban (Iz 57,8), tóra-szövegekkel lesz helyettesítve Dt 11,20-ban.<sup>14</sup>

### 2.3. A holtak táplálásának és a *mrzb* -nak kárboztatása

Az előző részben láttuk, miként mutatja a dekalógus az ősök jogainak redukálását a házi istenekre mondott vétó, és a halott szülők gondozásának elhallgatása által. Méginkább nyilvánvaló ebből a szempontból az a néhány tilalom, ami a holtaknak felajánlott lakomákkal kapcsolatos.

Bizonyos szövegek megemlítik ezt a szokást. A királyság korában a *zebah hayyamim* (1Sm 1,21; 2,19; 20,6) és a *zebah mispáh á* (1Sm 20,29) családi áldozatok voltak az ősök számára. Ezek az elbeszélő szövegek még semmilyen kritikáját nem mutatják e gyakorlatnak.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Amint LORETZ, O., „Das 'Ahn- und Götterstatuten-Verbot' im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes: Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen”, in *Ein Gott allein?* (OBO 139, Dietrich, W. – Klopfenstein, M. A., eds.), Freiburg – Göttingen 1994, 491-527 nagyon világosan kifejti: „Aus den aufgeführten Gründen ergibt sich, daß das 'erste' Gebot sich gegen die Verehrung der in Israel überlieferten 'kanaanäischen' Götter sowie den familiären Ahnenkult in der jüdischen Familie und erst in zweiter, interpretierter Endform, gegen die 'anderen, fremden' Götter der Völker richtet... Das sogenannte Fremdgötterverbot war demnach ursprünglich ein Eigen-Götter- und 'Ahn-Götter'-Figur(in)/Statuten-Verbot, das erst im Verlauf der späteren Geschichte zu einem ausschließlichen Fremdgötterverbot ausgeweitet worden ist.” (506). Vö. COOPER, A. – GOLDSTEIN, B. R., „The Cult of the Dead and the Theme of Entry into the Land”, in *BibInt* 1 (1993), 285-303, küll. 294-295.

<sup>14</sup> Vö. VAN DER TOORN, *Family Religion*, 233-234; 357-358; IDEM, „Verborgens Erbe”, 119-120.

<sup>15</sup> Vö. VAN DER TOORN, *Family Religion*, 211-218.

Megjegyzésre méltó, hogy Jer 16,5-7-ben kenyérdarabok és bor, mint a holtak tápláléka, a végső szövegben a gyászolók számára való vigasztalásra változik. Tehát a kenyér és a bor továbbra is jelen van a gyászolás során, de már egy lényegesen megváltoztatott *Sitz im Leben*-nel.<sup>16</sup>

Valamivel később, Dt 26,14 így ír a tizedről: „Nem ettem belőle gyászomban, nem vittem ki semmiféle tisztátalan állapotomban, s nem fordítottam belőle semmit sem gyászszertartásra”. JHVH parancsának megfelelően a tized a levitát illeti, az idegent, az árvát és az özvegyet. Így Dt 26,14 egyértelmű különbséget tesz JHVH és az ő védelme alatt álló személy, valamint a halott között, akit elválaszt az isteni világ körétől.

Ps 16,3-4 úgyszintén kárhoztatja a halotti áldozatot, vagy a holtak nevének segítségül hívását. A gyászszertartástól való tartózkodás oka világos: „az, aki itt beszél, templomi alkalmazott; papként ‘nincs örökrésze Izraellel’, az ő osztályrésze és öröksége Jahve...”.<sup>17</sup> A Ps 16,3-4-ben kifejezésre juttatott eme teológia teljesen megfelel a Deuteronomiumnak, valamint a papi szövegeknek. Ps 106,28 szerint Izrael népe a pusztában Baal Peor tiszteletében vett részt, valamint halotti áldozatokból evett. A *zibh é mêtîm* evése csak azt jelentheti, hogy a nép halottaknak felajánlott áldozatok (részeit) ette, mint a papok, akik megesszik az isteneknek felajánlott áldozatot (illetve annak részeit).

Hogy Dt 26,14 és Ps 16,3-4; 106,28 ezt a gyakorlatot kárhoztatja, már elégségesen bizonyítja jelenlétét Júdában. De Tób 4,17 és Sir 30,18 további pozitív bizonyítékot is szolgáltat (lásd később).

A fentebb említett szövegek (Jer 16,1-5; Dt 26,14) a halottaknak bemutatott ételáldozatot és a gyászszertartás lakomáját egyesíti. Ez az intézmény, amit az Ószövetség *mrzh* -nak nevez, hosszú történettel rendelkezik első (ebli) előfordulásától kezdve Ugariton át a fóníciai és arám vallásokon keresztül utolsó (palmyrai) előfordulásaiig.<sup>18</sup> Ugyanakkor nem teljesen világos, vajon a *marzih u/mrzh* /*mrzh* kifejezés összes előfordulása ugyanazt a valóságot jelöli-e. Az egyetlen közös nevezőnek az tűnik, hogy ez a kifejezés mulatozást és lakomát jelöl. Ami a királyság korabeli Izraelt és Júdát illeti, világos, hogy sem Ám 6,7, sem Jer 16,5 nem kritizálja a *mrzh* -intézményt azért,

<sup>16</sup> LORETZ, O., „Ugaritisch-biblisch mrzh ‘Kultmahl, Kultverein’ in Jer 16,5 und Am 6,7”, in *Künder des Wortes* (FS. J. Schreiner, Ruppert, L., et al., eds.), Würzburg 1982, 87-93, kül. 89.

<sup>17</sup> VAN DER TOORN, *Family Religion*, 211.

<sup>18</sup> Jó áttekintéseket lásd BRYAN, D. B., *Texts Relating to the Marzeah : A Study of an Ancient Semitic Institution* (PhD diss., John Hopkins University), 1973, FABRY, H.-J., art. *marzeah*, in *TWAT* 5 (1984-1986), 11-16; MCLAUGHLIN, J. L., „The *marzeah* at Ugarit. A Textual and Contextual Study”, in *UF* 23 (1991), 265-281; SPRONK, K., „De wijn als troost in leven en sterven: Enkele gedachten over de wijn en de Marzeach in Syrie en Palestina”, in *Phoenix* 37 (1991), 40-54; MAIER, C. – DÖRRFUß, E. M., „Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken’. Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von *marzeah*”, in *ZAW* 111 (1999), 45-57.

mert a halottkultusszal kapcsolatos. Jer 16,5-8-ban a *bêt marzēh* a halál és gyász kontextusában jelenik meg. Itt a házat jelöli, ahol a siratás, a halotti tor, és a halott táplálása lezajlik. Az a tény azonban, hogy Jeremiás nem léphet be a *bêt marzēh* -ba a próféta részéről egy szimbolikus aktusként értelmezendő.<sup>19</sup>

Valószínűleg a *byt mrzēh* szemantikai köre nem ugyanaz volt Ugaritban és Júdában. Ez azt jelenti, hogy a *bêt marzēh* kevésbé terminus technicus, tehát Jeremiás használhatta úgy, mint ami „bármely házat jelölheti, amennyiben ott *marzēh* -ot tartottak”<sup>20</sup>. Eszerint a *marzēh* egyfajta étkezési típust jelölhetett, nem pedig intézményt, vagy társaságot.<sup>21</sup>

A fogság előtt a *marzēh* intézményét, úgy tűnik, nem vitatták. Csak a fogság utáni szövegek azok, ahol nem találjuk többé ennek az intézménynek az említését. Valószínű, hogy egyfajta *damnatio memoriae* áldozatává válhatott. Talán a halotti torok, amiket ebben a korban tiltottak, eredetileg *marzēh* -nak neveztethettek. A *marzēh* -ot újra csak a Talmud és a Midrás által megőrzött, késői rabbinikus szövegekben említik. E források legtöbbször keményen vádolja a *marzēh* -ot.<sup>22</sup>

#### 2.4. A gyászszertartások tilalmazása

Jer 16,1-5 minden kritikai felhang nélkül említi meg, hogy valaki tömjénez és kopaszra borotválja önmagát. A fogság utáni Júdában ez teljességgel megváltozik. Így az önmaga megsebzésének, valamint a fej leborotválásának tilalma megjelenik Dt 14,1; Lv 19,28 és 21,15-ben. E halotti rítusok tilalmazásának indokaként a Deuteronomium azt mondja: „ti JHVH, a ti Istenetek fiai vagytok”. Ezzel egyfajta kontrasztot hoz létre a *lāmēt*, az elhunyt rokonért végzett tiltott cselekmény, és a nemzeti Isten, JHVH helyes kultusza közt. K. van der Toorn az alábbiakat írta le ezen halotti rítusok tilalmazásának háttéréként:

„Tilalmazásuk indoka ezen rítusok céljában keresendő: nem csupán a gyász kifejeződései voltak, hanem kísérletek arra, hogy rituális kom-

<sup>19</sup> Így egyetérthetünk O. Loretz-cel: „Aus Jer 16,5-7 geht jedenfalls hervor, daß auch in Israel die Institution des *byt mrzēh* bekannt und gleichfalls der Ort für Totentrauer und Speisung der Toten war. Der Prophet spricht gegen das *byt mrzēh* keinen Tadel aus. Erst Spätere haben mit ihrem Eingriff in V. 7 daran Anstoß genommen”, LORETZ, „*mrzēh*”, 89-90. Lásd továbbá MAIER – DÖRRFUß, „Um mit ihnen zu sitzen”, 54-56. Kevésbé meggyőző SCHMIDT, *Beneficient Dead*, 246-249, aki Jer 16,59 temetési karakterét tagadja. Ezzel szemben lásd Schmidt könyvének recenzióit SPRONK, K., BO 53 (1996), 508-510; NIEHR, H., SEL 13 (1996), 126-128.

<sup>20</sup> HUSSER, J.-M., „A propos du festin ‘*Marzēh* u’ à Ugarit”, in *Le comparatisme en histoire des religions* (Boespflug, F. – Dunand, F., eds.), Paris 1997, 157-173, kül. 169.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Vö. EISSFELDT, O., „*מרזח* and *מרזחא* ‘Kultmahlgemeinschaft’ im spätjüdischen Schrifttum”, in IDEM, *Kleine Schriften*, 5, Tübingen 1973, 136-142.



muniót teremtsenek élő és halott közt. Az élő megkísérelte felüdíteni a halottat, ellátván őket a saját életüket jelképező anyagokkal: hajukkal, vérükkel, ételükkel. A *Selbstminderung* hasonló rítusai végeredményben arra irányultak, hogy az élő vitalitásából részt juttassanak a halottnak.”<sup>23</sup>

Ebből nyilvánvaló, hogy a deuteronomisztikus teológia, amely nyomatékosan aláhúzta a JHVH és a halott közötti különbséget, ugyancsak megtiltott olyan rítusokat, amelyek kapcsolatot létesítettek élők és holtak között.

### 2.5. *A halott-idézés tiltása*

Az Ószövetségben legalább 1Sm 28; 2Sm 16,12a és Iz 8,19-20 azt mutatja, hogy a királyság idején Júdában és Izraelben a halott-idézés gyakorlatban volt.<sup>24</sup> E tény egyáltalán nem meglepő, különösen ha összevetjük ezt a késő-bronzkori Ugaritból származó halott-idéző szövegekkel (KTU 1.20-22; 1.108; 1.161, és talán 1.17 I 25-33).

A jóslás területén is azonban, a későbbi korok jelentős változást eredményeztek. A Deuteronomium szerint a halott-idézés az ígéret földjén korábban lakó népek utálatosságai közé tartozik (Dt 18,9-12). Magát Manasse királyt is halott-idézés elkövetésével vádolták (1Kir 21,6), egy olyan gyakorlattal, amit később tiltott meg Józija király (2Kir 23,24). Másrésztől viszont a halott-idézésre mondott vétó kompenzálásaként a proféciát ajánlják, mint a kívánt információ megszerzésének legitim módját (Dt 18,15-22). Lv 19,31 szerint a halott-idézés gyakorlása tisztátalanná tesz, Lv 20,27 szerint pedig a halott-idézőket halálra kell kövezni, klienseiket pedig el kell távolítani az országból (Lv 20,6).

Az utóbb említett szövegek a Leviták könyvéből azt mutatja, hogy a halott-idézésre mondott vétó a papok és jósok közötti, az orákulum-adás területére vonatkozó vetélkedés eredménye. Ez a vetélkedés azzal végződött, hogy Júdában megtiltottak mindenfajta halott-idéző gyakorlatot, mi több, a halott-idézőket halállal büntették.

### 3. *Időközi összegzés: a halott helyzete Júdában*

Ha valaki megkísérli áttekinteni a halott helyzetét Júdában, az alábbi megállapításokat teheti. A halottal való kapcsolatba kerülés tisztátalanságot eredményez (Lv 21,1-3. 11; 22,4; Nm 5,2; 6,6-7; 9,6-7,10, 19,11-16; 31,19; Ez

<sup>23</sup> VAN DER TOORN, *Family Religion*, 209-210. Lásd továbbá a júdai és izraeli gyászszertartások legújabb áttekintését: THI PHAM, X. H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (JSOTSup 302), Sheffield 1999.

<sup>24</sup> Jó áttekintések a kérdésben: TROPPER, J., *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1989; PODELLA, Th., „Nekromantie”, in *ThQ* 177 (1997), 121-133.

44,25; Ag 2,13). Továbbá, éles különbségtétel figyelhető meg JHVH és a halottak területe között. A halott nem dicséri többé JHVH-t (Ps 6,6; 30,10; 88,6. 11-12; 115,17; Iz 38,18; Sir 17,27-28), JHVH pedig nem emlékezik meg többé róluk (Ps 88,6. 11-12; Iz 38,18). A halott és élő közötti kapcsolat (halott-idézés) éles kritika tárgya, és halállal büntetettik (Lv 19,31; 20,6. 27; Dt 18,10-11; 2Kir 21,6; 23,24; Iz 8,19-20). Ugyanígy tiltott a halott királyok kultusza Júdában (Ez 43,7-9), valamint az ősöké (Ex 20,3; Dt 5,7; Ez 43,7-9; Iz 57,9), az ő táplálásuk, és a *marzēb* (Dt 26,14; Jer 16,1-5; Ps 16,3-4; 106,28), továbbá bizonyos gyászszertartások (Lv 19,28; 21,5; Dt 15,1).

#### 4. *A halott megítélése megváltozásának okai*

Mindezt a fentebb említett kritikát, tiltást és megszüntetést általában úgy értelmezik, mint ami egy kialakuló jahvisztikus monoteizmusnak köszönhető, amely nem tudta tolerálni az effajta gyakorlatokat. E válasz azonban elégtelennek és túlzottan leegyszerűsítőnek tűnik, tehát a júdai valóságosság egyéb aspektusait is figyelembe kell venni.

Láttuk korábban, hogy a temetés, és a halott gondozása a családi vallásosság körébe tartozott, és semmi köze nem volt a hivatalos valláshoz. A Második Templom korában azonban a családi és hivatalos vallás szintjei egyre közelebbi kapcsolatba kerültek egymással, s ez a jelenség mélyreható változást eredményezett a korszak vallásában. Különösen érdekes e júdabeli új fejlődés hordozó körének kérdése.

A hordozó kör szempontjából az első figyelmet érdemlő tény a dávidi dinasztia vége. Mint bármely ókori keleti dinasztia, a dávidi királyok is két-féle támogatóra alapozták hatalmukat: írkokok, jogászok és katonai tisztviselők a királyság külső és belső adminisztrációja végett, valamint, másrészt, papok, kultuszi személyzet s egyéb vallási szakemberek (jósok, udvari próféták, halott-idézők). A király, háza népe és az említett körök számos tagjának deportálásával a megmaradt világi és kultuszi tisztségviselők váltak a dávidi királyság örököseivé. Ezek legalább két iskolába tömörültek Jeruzsálemben: a papi és a deuteronomisztikus iskolába. Nem véletlen, hogy a halott megítélésével foglalkozó ószövetségi szövegek jelentős része Júdában e két iskola tanítását tükrözi. Mindkét iskolának bizonyos szempontból közös érdeke volt Júda új identitása alapjainak lefektetése.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> A jeruzsálemi iskolák és írkoki körök kérdéséhez lásd ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2, Göttingen 1992, 495-535; DAVIES, P. R., *In Search of Ancient Israel* (JSOTSup 148), Sheffield 1995, 90-129; GRABBE, L. L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge 1995, 197-199; 219-221; BEN ZVI, E., „The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Literature of the Hebrew Bible”, in *Aspects of Urbanism in Antiquity: From Mesopotamia to Crete* (JSOTSup 244), Sheffield 1997, 194-209.

#### 4.1. *A papi iskola*

Júda perzsa tartományban a papi dominancia kiterjedését figyelhetjük meg a vallási élet minden területén. E rendkívül kicsiny tartományban semmi sem történhetett meg a Második Templom papságának tudta nélkül. Monopóliumot gyakoroltak a vallás területén, egészen a családi vallásosság, és a Jeruzsálemen kívüli helyi vallásosság köréig, melyek az első Templom papságának kontrollján kívül estek. Így a fogság utáni Júdában a halál, gyász- és temetési rítusok, valamint a *post mortem* lét teológiája is a papság érdekszférájába került.

A Második Templom korszakában végig a papi hatalom a főpapban testesült meg, és általa szimbolizálódott, aki egyre inkább asszimilálódott a dávidi királyokhoz, egész a Hasmoneusokig, amikor a főpapot névlegesen is királynak hívták.<sup>26</sup>

Babiloni számkivetésük során a korábbi jeruzsálemi papok számos mitologikus aspektust vettek át, mint pl. a teremtéstörténet, és a vízözönről szóló beszámoló. Magának a *kábód*-nak a papság számára központi jelentőségű fogalma is az isteni ragyogás mezopotámiai képzete (*melammu*) alapján lett kialakítva. Azt is számításba kell venni, hogy ezek a korábbi jeruzsálemi papok a halott Mezopotámiában régóta megfigyelhető negatív értékelését is magukévá tették. A halott és az alvilág mezopotámiai képét a félelem és a halott elutasítása jellemezte.<sup>27</sup> Ami a holtak lelkeinek (*et emmu*) megítélését illeti, őket úgy gondolták el, mint: „alvók, erőtlenek, mozdulatlanok és megfélemlítettek, mint az üregekben lakó éjjeli madarak.”<sup>28</sup> A halottak lelkei a mezopotámiai vallásban kifejezetten démonizálódtak is.<sup>29</sup> Az alvilág lakóinak ez a démonizálása éles ellentétben áll a bronz- és vaskori észak-

<sup>26</sup> Vö. az alábbi átekintéseket: GRABBE, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, London 1994, 73-75; 242-245; 302; IDEM, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York 2000, 144-147.

<sup>27</sup> Amint J. Bottéro fogalmaz: „l'Enfer pouvait donc se présenter aux vieux Mésopotamiens comme un réceptacle de forces hostiles à l'Homme. Pour peu qu'on les laissât libres, comme menace Ištar, les morts étaient capables de «monter sur la terre dévorer les vivants». Et c'est bien une des raisons pour lesquelles, sans doute, les apparitions de trépassés angoissaient et terrorisaient à ce point”, BOTTÉRO, J., „La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne”, in *Death in Mesopotamia. RAI XXVI!* (Mesopotamia 8, Alster, B., ed.), Copenhagen 1980, 25-52, kül. 42.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 34

<sup>29</sup> „L'images qu'elles (= az *et emmu* ábrázolásai) trahissent de l'*et emmu*, la conscience que l'on avait de son hostilité aux hommes et des dangers qu'il constituait pour eux, non moins sans doute que le vague, le flou qui répondaient à son nom et enveloppaient son fantôme, ont du contribuer à le rapprocher de celui tout aussi vaporeux et redoutable, que l'on se faisait des représentants du monde démoniaque.” – BOTTÉRO, J., „Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des «revenants»”, in *ZA* 73 (1983), 153-203, kül. 168-169.

nyugat-semita vallások pozitív *yid'ōnīm* és *rfa'im* képével. Ezzel egy váratlan, új szempont került be az északnyugat-semita vallások körébe, amely nem magyarázható meg szíriai-palesztinai belső fejlődéssel. A Papi Irat továbbá úgy tekinti a temetést és a halottat, mint rituálisan tisztátalant. Ez szintén új szempont a halottal kapcsolatos dolgokat illetően, mely nyilvánvalóan Mezopotámiából ered.

A papság érdekeltségi körének központja Jeruzsálem városa volt. Az Ószövetség könyveinek végső redakciója itt történt. MAga Jeruzsálem szent várossá vált (későbbi korokban Hierosolyma-nak is nevezték) a Templom jelenléte miatt. Ez a folyamat világosan látható Neh 11,1. 18-ban, ahol Jeruzsálemet *ēr haqqōdēš*-nek ("a szentély városa"), s innen „szent városnak” nevezik. A város középpontját a Templom képezte, ahol JHVH lakozik népe közt. E helyet a rend, igazság és rituális tisztaság jellemezte. A városon kívül volt a nekropoliszok helye, valamint a sivatag, amely az anti-rend fogalmát hordozta, mint az ellenség, nomádok, vadállatok és démonok lakóhelye.

A teremtés makrokozmosza így láthatóvá vált a város mikrokozmoszában. Ezt jól példázza a Papi Irat, ahol a teremtés, a frigyláda és a templomi szolgálat egyugyanazon valóság három különböző aspektusa. A szent város képzete egy horizontális szinten jelképezi ezt, a Templommal a városon belül, és a halál erőivel azon kívül.

Így egy megszentelt táj keletkezett: JHVH a város közepében lakik, a Templom körül pedig csak tiszta emberi lényeknek szabad élniük. Mindentől, ami tisztátalan, meg kellett szabadulni.<sup>30</sup>

Ennek a szemléletnek egyik következményeként a sírokat – melyek Jeruzsálemen kívül feküdtek – tisztátalannak nyilvánították. Még a királyi sírokat, és az ott gyakorolt kultuszt is tisztátalannak minősítette a pap Ezekiel. JHVH és az élők birodalma egyfelől, s a halálé és a tisztátalanságé másfelől szigorúan el lett egymástól választva.

Ez egészen nyilvánvalóvá válik Ezekiel és a Szentség Törvénye temetési törvényeiben. Mint általános szabály, bárki, aki kapcsolatba került a halott testtel, hét napra rituálisan tisztátalanná válik, és el kell végeznie bizonyos előírt megtisztulási rítusokat. Ez még erőteljesebb papok esetében, amint mutatja azt pl. Ez 44,25-27, és különösképpen a Szentség Törvénye. Lv 21,1-4 szerint a papoknak tilos tisztátalanná tenni magukat bármilyen rokonuk halá-

<sup>30</sup> Mezopotámiai, hettita és bibliai kirekesztési rítusokat elemezve, D.P. Wright többek között az alábbi következtetésre jutott: „that the Priestly literature does not conceive of the disposal of impurity as disposal in the nether world as do Hittite and Mesopotamian cultures. The Priestly view is determined by other concerns. Its system of disposal is defined in relation to the sanctuary and the sanctuary habitation. All impurity must be kept away from the sanctuary and its sancta.” – WRIGHT, D. P., *The Disposal of Impurity* (SBLDS 101), Atlanta 1987, 276.

la okán, leszámítva néhány egészen közeli, vérrokonsági kapcsolatot, mint anya, apa, fiú, lány, fivér, valamint nem házasodott és szűz nővér. A főpapnak pedig tilos bemennie bármilyen helyre, ahol bárkinek a holtteste fekszik, még halott apja vagy anyja miatt sem teheti tisztátalanná magát (Lv 21,11). Így nyilvánvaló, hogy halál és rituális tisztaság kölcsönösen kizárják egymást.

Mindennek tehát semmi köze egy kánaánita halottkultusz elhárításához, vagy egy kialakuló monoteizmushoz. A papi szövegek semmi ilyet nem említenek, ami lényeges, az ettől teljességgel különbözik.<sup>31</sup>

#### 4.2. *A deuteronomisztikus iskola*

Ez az iskola mely a királyi adminisztrációból nőtte ki magát, a második szellemi csoportnak mondható Jeruzsálemben. Amint a Deuteronomisztikus Történeti Mű szövegeiből meg lehet ítélni, ez az iskola főképp írnokokból állt, akik most mint történészek és jogászok tevékenykedtek. Ez a csoport hozzáfért a Szamariából és különösen Jeruzsálemből származó királyi archívumokhoz, amelyek a királyi évkönyveket, és jogi szövegeket tartalmaztak.

A deuteronomisztikus iskola osztotta a Második Templom papi köreinek bizonyos nézeteit, különösen ami a jeruzsálemi tiszta JHVH-kultuszt illeti. Ezek a közös nézetek jól megmagyarázhatók abból, hogy mindkét iskola a jeruzsálemi vezetéshez tartozott úgy a királyság idején, mint a perzsa korban. Továbbá, mindkét iskola meglehetősen kis létszámú lehetett, s a különböző tagok nyilvánvalóan ismerhették egymást.<sup>32</sup> Ebből következik, hogy a deuteronomisztikus iskola hatása is kimutatható a halott megítélése tekintetében, Júdában. A Deuteronomiumnak, valamint Sámuel és a királyok könyveinek bizonyos szakaszai a papok és a deuteronomisztikus iskola megegyező érdeklődéséről tanúskodnak a halottról való gondoskodás és a halottkultusz bizonyos aspektusainak visszautasításában és tilalmazásában. A deuteronomisztikus iskola központi témája mindenfajta kultusznak a jeruzsálemi Templomba való centralizációja volt. Az iskola központi teológiai témája a következőképpen summázható: egy nép – egy Isten – egy Templom. Ez megmagyarázza, miért nem érdeklődtek a deuteronomisták különösebben a családi eredetű kötődések. Ennek következményeképp a családi kultusz bármilyen formájától, beleértve annak tárgyi rekvizitumait is, mint

<sup>31</sup> Amint helyesen jegyzi meg RÜWE, A., „*Heiligkeitsgesetz*“ und „*Priesterschrift*“ (FAT 26), Tübingen 1999, 263-263: „In diesen Texten wird die Bindung der Priester an das Heiligtum als primär definiert. Diese primäre Loyalität wird dabei so fixiert, daß sie durch Fälle von Kollisionen mit zwei anderen intendierten Bindungen, nämlich die an die Familie und an die Gesellschaft, bestimmt wird.. Die Solidarität der Priester gegenüber Familie und Gesellschaft findet jeweils dort ihre Grenze, wo diese Solidaritäten die Mißachtung des grundlegenden kosmologischen Prinzips von Trennung/Scheidung bedeuten, das für das Heiligtum elementar ist.“

<sup>32</sup> Vö. GRABBE, *Priests*, 197-199; 219-221.

pl. az ősök szobrocskái, szabadulni kellett. Továbbá az élők és holtak közötti bármilyen kapcsolat gondolatát fel kellett adni.<sup>33</sup>

Eszerint tehát a deuteronomisztikus iskola motivációja a halottkultuszra mondott vétót illetően alapvetően különbözik a papi motivációtól, mely sokkal inkább a rituális tisztaság kérdésköréhez kötődött. Blenkinsoppal ellentétben azonban meg kell jegyezni, hogy a deuteronomisták eme tendenciái leginkább a Kr. e. 5. századba illenek bele, lévén ezek a szabályozások nehezen elképzelhetők a királyság korában, amikor a királyok meglehetősen népes családjaira is vonatkozniuk kellett volna. A kis perzsa tartományban, Júdában azonban, az „állampolgári engedelmesség” a Templom irányában nyilvánult meg.

Ezt az érvet egy másik szempont is megerősíti. Az utóbbi évek során bizonyos újabb érvek merültek fel annak alátámasztására, hogy egyfajta „fogságból való visszatérés” valóban végbement. Régészeti leletek azt mutatják, hogy a települések 25%-os növekedése figyelhető meg Júdában a vaskor II. és a perzsa korszak közötti időben. Ennek a háttérében az akhaimenida mezőgazdasági politika sejthető. Megnövekedő perzsa katonai jelenlét is megfigyelhető Palesztinában, a kereskedelmi utak védelme, és a görögök részéről érkező kihívások kivédése érdekében.<sup>34</sup> Júda betelepítése tehát szükségszerűnek mutatkozott. Így tehát elindult egy Júdába való beáramlás egyrészt a környező országokból (Egyiptom, Libanon, Szíria, Transzjordánia), másrészt Babilonból. Ez pedig egy bonyolult helyzetet eredményezett, hiszen Júda

„Perzsa provinciává vált, ahová a perzsák új népességet telepítettek, adományokkal a Templomnak és Jeruzsálem városának felépítésére. Ez a társadalom egy alapvető ellentmondással a háttérében épült fel. Az elit tudatában volt idegen eredetének és kultúrájának, azonban *raison d'être*-je bennfoglalta azt, hogy ‘bennszülötté’ váljon: a perzsák ugyanis elvárták, hogy a bevándorlók alkalmazkodjanak új országukhoz, mint-ha az a sajátjuk lenne.”<sup>35</sup>

<sup>33</sup> A deuteronomisztikus törvénykezésről a halott megítélését illetően J. Blenkinsopp a következőképpen fogalmaz: „that this reflects an overall aim of shifting allegiance and the emotional focus of the religious life of the people towards the national cult and away from the lineage system, including both living and dead. The strategy entailed undermining the social practices – rituals of re-enactment, commemorative ceremonies, funerary practices and the like – which sustained the kinship system.” BLENKINSOPP, J., „Deuteronomy and the Politics of Post-mortem Existence”, in *VT* 45 (1995), 1-16; vö. VAN DER TOORN, *Family Religion*, 352-362.

<sup>34</sup> Vö. HOGLUND, K. G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemia* (SBLDS 125), Atlanta 1992, 164-205. Néhány fontos pontosítás és kiegészítés újabb régészeti leletek alapján: CARTER, C. E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOTSup 294), Sheffield 1999.

<sup>35</sup> DAVIES, *Search*, 112.

K. G. Hoglund pedig az alábbiakat tudta kimutatni:

„Világos bizonyítékunk van Mezopotámiából, hogy az akhaimenida udvar olyan birodalmi politikát folytatott, mely a hódítás útján megszerzett országokat a birodalom saját területeként kezelte. A területi jogok ezen értelmezése alapján kell a Birodalomnak a levantei térségben megszerzett területeit is tekinteni. Így, visszatérő deportáltak bármilyen csoportja, mint pl. a szíriai neirabíták, vagy a júdai deportáltak különböző csoportjai, akik Júdába visszatértek, nem követelhettek vissza birtokolt földeket a múltbeli földosztási rendszerek alapján, hanem hazájukban élhettek a Birodalom jóindulatából.”<sup>36</sup>

Eszerint viszont lényeges volt meghatározni, hogy „ki tartozott hozzá az adott csoporthoz, és ki nem”.<sup>37</sup> A deuteronomisztikus iskola bevándorlóit úgy értelmezték magukat, mint az igaz Izrael, és a ‘föld népét’, mint pogányokat, elutasította. Így érthető, miért nem vettek tekintetbe régi rokoni viszonyokat, s miért hoztak létre új leszármazási kapcsolatokat a *bēt 'abôt* bevezetésével, valamint a nép tribalizálásával. A hagyományos *mišpāh* -t feloszlatták. A vegyes házasságok tilalma ugyancsak fontos szerepet játszott ebben a tekintetben. Léven hogy az ősi rokoni kapcsolatok a halott családi őskön keresztül nyertek meghatározást, az ő kultuszuk, és a róluk való gondoskodás szükségszerűen került tilalom alá, hogy a régi családi kapcsolatokat gyengítsék, és hogy utat adjanak az új rokonsági ideológiáknak.

##### 5. Következtetés és kitekintés

A Kr. e. 5. századi Júda két legfontosabb teológiai iskolája, a papi és a deuteronomisztikus iskolák megegyeznek abban, hogy mindkettő kárhoztatta és megszüntette a halottról való gondoskodásnak és a halottkultusznak bizonyos megnyilvánulási formáit. Igyekeztek a motivációi azonban nem voltak egyszerűen ugyanazok.

Ezekiel és a papi iskola esetében rituális viselkedési kódexük központját a rituális tisztaság kérdése alkotta. Miután a papok átvették azt a mezopotámiai nézetet, mely mindent, ami kapcsolatban állt a halállal és az alvilággal, tisztátalannak tekintett, ezt az álláspontot beépítették abba a világos különbségtételbe, amely Isten – a rituálisan abszolút tiszta – valamint a rituálisan tisztátalan dolgok világa között – amit alapvetően el kellett utasítani – fennállt. Így tehát a papi szövegekben a halott világgal szembeni negatív álláspontjuk mélyén kultikus motivációt találunk.

<sup>36</sup> HOGLUND, *Imperial Administration*, 238.

<sup>37</sup> HOGLUND, *Imperial Administration*, 239.

A deuteronomisztikus iskola saját hangsúlya a júdai társadalmon belüli új genealogikus kapcsolatokra helyeződött. Így a régi rokoni kapcsolatokat eltörölni igyekeztek, azáltal, hogy tilalmazták a halott ősökkel való kapcsolattartás ősi formáit.

Egyik következménye a halottakhoz való papi hozzáállásnak és a deuteronomisták politikájának az volt, hogy a halott megítélése Júdában fokozatosan megváltozott. Érdekesen mutatja ezt az a szerep és funkció, amit a Pentateuchus és a DtrG tulajdonít a *rfāim*-nak. A papi és deuteronomisztikus tiltások eredményeképp a *rfāim* többé nem volt 'gyógyító'-nak tekinthető, hanem átalakult a távoli múlt egy népévé, akinek leszármazottját, Ogot, Básán királyát Mózes legyőzte Transzjordániában. Az Oggal és a *rfāim*-mal foglalkozó szövegek a poszt-papi Pentateuchus redakcionális hozzáadásainak tekintendők, a Kr. e. 4-3. századból. A *rfāim* történetiesítése ellenére eredeti túlvilági karakterük is megőrződött, lévén a történeti *rfāim*-ot és királyukat kapcsolatban állónak tartották Astarottal és Edreivel Básánban.<sup>38</sup>

A 'gyógyítók' kiiktatásának utolsó lépését a maszoréták tették meg, akik az ősi *rōf'īm*-ot *rfāim*-ként vokalizálták, megváltoztatva így jelentését 'elenyészőkre', 'tehetetlenekre', valamint létrehozva egyfajta hasonlóságot e terminus és a *rsā'im*, 'gonoszok' közt.<sup>39</sup>

A Pentateuchus papi és deuteronomisztikus forrásainak ezen áttekintése után egy kérdés marad: hogy ti. ezek a források egyszerűen a perzsa és hellenista kor Júdájának vallástörténeti állapotát tükrözik, avagy felvetnek bizonyos, a júdai népesség által tanúsított ideológiai igényeket.

A fentebb említett források mintegy balanszaként érdemes megemlíteni, hogy e szabályozások alól lehetséges legalább néhány kivételt találni. Bizonyos hagyományok szerint JHVH megemlékezik azokról, akik igazak voltak, s félték őt 8Mal 3,16-17; Dn 12,1). Néhány különleges személy elkerülte a halál szokásos megélését, és a 'mennyebe vétetett', mint Hénok (Gn 5,24) vagy Illés (2Kir 2,1-18).<sup>40</sup> Ebben az összefüggésben, a hűségeseeknek, és különösen a prófétáknak sírjai egyre fontosabbakká váltak, mint a megemlékezés, a tisztelet és a zarándoklás helyei, lévén a prófétákat úgy tekintették, mint az élők közbenjáróit JHVH előtt. Ennek a fejlődésnek kiinduló

<sup>38</sup> Vö. WÜST, M., *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments I. Ostjordanland* (BTAVO 9), Wiesbaden 1975, 10-57, 241-246; PERLITT, L., *Riesen im Alten Testament* (NAWG I. Phil.-hist. Klasse, 1990/1), Göttingen 1990, 18-33; NIEHR, H., „Herkunft, Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Unterweltsgottes in Ugarit, Phönizien und Israel“, in *UF* 30 (1998), 569-585, kült. 578-579; NOEGEL, S., „The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth“, in *ZAW* 110 (1998), 411-426.

<sup>39</sup> Vö. CAQUOT, A., „Repha'im“, in *DBS* 10 (1985), 349-357; LIWAK, R., „*rpā'im*“, in *TWAT* 7 (1993), 628-629; ROUILLARD, H., „Repha'im“, in *DDD* (1999?), 699-700.

<sup>40</sup> Vö. SCHMITT, A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt* (FzB 10), Würzburg 1976<sup>2</sup>; IDEM, „Zum Thema 'Entrückung' im Alten Testament“, in *BZ* 26 (1982), 35-49.



pontja a 2Kir 13,21-ben található, mely szöveg szerint egy halott, akit Elizeus próféta sírjába dobtak, élve jött elő onnan.<sup>41</sup>

Ami a régészetet illeti, semmilyen vallástörténeti indokkal magyarázható lényeges változás nem figyelhető meg Júda temetkezési szokásaiban a perzsa é hellenista korban. Csak Kr. e. 200 körülől lehet bizonyos építészeti változtatásokat megfigyelni.<sup>42</sup>

Heródes király továbbá épített egy mauzóleumot Hebronban, a pátriárkák sírjainak helyén, ami Heródes jeruzsálemi temploma másának tekinthető. „A zarándokok úgy tekintették a mauzóleumot, s különösen a sírokat benne, mint ami karakterét és funkcióját tekintve analóg magával a templomi kultusszal.”<sup>43</sup>

Ellentétben a halottak táplálását tilalmazó törvénnyel, Tobit azt tanácsolja fiának, hogy az igazak sírjára öntsön bort, és tegyen kenyeret (Tob 4,17), megfelelően egy az arám Ahikár Mondásaiban található szokásnak. Tóbiás könyvének Kr. e. 2. századi elbeszélésében a halottnak felajánlott ajándék teljesen hétköznapiak tűnik egy jó zsidó számára. Ez egyfajta különbséget mutat a palesztinai zsidóság és a sokkal nyitottabb gondolkodású diaszpórabeliek között. Ugyanakkor a palesztinai Sirák fia is ismeri ezt a szokást, és mindenfajta kritika nélkül idézi (Sir 30,18).<sup>44</sup>

Nem szabad figyelmen kívül hagyni továbbá egy másik, a fogság utáni korban végbement fejlődést: A Kr. e. 2. század néhány késői irodalmi alkotásában (Iz 24; Dn 12; 2Mak 7) a halál utáni ítélet reményével találkozunk, mely elválasztja a jók és a gonoszak halottjait. A halálból való feltámadásban csak a jók részesülnek.<sup>45</sup> Így JHVH és a halott újfajta kapcsolata nyílt

<sup>41</sup> Ehhez a fejlődéshez vö. LIGHTSTONE, J. N., *The Commerce of the Sacred* (BJS 59), Chico 1984, 67-78.

<sup>42</sup> Lásd az alábbi áttekintéseket: WEIPPERT, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1), München 1988, 703-706; KUHNEN, H.-P., *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/2), München 1990, 69-81, 253-282.

<sup>43</sup> LIGHTSTONE, *Commerce*, 71, 192 note 6; továbbá VAN DER HORST, P. W., „The Tombs of the Prophets in Early Judaism”, megjelenés előtt, a szerző köszönetét fejezi ki P.W. van der Horstnak, hogy a kéziratot rendelkezésére bocsátotta. A hebroni pátriárkásírok legutóbbi vizsgálata: LICHTENBERGER, A., *Die Baupolitik Herodes des Großen* (ADPV 26), Wiesbaden 1999, 143-149.

<sup>44</sup> Vö. GREENFIELD, J. C., „Two Proverbs of Ahikar”, in *Lingering over Words. FS. W. L. Moran* (Abusch, T., et al, eds.), Atlanta 1990, 199-201; MOORE, C. A., *Tobit* (AB 40A), New York 1996; VAN DER HORST, „Tombs”.

<sup>45</sup> E tárgy irodalma igen bőséges, vö. pl. DAY, J., „The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel”, in *After the Exile. FS. R. Mason* (Barton, J. – Reimer, D. J., eds.), Macon 1996, 231-257; SPRONK, „Ideen over de doden”; BIEBERSTEIN, K., „Der lange Weg zur Auferstehung der Toten”, in *Auferstehung hat einem Namen. FS. H.-J. Venetz* (Bieberstein, S. – Kosch, D., eds.), Luzern 1998, 3-16; GRABBE, *Judaic Religion*, 257-270.

meg, és a Seol a kárhozottak helyévé vált. Ezt a nézetet azonban – mint az Újszövetség is tanúsítja – a papok nem fogadták el, hanem továbbra is viszszautasítottak mindenfajta kapcsolatot JHVH és a halott között.

Ezek az utoljára említett szempontok mindenesetre figyelmeztetnek bennünket arra, hogy a halott megítélésére vonatkozó deuteronomisztikus és papi szövegeket nem vehetjük általános érvényűeknek. Ezek csupán egy áramlatát képviselik a júdai kegyességnek – mely jóllehet a dominánsnak tűnik számunkra, a korabeli valóság azonban ennél mindenképpen jóval komplexebb lehetett.



### The Changed Status of the Dead in Yehud

Herbert Niehr

A comparison between the status of the dead during the time of the kingdom of Israel and Judah, on the one hand, and the status of the dead in Yehud on the other hand reveals far-reaching changes which took place during the Persian and the Hellenistic periods. Several details of this new behaviour towards the dead will be discussed in this paper. Above all it will be asked what kind of changes towards the status and the care of the dead in Yehud can be determined and what were the reasons for a different attitude towards the dead?