

Tanulmányok

HORVÁTH ISTVÁN

A Tízparancsolat – Dekalógus*

(Ex 20,1–17; Deut 5,6–19)

A Dekalógus (pontos fordításban a tíz szó, hagyományosan a Tízparancsolat) kifejezés ószövetségi eredetű. Exodus 34,28-ban ezt olvassuk: „És felírta a táblákra a szövetség szavait, a tíz szót.”

A történeti iskola hívei szerint ez a kifejezés az ún. első Tízparancsolatra vonatkozhatott, melyet Exodus 34,10–26-ból igyekeznek rekonstruálni, s amelynek fő vonása a kultikus jelleg volt, ellentétben a hagyományos Tízparancsolattal, melynek jellege az első négy parancsolat kivételével etikai természetű. Kecskeméthy István így adja ezt az állítólagos első Tízparancsolatot *A mi vallásunk* c. műve első kötetének 41–42. lapjain: 1. Ne hajolj meg más istenek előtt! (14. v.) 2. Öntött isteneket ne csinálj! (17. v.) 3. Kovásztalan kenyerek ünnepét megtartsd! (18. v.) 4. Minden méhmegnyitó az enyém! (19. v.) 5. Hetek ünnepét rendezz magadnak (22a) (ez talán a pünkösöd lenne), 6. és a szüret ünnepét esztendő végén megtartsd! (22b) 7. Ne ontsd kovászodra áldozatod véré! (25a) 8. Ne maradjon meg reggelig a páskaünnep áldozata (25b). 9. Földed elejének zsebéjét vidd Jahvéhoz! (26a) 10. Ne főzz gödölyét az anyja tejében! (26b) De ezt a tíz szót, illetve ezt a tíz mondatot a hosszabb szövegből ki kellett desztillálni, ki kellett vonni a tudósoknak, ami igen kérdésessé teszi, hogy tényleg ez a tíz szó (mondat) volt-e az, amit a két kőtábla tartalmazott. Kétségtelen, hogy a két kőtáblára írott tíz szó (parancsolat) igen régi hagyományban, az Ex 20,1–17-ben olvasható. Deut 5,6–19 jelentéktelen változtatásokkal megismétli a túlnyomólag etikai parancsokat tartalmazó szöveget. Ez az értelmezés általános a keresztyénségben is. Kálvin János kommentárjában, mint központi törvénynek, igen részletes magyarázatát adja, s miként a szinoptikus evangéliumokat, úgy ezt a szakaszt is harmonizálva adja, vagyis felkeresi a Mózes II–V. könyvein belül mindazokat a szakaszokat, amelyek az egyes tízparancsolatbeli parancsokkal kapcsolatban vannak, s úgy magyarázza azokat. Azt is kiszámították, hogy a két tábla mintegy 62 cm magas és 56 cm széles lehetett, mert így fért reá a tíz parancsolat. Az exodusbeli és a deuteronomiumbeli híradás közti összes különbségek arra vezethetők vissza, hogy az utóbbi szociális jellegű, illetve a szociális szempontot az exodusbeli változatnál jobban hangsúlyozza. Így különösen a 4. parancsolatnál érvényesül ez, melynél az Exodusban a megszentelés kultikus vonása a hangsúlyozott, míg a Deuteronomiumban a pihenés szociális gondolata a fontos.

Irodalomtörténetileg megfigyelhető, hogy ez az etikai jellegű tíz parancs magában foglalja a prófétai kritika eredményeit. De a régi próféták sohasem hivatkoznak reá a megüresedett kultusz és az erkölcsi bűnök elleni igehirdetésükben. Jeremiás az első, aki a II. parancs záradékára utalva így imádkozik: „...aki irgalmasságot cselekszel ezerízígen, és aki az atyák bűneiért az ő fiak kebelében fizetsz meg őránuk, te nagy Isten” (Jer 32,18). Ebből a tényből többen arra következtetnek, hogy csak az első próféták működése után keletkezett volna a tíz parancs, de a deuteronomiumi reformkor idején már megvolt. Hangsúlyozzák azt is, hogy a Papi kódex keletkezése előtt jött létre. A Papi kódex ugyan határozottan ismeri és

* E tanulmány közlésével emlékezik a Református Szemle Horváth Istvánra, a kiváló tudósra, abból az alkalmából, hogy teológiánk post mortem díszdoktorai közé fogadta.

tekintélynek fogadja el a Tízparancsolatot, de ha annak szerzői fogalmazták volna meg, kétségtelenül több lenne benne a kultikus elem. A hagyományhoz közeledő irodalomtörténészek viszont a megfogalmazás egyszerűségéből sokszor egyenesen távirati stílusban arra következtetnek, hogy már igen rég készen volt. Az irodalomkritika egyébként késői betoldásokat is igyekszik kimutatni a szövegben. Arra gondolhatunk talán, hogy a Tízparancsolat magva még mózesi örökség, de a végleges megfogalmazás az első próféták működésének hatására történt.

Tudjuk, hogy a református theologusok a Tízparancsolatnak olyan kiváló fontosságot tulajdonítottak, hogy nemcsak a káték, hanem a református ortodoxia alapján álló tudományos etikák, mint pl. a Wollebiusé is, tulajdonképpen a 10 parancsolat magyarázatát tartalmazzák, sőt a legújabbak közül Alfred de Quervain *Die Heiligung* című etikája is ezt a régi módszert követi. A Tízparancsolat jelentőségének központiságában a keresztyén felekezetek megegyeznek. Formai eltérés csak abban van, hogy miként lehet a Szentírás eredeti szövegében felosztás nélküli Tízparancsolatot tízre felosztani. Augustinusi hagyományra hivatkozva a római katolikusok az általunk 1. és 2. parancsnak vett, ténylegesen két külön, bár egymással összefüggő parancsot egynek veszik, s így a többi parancs beosztása már egy számmal kisebb lesz, mint a miénk, s a ténylegesen egy parancsot képező tizedik parancsunkat pedig két parancsra osztják: ne kívánd a te felebarátod házát, ami így 9. parancs lesz, a többi része viszont a tizedikbe meg át. Tekintettel arra, hogy ez a felosztás végső soron nem ellenkezik a Szentírással, a hagyományhoz inkább ragaszkodó lutheránusok is megtartották ezt a felosztást, nem törődve azzal, hogy a mi 10. parancsunk kettévágása nem logikus s a deuteronomiumi szöveg egyáltalán nem támogatja, mivel ott az első tilalom a feleség kívánására vonatkozik. Sokkal logikusabb a Kálvin felosztása, mely nem a Kálvin találmánya, hanem őskeresztyén gyökerekre megy vissza. Hangsúlyozzuk ugyanakkor, hogy ez olyan logikai kérdés, ami a hitet és az erkölcsöt a legkevésbé sem érinti.

Az I. parancs (Ex 20,2; Deut 5,6)

Tulajdonképpen nem annyira az első parancs kezdete, mint inkább az egész Dekalógushoz szolgáló evangéliumi bevezetés. Isten önmagáról szóló kijelentése, melyet Mózesnek a csipkebokorból adott, itt az egész nép számára megismétlődik. Isten = Isten, aki egyetlen és kizárólagos, aki semmi más úgy vélt istennel egybe nem vethető és össze nem hasonlítható. Rajta kívül nincs más Isten. A pogány istenek elleni erőteljes kritika, ami Jeremiásnál is megvan, s ami babiloni Ézsaiásnál az egyik fő téma, itt már megtalálható. De evangéliummá az teszi ezt a kijelentést, hogy a birtokos személyrag viszonyba hozza és összekapcsolja az egyetlen örök Istent Izráel népével. Isten azért választotta ezt a népet, hogy önmagát e népnek kiadja, hogy ez a nép az övé legyen. Nem csupán arról van szó, hogy a nép Istené, hanem hogy Isten is az ő népé. Ebben a megtestesülés csodájának előre vetített árnyékát láthatjuk. Hivatkozhatna Isten arra, hogy a nép övé, s e viszonyban ő a népé a teremtés jogánál fogva, de nem ezt teszi, hanem az Egyiptomból, a szolgálat házából való kiszabadításra hivatkozik, vagyis a megváltás előképére. Isten megváltó Isten, aki megváltó művében önmagát ajándékozza az övéinek. E szavakban az újszövetségi egyház számára az nyer kijelentést, hogy Isten a mi Istenünk egyszülött Fia, a Jézus Krisztus által. A dinamizmus, amiről Ex 3,14 szól, e szavakban világosan kifejezésre jut. S egyúttal ez a parancs örök aktualitása is.

Ez evangéliumból logikusan következik a tulajdonképpeni első parancs: idegen isteneid ne legyenek énelöttem. E második mondatnak az elsőből való következése szemléltető példája lehet annak a tételnek, hogy ugyanazon igének a tartalma lehet evangélium, az alakja pedig törvény. Isten nem egy henotheos, aki mellett lefokozott más istennek vagy alacsonyabb rangú isteneknek még helye lenne, akik ezért még bizonyos elismerést és autoritást

vindikálhatnának a maguk számára. Bármilyen más istennek az imádása mellette, s nem csupán helyette, szentségtörés, tőle való elfordulás lenne. Isten nem adja dicsőségét más, úgy vélt isteneknek és nem osztja meg az uralmát az ember szíve felett senkivel és semmivel. Nyilvánvaló ebből a megfogalmazásból, hogy e hirdás a pogány isteneket nem valami legyőzött, de mégis létező realitásoknak látja, hanem nemlétezőknek, úgy véltéknek tekinti. Tudjuk, története folyamán egészen a deuteronomiumi reformig, sőt a babiloni fogságig Izrael erről sokszor elfeledkezett, s ha nem is akart elszakadni Istentől, de hol a bennszülöttek isteneit, hol más hatalmas népek isteneit is valamilyen imáadásban akarta részesíteni. Csak a fogság alatt értette meg a nép egésze azt, hogy Isten mellett nincs más Isten, hogy ő nem helyhez kötött, mivel a templom lerombolása sem jelentette dicsőségének és hatalmának legkisebb megcsorbitását sem.

De nem szabad azt gondolnunk, hogy a pogány istenek imáadását tiltó parancs számunkra elvesztette volna aktualitását. Sőt azt kell meglátnunk, hogy az emberi szívben a bűneset következtében mintegy adottságként él a bálványok felé való hajlás, a teremtőnek a teremtménnyel való felcserélése, s ezer alakban ott van annak kísértése, hogy Isten mellé odahelyezzük bálványainkat, még ha arról számot sem adunk magunknak. Minden bálványozás mélyén önmagunk istenítését találjuk, amire hajlamosak vagyunk. Erkölcsi életünk akkor lesz valóban erkölcsivé, ha az első parancsot meghalljuk. Nem történetesen, hanem logikusan és szervesen az az első parancs, melynek szem előtt tartásával szólhatunk a többiekéről. Az első parancsra tekintve mondja Dedo-Müller, hogy életfolytatásunk alapfunkciója az Isten melletti döntésünk. Az első parancs nagyszerű alkalmazása a Józsué 24,23-ban található parancs: ha pedig Istent akarjátok szolgálni, hányjátok el az idegen isteneket magatok közül, házaikból.

A II. parancs (Ex 20,4–6; Deut 5,8–10)

Az Istenről alkotható, illetve nem alkotható képekről és azok imáadásáról beszél, így ennek is van bizonyos kultikus színezete. Nem minősíthetjük az I. parancs kiegészítésének, mert itt más a tárgy. A II. parancs ellen vétkezők nem feltétlenül gondolnak arra, hogy Isten mint henotheos mellett más istent is imádjának, hanem csak szemlélni akarják Istent. A valóság szemlélni akarása alapvető pszichikai vágya az embernek, s mennél kezdetlegesebb, annál kevésbé tud abban megnyugodni, hogy vannak olyan valóságok is, melyeket nem láthatunk. Iskolapéldája lehet a II. parancsolat elleni véteknek az aranyborjú története. A nép nem akar elszakadni Istentől, csupán látni akarja őt, aki kihozta őket a szolgálat házából. (Ex 32, ahol az elohim nem feltétlenül értendő többes számban.) De az végül is Istentől való elszakadás lesz.

A II. parancshoz hasonló az ún. első dekalógusban, az Ex 34,17-ben hangzó parancs: „ne csinálj magadnak öntött isteneket”. Szövegünkben a pészal fából vagy kőből faragott vagy öntött képet jelent. Még festett képről ekkor Izraelben kortörténetileg nem lehetett szó, helytelen tehát levonni ebből azt a következtetést, hogy ez a tilalom csupán az öntött és faragott képekre vonatkoznék, de nem vonatkozik egyúttal a festett képekre is. Amikor megfogalmazást nyert e parancs, még nem volt festett kép, tehát a még nem létezőre nem terjedhetett ki a fogalmazás, de logikailag ugyanazon kategóriába tartozik az is. Isten minden néven nevezendő kiábrázolását tiltja, éppen azért, mert ő teljesen más, mint teremtményei, mert róla képet nem lehet készíteni. Mózes is csak a szót hallja, mely vele beszél, de alakot, arcot nem lát.

De a parancs megléte nem jelentette azt, hogy Izraelben igen hosszú ideig mégse lett volna istenkép, Isten valamilyen szimbolikus kiábrázolása, mely ellen küzdeniök kellett a prófétáknak. Ilyen pl. a teraphim (többes szám!), melyek emberi alakot ábrázolhattak; az ephod (Bír 8,27), amelyet Gedeon állíttatott fel, s amelynél paráználkodtak, érte alatta nem

a nemi bűnt, hanem a bálványozást. Ilyenek voltak a bikaképek (1Kir 12,28), továbbá ezé lett a pusztai ércbíró, a nékhusta is (2Kir 18,4).

Isten összehasonlíthatatlanságát konkretizálja a parancs, amennyiben felsorolja az egész kozmoszt alkotó hármasságot, mindazokkal a valóságokkal együtt, melyek azokban vannak. A hármasságban elképzelt világkép nem azonos a teremtéstörténetivel, mert abban az ég és a föld kettőségébe foglaltatik bele a teremtett mindenség, itt a föld alatti vizek külön említődnek. A hangsúly azon van, hogy az egész kozmoszból merített már az ember istenképet, de valamennyi lehetetlen vállalkozás, mert Isten nem hasonlítható semmihez sem.

Az égben a Nap, a Hold és a csillagok azok, amelyeket Istenhez hasonlóknak vél az ember, hogy aztán teljesen azonosítsa azokat Istennel. Az itt tárgyalt szempontból az ég seregei névvel foglalja ezeket máshol össze az Írás. Így Deut 4,19: „Se szemeidet fel ne emeld az égre, hogy meglásd a napot, holdat és a csillagokat, az égnek minden seregét, hogy meg ne tántorodjál és le ne borulj azok előtt, és ne tiszteljed azokat, amelyeket az Úr, a te Istened minden néppel közlött az egész ég alatt” (Deut 17,3). Manasséról tudjuk, hogy zsidó király léte ezeket imádta és maccébákat állított tiszteletükre (2Kir 21).

A földön levő minden tárgyra gondolhatunk, az állat- és vegetációimádásra, s az emberimádásra is. Erre vonatkozik konkrétan a Deut 4,16, állatimádásra pedig a 4,17.

A vizeknél a hal alakú istenképekre kell gondolnunk, amelyek a sémitáknál igen gyakoriak voltak. Gondolhatunk a tenger mélyén található démoni hatalmakra is.

A II. parancs záradéka a bűnt a fiakban és az unokákban is megbüntető, a jót hatványozottabb mértékben (ezerízigen) megjutalmazó Istenről szól. Az antik szemlélet kollektív, az individuumot modern értelemben nem ismeri. Az egyén annyiban számít, amennyiben egy közösséghez tartozik. Az, amire tekintettel kell lenni, mindig a közösség. Minden egyén felelős a közösségért, s annál súlyosabban nehezedik reá ez a felelősség, minél közelebbi vérségi kapcsolatban van azzal, akiért a közösségnek felelősséget kell vállalnia. Ebben a régi ember nem érzett semmi olyan sérelmet vagy igazságtalanságot, amelyet a modern ember érez. De az is bizonyos, hogy már az ószövetség későbbi korában, pontosabban a fogság idején jelentkezik az a gondolat, mely az egyéni felelősséget kezdi hangsúlyozni, természetesen egyelőre olyan formában, hogy azért méltatlankodnak a fogságba még gyermekkorukban kerültek. Ezért mondják azt, hogy az atyák megették az egrest, s a fiak foga vásott el. Ezékiel ezekkel szemben arra mutat rá, hogy mindenki egyénileg felelős tettéért, s senki sem hal meg a mások, az apák bűnéért (Ez 18,17), sőt az egyén is megtérhet bűnéből, vagy igazból gonosszá válhat, s aszerint ítéltetik meg. Látszólag a kettő ellentétben van, de lényegileg nincs ellentét közöttük, mivel kétségtelen, hogy mindenki a maga egyéni bűneiért ítéltetik el, de ugyanakkor az is igaz, hogy senki sem élhet önmagának, nem lehet közömbös előtte másnak a viselkedése, s így a felelősség mindannyiunk vállát nyomja. Csakis így érthetjük meg, hogy Krisztus magára veszi mindnyájunk bűnét, hogy azt elhordozza.

Kezdetleges alakban, de azért kifejezésre jut ebben a sokat vitatott záradékban az, hogy Isten irgalma nagyobb, mint bűnt büntető igazsága, s hogy irgalma igazságában, igazsága irgalmában tűnik ki. Így utal ez a záradék arra, hogy Jézus Krisztus minden nemzedék bűnét magára veszi, azt elhordozza, hogy mindannyiunkat megszabadítson annak átkától. Benne Isten a világ végéig irgalmas marad hozzánk. S ugyanakkor benne alkot Isten magáról képet, akiben Istent végtelen igazságú és végtelen irgalmú Úrnak ismerjük meg. Reá kell tekintenünk, s akkor meglátjuk Istent benne úgy, amint van. Maga Jézus mondja, hogy aki őt látta, látta az Atyát (Jn 14,10).

A második parancs magyarázatánál még két dolgot kell megemlítenünk. Az egyik az, hogy Isten éppen e záradékban magát Él kánának nevezi. A kánáh féltékeny jelentésű, a házaseletről vett szó. Hóseástól kezdve kedves kép a házasság Isten és népe viszonyának kifejezésére. Valamint a férj nem tűri, hogy felesége másé is legyen, hanem féltékenyen őrködik felette, úgy Isten is féltékenyen őrködik afelett, hogy Izráel csak az övé legyen.

Alaptalan tehát a régi „bosszúálló” fordítás. Az új „féltőn szerető” fordítás sem minősíthető pontosnak, de azon szempont szerint, hogy minden fordítás egyben bizonyos mértékig magyarázat is, elfogadható. Kétségtelenül félreértést és felesleges megbotránkozást okozna itt a féltékeny szó. A féltőn szerető kifejezés lényegileg azt fejezi ki, amiről itt szó van. Isten úgy szeret minket, hogy félt attól, hogy tőle elszakadunk. Szívünkön nem akar megosztozni senkivel sem.

A második kiemelkedő gondolat túlvisz a szoros értelemben vett exegézisen. A II. parancs a református teológiában igen jelentős szerepet nyer. Ennek határozott szem előtt tartásával tiltakozik a kálvini reformáció minden istentiszteleti kép ellen. A kultuszhely gyökeres reformját éppen ennek a parancsnak következetes keresztülvitelével hajtotta végre. A kálvini úrvacsoratan is e parancs tükrében érthető meg teljesen. De természetesen ebben a vonatkozásban két dologról nem szabad elfeledkeznünk. Arról, hogy szellemi képek is vannak, melyeket éppen úgy nem lehet abszolutizálni, mint a kifaragottakat és a festetteket. Egy tanrendszert sem szabad abszolutizálni, úgy vélvén, hogy az adekvát kifejezése a kijelentés igazságának. A másik ez: ha valaki azért küzd a szentképek ellen, hogy helyükbe más képeket helyezzen, vagy esetleg azoknak egyikét egyeduralkodóként odahelyezze, nem a II. parancs értelmében jár el, s így nem lehet Kálvin igazi tanítványa. Legkevesbé akkor, ha az egyetlen kép éppen a Kálvin János képe, vagy ha az egyetlen abszolút tekintélynek tartott rendszer éppen a Kálvin theologiai rendszere.

A III. parancs (Ex 20,7; Deut 5,11)

Ez a parancs az Isten nevével való helytelen élés határozott tilalma. Isten az ő kijelentéséből, sajátosan kijelentett nevéből ismerhető meg. A régi dogmatikák az Isten megismerése kérdésénél az Úr különböző ószövetségi neveit elemezték. Isten neve az a nagy ajándék, amelyet Isten népének azért ad, hogy magát megismertesse vele s az őt segítségül tudja hívni s neki hálát tudjon adni minden jótéteményéért. Ezzel az ajándékkal úgy élhet az ember, ha Isten nevét alázatos, hálás szívvel felveszi, s róla az emberek előtt bizonyosságot tesz. E pozitívumról nem szól a törvény, csak a tilalmat hangsúlyozza, vagyis azt, hogy ezzel az ajándékkal vissza ne éljünk. Az Isten nevének hiábavaló felvétele annak mintegy a megüresítését jelenti. Az veszi fel Isten nevét hiába, aki azt nem olyan ajándékként fogadja el, mely által Isten magához köt, a maga tulajdonává tesz, hanem ragadványként gyalázza azt s a névből reá áradó áldást átokká változtatja. Az előbbi típus az, amikor Isten nevét mintegy varázsszavaként, varázshatalomként akarja használni valaki, pogányosan úgy vélekedve, hogy az, akinek mintegy tulajdonában van Isten neve, mágiát tud gyakorolni vele. A másik típus inkább a későbbi időkben lett egyesek szomorú szokásává: amikor Isten nevét káromló szájjal veszi fel valaki.

Amikor Izráelben a törvény betűire tekintettek, s nem annak a legmélyebb értelmére, úgy vélték a III. parancs áthágóinak szóló büntetés súlyától megszabadulni, hogy különbséget tettek Isten tulajdonneve: a Jahve és a köznév Elohim között, s a tulajdonnév kiejtésétől még imádságaikban és vallásos beszélgetéseikben is tartózkodtak, még a Szentírás olvasásánál is helyette az Elohim szót használták, hogy így kizárt legyen a parancsban adott tilalom áthágása. De ezzel tulajdonképpen éppen úgy nem tölthetik be a törvényt, mint ahogy nem becsüli meg az ajándékot az, aki nem él vele. Isten azért adta nekünk az ő tulajdonnevét, hogy őt megismerjük s megszólítsuk, hogy könyörögjünk s neki hálát adjunk. Isten nevének fel nem vétele is bűn. De még azt sem lehet állítani, hogy a tilalomtól teljesen tartózkodnak azok, akik nem veszik fel Isten tulajdonnevét. Bár legtípikusabban szóval lehet vétkezni a III. parancs ellen, de nem kizárólagosan csak nyelvvel lehet vétkezni. Magatartásunkkal is vétkezhetünk a III. parancs ellen, éppen akkor, ha köztudomás szerint Isten népéhez tartozunk, tehát az övéi vagyunk, de ezt magatartásunkkal megtagadjuk, mert nem

aszerint élünk. A próféták közül Ezékiel és babiloni Ézsaiás szólnak arról, hogy magatartás, külső életfolytatás által hogyan lehet káromolni Isten szent nevét. Ezékiel arról szól, hogy „és bemenvén a pogányokhoz, akikhez menének, megfertőztették az én szent nevemet, mikor ezt mondták róluk: az Úr népe ezek, és az ő földjéről jöttek ki” (Ez 36,26). Ugyanígy babiloni Ézsaiás: „...és nevem szüntelen, mindennap gúnyoltatik” (52,5). E gúnyolódás, lekicsinylés, megüresítés oka a választott nép bűnös élete, melynek okozata a fogság. A pogányok úgy látják, mintha Isten nem tudta volna népét megtartani, s ez ezért jutott volna fogságra. Nem látják azt, hogy ők Isten haragjának botjai, hogy Isten büntetését hordozza el a nép a fogságban. Anélkül, hogy a gúnyoló pogányok bűne kisebbitődnék, a tulajdonképpeni bűnös Izráel népe, aki a törvényt ismeri, s mégsem cselekedte azt. Ezért mondja Ezékiel 36,22-ben maga az Úr, hogy a pogányok között Izráel fertőztette meg az ő nevét. Jellegzetes a papból lett prófétára, hogy kultikus kifejezéssel él a III. parancs magyarázatánál. A hiábavaló felvétel Isten nevének tisztátalan helyre való vitele, megfertőztetése. A megfelelő pozitívum az Isten nevének megszentelésére vonatkozó parancs, amelyet Ezékiel megszövegezése szerint már Isten maga hajt végre (21–22). Így imádkozunk az Úr Jézus imájában is mindennap azért, hogy Isten maga szentelje meg az ő nevét közöttünk.

A IV. parancs (Ez 20,8–10; Deut 5,12–15)

Nyelvileg itt megjegyzendő, hogy a zákór inf. abs. itt imperativus értelemben használta: a Deuteronomiumban a vigyázz, őrizd cselekvőszó szintén inf. abs.-szal van kifejezve. Az exodusbeli megfogalmazás a megismerő tevékenységhez tartozó emlékezetet említi, mely kifejezés igen sokszor a kötelességre vonatkozik, mint itt is, de minden esetben benne van az, hogy az emlékezet tárgya, mely a kötelezettséget is kiváltja, történeti, múltbeli. A vigyázás, pontosan a megőrzés cselekvés, de lényegileg mégsem más, mint az exodusbeli emlékezés. Az emlékezés egyik lényeges mozzanata a bevésett kép megőrzése. Csak arra tudok emlékezni, csak azt tudom feleleveníteni, amit megőriztem a lelkemben. De ezt a kifejezést úgy is lehet érteni, hogy a megváltás nagy ajándékát őrizd meg.

A sabbath szó a Gen 2 szerint a megfelelő igéből (SBT) származik, melynek jelentése megszűnni, abbahagyni, megnyugodni, s ebben az etimológiában semmi okunk sincs kételkedni. A hét (sib áh) és hetedik (s^bbii) számokkal semmi etimológiai kapcsolatot nem mutat, tehát nem a hetedik nap különös szentsége, hanem jelentésileg, illetve grammatikailag a nyugalom napja. A szombat napjának legrégebb tartalma Gen 2,4–5, Ex 23,12 és 34,21 szerint a pihenés.

A vallástörténetesek felvetik a szombat megünneplésének eredetét. Abból indulnak ki, hogy a pásztornépnek és a pusztai vándorlás népének nem lehetett egy hetenként visszatérő pihenő- és ünnepnapja, mivel ennek náluk sem szüksége, sem lehetősége nem volt meg. Így arra következtetnek, hogy csakis idegenből kölcsönzött lehet. Legközelebbi feltevés szerint arab eredetű. Az arab nyelvben szerepel a sabbatum szó, de jelentése időszakos pihenéssel, ünnepszenteléssel nincs kapcsolatban, így tehát elesik a kölcsönzés lehetősége. Már több tartalmi adatot nyújt a babiloni párhuzam keresése. Babilonban a hetes napi időegységet megelőzte egy öt napból álló időegység, de igen hamar hetes rendszert vezettek be, úgy viszont, hogy az év mindig a hét ugyanazon napján kezdődött, s a hónapok is, függetlenül attól, hogy az előző hónap utolsó napja a hét melyik napja volt. S megvolt a babiloniaknál a sappattu (sabbatu) nap is, amelyet a szív megnyugtatása napjának neveztek. De a nap jellege egészen más volt, mint a zsidó szombaté. Kötelező munkaszünet csak a papok és orvosok számára volt, továbbá egyes foglalkozások voltak tilosak, de azért, mert ezen a napon a gyászos jelleg uralkodott, féltek ettől a naptól, s tartózkodtak az olyan munkától, melynek sikertelensége súlyos következményekkel járt volna. Tehát a részleges munkaszünetük bár vallási alapú, de nem kultuszi jellegű volt. Így a zsidóknál legfeljebb alaki átvételtől lehet

szó, de nem tartalmiról. Még alakilag is meg kell jegyeznünk, hogy bár eleinte a holdjárás-sal egybefüggő, a hónap mindig ugyanazon napjaira eső volt a szombat, de hamarosan függetlenítették a hónapoktól a hetek napjait.

Mások viszont a Saturnus kultuszával akarják kapcsolatba hozni, arra hivatkozva, hogy a hét napjainak elnevezése egy-egy bolygóistenről történik, így a szombat a Saturnus napja lenne. Ez egészen esetleges elgondolás, melynek annyira nincs alapja, hogy a zsidóknál nem csak hogy a szombat véletlenül sem nevezetik Saturnus napjának, de a többi nap sem, melynek jelölése csupán számmal történik: szombat utáni első a vasárnap, második a hétfő stb., s így használták a görögül beszélő zsidók is.

A Tóra híradása nem szól ugyan arról, hogy az egyes patriarchák vagy pedig az egyiptomi tartózkodás alatt lett volna szombatünneplés, történelmileg legrégebbi ünnepnek a páska számíthat, de a pusztai vándorlás alatt, pontosan a Dekalógus kiadása után már ott van a szombati nap úgy, mint a szövetség jele, bizonyítéka, melynek meg nem tartása mint Isten szövetsége és a kultusz ellen irányuló bűn halált von maga után, amely egy Mózesnek adott különös kijelentésben parancsoltatik meg (4Móz 15,32–37). A legrégebbi író prófétáknál a szombat ünnepként említődik. Hóseás az újholddal együtt kárhoztatja (2,10). Az újhold és a szombat a régebbi időben mindig együtt említetnek, de valószínűleg nem magát a szombatot, hanem annak megszenteltségét ítéli el. Egészen bizonyosan ez a helyzet Ámósnál (8,5) és Ézsaiásnál (1,13) is. Jeremiás pedig a szombat megünnepléséből fakadó áldásról és jólétről beszél (Jer 17,19–23). A paphól prófétává lett, de a papi-kultikus elem központiségét így is megtartó Ezékielnél a szombat mélyebb jelentésűvé lesz. Isten azért szerezte a szombatot, hogy az jel legyen közte és népe között (20,12–16; 22,8), amelynek megtörése éppen ezért megfertőztetés. Etikai irányban mélyíti el a szombatot a fogság után prófétáló, hazatért Ézsaiás. Isten népéhez csak az tartozhat, aki megőrzi az Úr szombatjait, hogy azt meg ne fertőztesse (56,2). A megőrzés etikai, erre mutat az 58,13: „Ha megtartóztatod szombatod lábadat, és nem üzöd kedvtelésedet szent napomon, s a szombatot gyönyörűségnek hívod, az Úr szent és dicsőséges napjának, és megszenveded azt, dolgaiddat nem tévén, foglalkozást nem találván, hamis beszédet nem szólván...” Annyira lényeges a szövetség szempontjából ez a jel, hogy még a kiherélt és idegen is, ha a szombatot megőrzi és a parancsot megtartja, tagja lehet az Úr szövetséges népének.

Az 56,4–5-ben az idői szombat a helyi vonással is egybe van kötve. A szombatot megtartóknak ad Isten helyet az ő házában és falain belül.

Nehémiás reformjában s az azutáni papi vallásban különösen nagy fontosságot kap a szombat, amelynek törvényét aprólékos, szörszálhasogató magyarázatokkal teszik bonyolulttá.

a) A IV. parancs pozitívuma a nyugalom napjának megszentelése. Ennek lehetségesítő alapja az, hogy Isten megszentelte a hetedik napot, a nyugalom napját már a hat nap alatt befejezett teremtés után, vagyis azt elkülönítette a többitől annak jeléül és zálogául, hogy neki ideje van a mi számunkra. Azt jelenti ki és jelzi, pecsételi meg a hetedik nap, a nyugalom napja megszentelésével, hogy ő a teremtés műve után nem vonul el a világtól, hogy nem csupán transzcendens, aki hozzáférhetetlen világosságban lakozik, hanem immanens is, aki velünk van. Isten megnyugodott a nyugalom napján. Az az Isten nyugodott meg, aki Krisztus bizonyágtétele szerint mindig munkálkodik (Jn 5,17), hogy ezzel elővételezze önmaga megüresítését, azt az időt, amelyen a testet öltött Fiú elfáradva lehajítja fejét a hajóban, hogy megpihenjen. Ígéret is a szombat szerzése. Mint ilyen, megelőzi a parancsot. Parancsról még nincs szó a szombat teremtéskori szerzésénél.

A törvényadás idején már parancs van arra vonatkozólag, hogy azoknak, akik a szombat kegyelmi jelét kapják, azt szintén meg kell szentelniök. De hogy e megszentelés tulajdonképpen a megszentelő Isten kegyelmi művének elfogadása, azt az egész parancs mutatja. Először is a megindoklás, melyben Isten tetteről van szó. Az Exodus indokként a teremtésre

hivatkozik, a teremtetett mindenséget – akárcsak a II. parancsolat – hármasság tagozódottságban szemlélve, a Deuteronomium viszont az Egyiptomból való kiszabadítás megváltó, történeti tettére hivatkozik. A kettő egymást kiegészíti. Ott van a szombat nap szerzése a teremtetés hajnalán, mikor útra indul az első emberpár, s a történelemben Isten megváltó művében mintegy újraserzi a szombatot, a nyugalom és üdvösség napját. Nem engedte, hogy az ember tőle elszakadva éljen, felkereste, s visszaadta neki az általa eldobott ünnepet, a nyugalom és üdvösség napját, a béke idejét. „A megkülönböztetett ünnepnapnak értelme és alapja abban van, hogy az utalás legyen a természet- és világtörténelemben való beágyazottságára és elrejtettségére, de ugyanakkor kijelentettségére is, hogy annak (vagyis a természet és a világ történetének) alapja és célja s annak titokban az egész menetét döntően meghatározója a szövetség- és üdvörténet” (Karl Barth: *Dogmatika*. III. 4,60). A nyugalom napján, az ünnep napján arra kell emlékezni s azt kell őrizni, hogy Isten a mi üdvözítő Istenünk, aki velünk együtt akar lenni, aki szeret minket. A babiloni szombat napon erről az örömdetes evangéliumról szó nem volt és nem is lehetett.

b) Ennek a megszentelésnek, hívő elfogadásnak, ennek az emlékezésnek és őrzésnek szolgálatában áll a pihenés, a munkától való tartózkodás. Először is azt kell megjegyeznünk, hogy a másik hat napnak tartalma a munka, mert az ember munkára van teremtetve. A IV. parancsolat nemcsak azáltal hágjuk át, ha a nyugalom napját nem szenteljük meg, hanem a hétköznapi munkátlanlansággal is. A munkától való tartózkodás a hetedik napon az a negatívum, melynek megfelelő pozitívuma az ünnep megszentelése.

A munkatiltalom szombatán, illetve az Úr napján jelenti, először, annak alázatos megvallását, hogy üdvösségünk érdekében semmit sem tudunk tenni, legodaadóbb munkánk sem járulhat hozzá annak megszerzéséhez, mert az merőben Isten kegyelmének ajándéka. Valamint nem vagyunk önmagunk teremtetői, valamint Izráel nem önmagát szabadította ki az egyiptomi fogságból, úgy üdvösségünk megszerzői sem mi magunk vagyunk, csak ennek ajándékként elfogadói lehetünk. Így hitvallássá lesz az ünnepi munkától való tartózkodás.

Van a munkától való tartózkodásnak egy lélektani indoka is. Nekünk ünnepnapon az üdvösségre tartozó dolgokra, Isten üdv munkájára kell koncentrálnunk figyelmünket, ami csak akkor történik meg, ha teljes odaadással adjuk át minden képességünket, egész valónkat ennek a célnak. De éppen itt kell megjegyeznünk, hogy nem csak a munka vagy egyes munkák, hanem minden emberi tevékenység, leginkább a szórakozás tereli el, gyengíti meg figyelmünket az egyetlen földolgról. A szórakozás nem kevésbé esik itt tilalom alá, mint a munka.

c) Harmadik szempont a bűnbánat. Mindennapi tevékenységünkben annyi a tévedés, a véték, a botlás, hogy azokkal, s nem magával a munkával, megbántjuk Istent. Annak megvallásával, hogy munkánkban nem voltunk hűségesek, sokat vétkeztünk, hogy sok volt bennünk a nagyot akarás, az önmagunk erejében való bizakodás, szűnünk meg a munkától az ünnepszentelés napján. Ha a bűn nem lenne, úgy egybe tudna formálni a munka és ünnepszentelés, mint azt Jézusnál látjuk.

d) Negyedik szempont maga a pihenés, mely alatt a teremtető és gondviselő Isten megújítja erőnket, s alkalmassá tesz arra, hogy megújult erővel folytathassuk munkánkat. Ez hálaadásra ad alkalmat. Így valljuk meg, hogy munkánkra erőt s áldást tőle kapunk.

e) Itt kell szólanunk ötödik pont alatt arról a szociális vonásról, melyet különösen a Deuteronomium emel ki. Nemcsak magad ne dolgozz, hanem pihentesd meg szolgádat, szolgálóleányodat s a jövevényt, az idegent is, aki otthonodban tartózkodik, sőt még az állatnak is adj pihenőt ekkor. A szolgának és jövevénynek, sőt az állatnak is joga van a pihenésre. Minden kizsákmányolás, az emberek, sőt – a szöveg hűséges magyarázata szerint – az állatok feletti elnyomó uralom is az üdvösség és az üdvözítő Isten elleni véték. Csak akkor szentelhetsz ünnepet, ha az nem azon az áron történik, hogy másokat pedig kihasználj, dolgoztatsz. Csak úgy lehetsz kedves istentiszteleteden Isten előtt, ha annak lehetőségét

megadod azoknak is, akik tőled függenek. (Ebben a vonatkozásban a parancskiadás idején természetesen csak a szolgálókról és jövevényekről lehet szó.)

Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy lehetővé kell tenni mindenki számára az ünnep megszentelését, vagyis ne dolgoztassuk házunk népét; főleg azt jelenti, hogy Isten előtt nincs személyválogatás. Itt még csak a parancs jelentkezik, de ez már ama beteljesedésre utal, amelyik Krisztus keresztyében történik meg, ahol eltörlődik a különbség szolga és szabad, polgár és jövevény, idegen, zsidó és görög között, akiben szabad menetele van mindenkinek az Atyához. Az Újszövetségben így nyílik ki az Ószövetségbe bezárt evangélium.

S ugyancsak ezen szavakban jelenik meg előttünk a szent gyülekezet, melyről a szombat nappal kapcsolatban a Leviticus (23,1–2) tesz említést. Az idő mellett ott van a tér és a közösség megszentelése is.

Nem véletlen, hogy a IV. parancsolat az állatokról is megemlékezik. Albert Schweitzer nagyszerű meglátása szerint az etikumnak nem jelent határt az ember, annak az egész mindenségre kell irányulnia, s abban is az élet az, melynél tisztelettel kell megállani, s amelyet védelmezni kell. Ennek gyökere megvan már itt a IV. parancsban, mely Pálnál abban a kijelentésben válik himnikusan magasztossá, mely szerint a teremtet mindenség sóvárogva várja Isten gyermekeinek megjelenését (Róm 8,18).

A szombat napi törvény így magasztos evangéliummá lesz, melynek beteljesedése akkor történik meg, amikor nagyszombat kínos nyugalma idején Isten végzi a mi üdvösségünket, s a hét első napján beviszi az ő emberré, sőt halottá lett, de feltámadt Fiát a nyugalomba, s ezáltal megnyitja számunkra is a nyugalomba, az üdvösségre vivő utat. De ennek kifejtése már az újszövetségi exegetika körébe tartozik.

Az V. parancs (2Móz 20,12; 5Móz 5,16)

A szülők iránti tiszteletet a kábód igével parancsolja meg, amelynek elsődleges jelentése nehéz, aztán dicsőség – dicsőíteni, tisztelni, s közvetlenül az Isten iránti kötelességeinket tartalmazó első négy parancs után, határozottan különválasztva az embertársainkhoz való viszonyunkat magában foglaló VI–X. parancstól, mely tényből egyesek arra következtetnek, hogy a hajdani ősök tisztelete maradványával állnánk itt szemben. A következtetésre nem ad elég alapot szövegünk, de az bizonyos, hogy az apa és az anya, s kizárólag ők s nem általában az öregek vagy vezetők, itt éppen úgy, mint az Ószövetség teljes egészén keresztül, megkülönböztetett tisztelet és megbecsülés tárgyai. Etikailag elsődlegesen viszonylik mindenki azokhoz a szülőkhöz, akiket Isten eszközül használt fel arra, hogy őt megteremtse, életet adjon neki. Éppen ezért van a szülőknek egészen sajátos auktoritásuk, szerzőségük és tekintélyük, mellyel szemben minden más emberi tekintély csak másodlagos és levezetett. A szülői tekintély nem a vele egyenlő tekintélyek közül az egyik, hanem elsődleges és eredeti. Ebből következik az, hogy a szülőkkel szemben elkövetett bűnök is súlyosabban esnek az ítélet mérlegébe, mint más emberrel szemben elkövetett ugyanaz a vétkek. „Aki megveri atyját vagy anyját, halállal lakoljon” (Ex 21,15), és ugyancsak az is, aki szidalmazza őket (Ex 21,17). Halálbüntetés egyébként csak a szentségbe vágó vétkekért járt, a gyilkosság is az volt, mert az illető vért ontott, s így az istenképet pusztította (Gen 9,6); az ütés tehát csak abban az esetben vonta maga után a halálos ítéletet, ha halálos volt, a szidalmazás csak akkor, ha Istent illette. Tehát a szülőnél ott van bizonyos többlet, de ez a többlettisztelet és -tekintély tisztükért s nem személyükért van. E tiszteletnek az oka végső fokon az Újszövetségben nyílik meg. Mt 23,9 szerint Isten a mi Atyánk – az Ószövetségben is előfordul ez a kifejezés Ézs 63,16-ban –, Pál pedig azt hirdeti, hogy Istentől van minden atyaság (Ef 3,15). Igaz ugyan, hogy a patria szót nemzetségnek is fordíthatjuk, de eredeti értelme atyaság. Természetesen itt atyán a szülőt kell érteni, akinek szeretetét Babiloni Ézsaiásnál az anya szeretetéhez (Ézs 49,15) hasonlítja. A szülőt kegyelméből veszi be ebbe az atyaságba, min-

ket szülőkké tesz, s önmagával mint az élet forrásával atyánk és anyánk által köt össze. Nem tagadhatjuk ugyan, hogy az emberi apaságnak és anyaságnak az állattal közös ösztöni alapja van, enélkül meg nem érthető, de kétségtelenül meggyőző már a tapasztalat arról, hogy azt az állatiból maradék nélkül meg nem érthetjük. Míg az állat megszűnik kicsinyéről gondoskodni, hozzá szülői módon viszonyulni, mihelyest az a maga lábán meg tud állani s magáról gondoskodni tud, addig az emberszülő szülői viszonya nem szűnik meg élete végéig. S míg az állati szülő gondoskodása kimerül a testi élet oltalmazásában és táplálásában, az emberszülőnek feladata a gyermek lelki nevelése, az a vezetés, melynek célja tulajdonképpen az élet forrásához, az Istenhez való irányítás. Karl Barth hangsúlyozottan beszél egy tipikus gyermeki kérdezésről, melyre a szülő felel, ami szerves, alkotó vonása a szülő és gyermek viszonyának, melynek célja éppen az Istenhez való vezetés. Ezért szemléli a 12 éves Jézus a templomban maradását is úgy, mint ahol a tipikus gyermeki kérdés és felelet történik a mennyei Atya házában, ami nem valami törés a szülők iránti engedelmisség vonalán, hanem erőteljesen az, a maga látszólagos törés mivolta ellenére.

Ennek megfelelően a szülők iránti tisztelet minden korban olyan parancs, melynek ha nem engedelmeskedünk, az élet közvetett forrásától szakadunk el, életünk csak vitális élet, csak látszatélet lesz. Minden korban megvan ennek a tiszteletnek a sajátos módja. Az egész kicsi gyermeknek az odaadó engedelmissége arra irányul, hogy fejlődése folyamán ez az engedelmisség mind határozottabban szabad döntésben megfogalmazott engedelmisség legyen, gyakorlóiskolájává lesz annak a keresztyén szabadságnak, mely Isten önkéntes, szabad szolgálatában nyilvánkozik meg. Szükséges a szülők iránti őszinteséget és bizalmat megőrizni, megtartani a pubertás viharos, küzdelmes éveiben is, mert ha az elvész, akkor elidegenedik az élet közvetett forrásától, s elvész a gyermek. S ha már szárnyára bocsátott ember, akkor azzal kell bemutatnia szülői iránti tiszteletét, hogy még akkor is, azon a helyen is, ahová szülei vezették, csak azok tanácsának és tanításának meghallgatása után dönt szabadon.

Az ítéletes Ószövetség az engedetlen, szüleivel szemben makacskodó gyermeket megkövezésre ítéli (Deut 21,18–21). Az Ószövetségben nincs kifejezetten említve, de az Újszövetségből tudjuk, hogy a szülők iránti tisztelet és engedelmisség határa az Istennek való engedelmisség. Ha a szülő kötelességéről elfeledkezve, nem Istenhez, hanem Istentől el akarja vezetni gyermekét, úgy a gyermeknek Istennek kell inkább engedelmeskednie, de a szülőjét ekkor sem szabad megvetnie. Arra pedig Jézus mutat rá, hogy a szülők iránti kötelességeink, sajátosan az öreg szülőkről való gondoskodás kötelessége alól nem térhetünk ki arra hivatkozva, hogy „áldozati ajándék az”, vagyis áldozatra szántam, amivel őket megsegíthetném. A szülők iránti elsőrangú kötelességek, így azoknak öregségükben való megsegítése előbbvaló a kultikus áldozatnál.

Már az V. parancsolattal kapcsolatban is, még határozottabban a VI–IX. parancsolatokkal kapcsolatban a történet- és irodalomkritikailag dolgozók azt állítják, hogy az etikai mélység hiányzik belőlük, hogy csak jogi érdeklődésűek lennének ezek a parancsok, sajátosan a VII. parancs pedig nem a nemi és házassági etika, hanem a feleség akkori szociális helyzete szerint igazodnék s a férfi magántulajdonát védi a törvény benne. Csak a X. parancsról hajlandók elismerni az etikai mélységet. Ebből a megállapításból az elvitathatatlan, hogy a VI–IX. parancsok a tilalomban kimerülnek, ami csak merő negatívum, s így kifejezési alakja még nem kielégítő, de ez csupán annyit jelent, hogy a teljesség nem itt van, nem ebben a megfogalmazásban, hanem a szeretet nagy parancsában, amelyik tartja a Tízparancsolatot, s hogy a törvény maga nem igazít meg és nem szentel meg, hanem az, aki a törvény vége és betöltője. A törvény csak Jézushoz vezető pedagógus. Maga az Ószövetség sem maradt meg a tilalom negatív álláspontján. Nemcsak arra hivatkozhatunk itt, hogy a szeretet nagy parancsa már az Ószövetségben megtalálható, hanem arra is, hogy több ószövetségi helyen, különösen pedig 3Móz 19-ben konkrét pozitív parancsokat találunk, melyek

túlmennek a tízparancs negatív tiltásain annak kategóriáin belül. S az ott található parancs legtöbbje szociális jellegű.

A VI. parancs (Ex 20,13; Deut 5,17)

E parancs gyökere szakrális-vallásos. Mivel az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtdött, azért az, aki embert öl, Isten képét teszi tönkre, közvetlenül Isten ellen vétkezik, az ő szentsége körébe tör be. Maga a kiontott vér, amelyben benne van a nephes, a lélek, megfertőzi a földet, s az csak a gyilkos vére által fedezhető el, a vétek csak azáltal nem lesz többé terhelő. A gyilkos vére által szerezhető engesztelés (Num 35,33). Kauzisztikus aprólékossággal részletezik egyes törvények a gyilkosság módját; így vaseszkőzzel (Num 35,16), kövel (Num 35,17), faeszkőzzel halálosan megüt valakit (35,17) stb. Mivel szentség elleni vétek a gyilkosság, így büntetése halálos. De megtörténhetik az is, hogy valaki szándékán kívül, történetesen, véletlenül ölt. Az ilyeneknek el lehetett menekülni a vérbosszuló rokon elől azon városok egyikébe, melyeket erre a célra kijelöltek, az ún. menedékvárosok valamelyikébe, de ott kellett maradnia a főpap haláláig. Annak halála után elhagyhatta a várost, nem árthatott neki senki sem. Nincs kimondva, de csakis úgy érthető ez, hogy a főpap nem áldozati halálának is bizonyos expiáló, engesztelő hatást tulajdonítottak, ami az egyetlen Főpap áldozati halálára utal. Ha ellenben akaratból gyilkolt valaki, s a menedékvárosba menekült, azt akár az oltártól is el kellett vinni. Mivel a vétek terhét az egész közösség viselte, szigorúan ügyeltek arra, hogy szándékos gyilkosság ne maradjon büntetlen.

A ne ölj törvénnyel kapcsolatban még három dolgot kell kiemelni!

a) Igen távol áll még ez a törvény, legalábbis úgy, amint az Ószövetség korában értették, az étellel szembeni tisztelettől, amit Albert Schweitzer, s ha nem is az ő kizárólagosságával, de azért Barth is etikája alapjává tesz, illetve K. Barth a VI. parancsnál érvényesít, de az bizonyos, hogy az élet iránti tiszteletben éppen úgy vallásos-szakrális gyökér van, mint az ószövetségi szentség és szentséges megindoklásában. A nagy különbség közöttük az, hogy míg Schweitzer univerzális, vagyis minden életet tisztel, teljesen függetlenül annak értékétől, hasznosságától, addig az Ószövetségben a noéi szövetség után csakis az emberi életnél lehet erről szó, mivel csakis az teremtdött Isten képére és hasonlatosságára. Az emberi és állati élet között – nem is szólva a növényi életéről – az Ószövetség oly határozott lényegi különbséget lát, hogy arra nem csak hogy nem gondol, hogy az állati életet is védje, hanem a noéi szövetség (Gen 9) az ember hatalmába adja azt, egyenesen azzal a rendeltetéssel, hogy az ételül szolgáljon az embernek, s azzal a természetes velejáróval, hogy az állatvilágnak félnie kell a felette uralkodó embertől. Kétségtelenül a teremtségi rendben a Gen 1 szerint nem ilyen uralomra hivatott az ember. A noéi szövetség már a megtörtént bűnesettel számol.

b) A másik, amit meg kell említenünk, az, hogy a gyilkosság tilalma ellenére az Ószövetségben igen sok gyilkosság fordul elő, s ezeknél az élet iránti tisztelet, annak megbecsülése egyáltalán szóba sem jön. Vagy gondolt-e Mózes az élet értékére, amikor honfitársát védve, az egyiptomit megölte (2Móz 2,12)? Vagy Illés, mikor magát védve, tűzért imádkozik, hogy az pusztítsa el az ellene jövő 50 embert? Az első esetben még csak arról sincs szó, hogy az egyiptomi halálos ütést mért volna, amire bosszúval felelt volna Mózes, utóbbinál ugyan önvédelemről van szó, de elegendő ok-e ez arra a tömeggyilkosságra, ami ott történt? Vagy védi-e az ott történtet és gyilkosságjellegét eltörli-e az, hogy tűzért imádkozik Illés? Hogyan nyert meghallgatást ez a kérés, hiszen Illésből nem a Szentlélek szól (Lk 9,57–62)? Lehet-e ezeket egyébként az újszövetségi ApCsel 5,1–11-gyel együtt sajátos határesetekként kezelni? Aligha.

c) Az Ószövetség régebbi írásából hiányzik a háború kárhoztatása is. Az csak később, de már a fogság előtt a prófétai prédikációkban jelenik meg (Mik 4; Ézs 11).

De ezek a tények csak azt jelentik, hogy a törvényben adott kijelentést még nem tudta felfogni teljes hitengedelmességgel az egykori ember. Mert ez a törvény már csíraszerűen, elrejtve tartalmazza azt, amit Krisztus mond róla a Hegyi beszédben (Mt 5,21–24).

A VII. parancs (Ex 20,14; Deut 5,18)

E parancs szintén csak a negatívumot, a tilalmat tartalmazza. A tiltó ige, ná'af „házasságot török” jelentésű. Így fordul elő Lev 20,10; Jer 7,9; 23,14; Ez 16,38; 23,45; Hós 4,2-ben is. Szó szerint valóban csak a már megkötött házasság bűnös széttörését jelenti, a férjezett nővel gyakorolt paráznaság megszükitett esetét tartalmazza. A paráználkodásra általánosan a zánáh igét használja a héber, mely a házasságon kívüli minden nemi közösülésre vonatkozik. Maga a szó ősi jelentése „a nem nő törzsében lakót” jelenti s így visszatükrözi még a régi matriarchális viszonyokat. Bár igaz az, hogy történelmileg semmi nyoma sem található annak, hogy a zsidók valamikor is matriarchátusban éltek volna. Az Ószövetségben Bír 4,17 enged matriarchátusra következtetni, de lényeges ennél a helynél az, hogy Jáhel pogány volt, tehát ha matriarchátusban élt is, úgy az náluk s nem a zsidóknál volt társadalmi rend. Sámsonnak a filiszteus leánnyal kötött házasságára sem lehet hivatkozni, mert ott is a feleség filisztea, s házasságukban követhettek filiszteus szokást is. Az igét az Ószövetség általánosan paráznaság jelentéssel használja. Lehet ezzel az igével a férjes asszonnyal való paráznaságot is jelölni, így amikor az erkölcstelen erkölcsbíró Júda Támárral fajtalkodik, ezt a szót használja az Írás (1Móz 38,24); ugyanígy Hós 3,3 is, vagy vonatkozhatik sajátosan a pap leányára, akinek tette azért is súlyosabb, mint a másé, mert apja házát fertőzi meg tetteivel, így tűzhalált kell hálnia (Lev 21,9); de vonatkozhatik bármelyik el nem jegyzett vagy nem férjezett leányra is, amint azt a Deut 22-ből olvassuk, amennyiben házassága előtt szüzességét elveszti. Az utóbb említett helyen arról van szó, hogy ha valaki feleségében nem talál szüzességet, mikor elveszi, vagyis megállapíthatta róla, hogy már élt valakivel nemileg, akkor atyjának visszaviszi, atyja kivizsgálást kér, s amennyiben vétkesnek találta, vagyis megállapítják, hogy még atyja házában paráználkodott, meg kell kövezni. Az tehát, hogy a 7. parancsban házasságtörésről van szó, nem jelenti azt, hogy csak a férjezett asszonyokkal elkövetett paráznaság, a szűkebb értelemben vett házasságtörés esne a tilalom alá.

Akik itt a szó szerinti értelemezhez ragaszkodnak, úgy látják, hogy még nem a nemi életet szabályozó, merőben a tisztaságot védő erkölcsi törvény lenne itt, hanem csak a férj tulajdonjogát védő törvényről van szó. Ez bár megcáfolt álláspontnak minősíthető az előbb elmondottak alapján, de az is bizonyos, hogy a törvényt meghallók főleg eleinte ebben az értelemben fogták fel. Ezért van sokkal enyhébb büntetése annak, aki hajadonnal hált, mint aki férjes asszonnyal (Deut 22,22–30). A hajadonnal való hálás esetén csak pénzbírság s a hajadon elvétele a büntetés, ha az utóbbit büntetésnek lehet nevezni, míg az előbbinél mindkét félnek meg kell hálnia. Hogy a jogi szempont, a magántulajdon kérdése mennyire kétségtelenül belejátszik, azt mutatja, hogy a jegyben járó leány paráználkodása esetén szintén halállal kell bünhődnie mind a csábítónak, mind az elcsábítottak, kivéve, ha mezőn történt az eset, s így feltehető, hogy kiáltott segítségért a leány, de azt senki nem hallotta meg. Ebben az esetben csak a fiút kell agyonkövezni.

Arra is szoktak hivatkozni, hogy a VII. parancsolatban a többnejűség tilalma sincs kiemelve, amelyet a patriarchák, sőt a királyok is egészen a babiloni fogságig gyakoroltak. Hivatkoznak arra, hogy a babiloniaknál sokkal régebben meghonosodott az egynejűség, mint Izraelben. De a törvényt elfogadó ember nem tiszta látása nem gyengíti meg a törvény objektív erejét. Isten a házasságot egy férfi és egy nő elszakíthatatlan életközösségévé tette, tehát már maga a többnejűség ténye házasságtörés, még akkor is, ha akár Jákób, akár

„szent” Dávid találta benne. Nem az minősít valamit törvény szerintinek, hogy Dávid megtette-e vagy nem, hanem a törvény alapján ítélendő meg a Dávid tette.

A Tízparancsolat e törvénye csíraszerűen magában foglalja mindazt, amit Jézus a nemi élet tisztaságáról tanít. Kálvin azt mondja, hogy azért említi csupán a házasságtörést, hogy a legdurvább, legkézzelfoghatóbb büntől valamennyi többire következtethessen a törvényre figyelő. Botorságnak minősíti, ha valaki úgy vélt éleselméjűséggel azt állítja, hogy minden-nemű paráználkodás elítélése csupán az Újszövetségben történik meg.

Helyesnek minősítve ezt a megállapítást, pozitíve azzal egészíthetjük ki, hogy mivel Isten mindenkit egynejű, illetve egyférjű házasságra teremtett, ezért mindenki nemi mivoltában célként benne van ez, s e célra tekintve a hajadon és legényember akár egymással, akár egy házasságban levő füllel történő paráznasága már házasságtörés, mert egy Isten által elrendelt és tervbe vett házasságot már előre megtör. Ha jól megfigyeljük azt a teremtetéstörténetbeli igazságot, hogy Isten maga szerzi a házasságot, rendeli el a megtalálandó párat, akinek ideje valóságos idő, aki előtt jelen van a múlt és jövő is, könnyen megérthetjük, hogy a házasságtörés fogalma kiterjeszthető ezekre az esetekre is. Így egyenesen az a logikai ítélet olvasható ki a VII. parancsból, hogy minden paráznaság házasságtörés, mert egy eljövendő házasságot tör meg, vagy teljesen lehetetlenné tesz.

Ha pedig arra gondolunk, hogy a házasságtörés és a paráznaság igéi a bálványimádásra vonatkozólag is használatosak, nyilvánvaló lesz, hogy az egynejűség s természetesen az egyférjűség is benne foglaltatik e parancsban.

A Lev 18 törvényei sokat foglalkoznak a paráznasággal és perverz nemi élettel, s az ezen a téren található minden bűnt a szentség körébe vonnak be, mivel minden egyes résztörvényt azzal indokol, hogy az Úr az Isten. A nemi élet azért van közvetlenül a szentség körében, mert Isten éppen ez által mint valami eszköz által végzi az ember továbbteremtésének művét. Aki itt követ el vétket, „fertelmességet” követ el, „szentségtelenné” lesz, s azzá teszi azt is, akivel vétkezett. Így érthető a házasságtörés és a paráznaság esetén kimondott halálos ítélet.

Arra a kérdésre, hogy a házasságon belüli paráznaságról tud-e az Ószövetség, azt felelhetjük, hogy csupáncsak egy esetet említ: az asszony havi tisztátalansága esetén való közönség „utálatosság”, természetesen nem esztétikailag vagy egészségileg, hanem vallásilag, tehát paráználkodás, amiért az ilyet is ki kell irtani a népe közül (Lev 20,18).

A paráználkodással és a perverzítással maga a föld is megfertőződik, vagyis itt is, mint más bűnöknel, az ítéletteljes felelősség az egész közösségé.

A VIII. parancs (Ex 20,15; Deut 5,19)

Ez a parancs már csakugyan a magántulajdon védelme, de ha rokon helyekkel egybevetjük, ha a törvény mélyére tekintünk, megláthatjuk, hogy ennél sokkal mélyebb. Ez az igen rövid parancs azokból a szociális törvényekből érthető, amelyek böven megtalálhatók a Mózes V. könyvében, de amelyeknek gazdag csokra legteljesebben Lev 19-ben, a szentség törvényei között található. Így a 13. versben minden zsarolást elítél a törvény. „A te felebarátodat ne zsarold, se ki ne rabold.” Az összefüggésből tudjuk, hogy rablás az is, ha nem adod meg azt, ami őt illeti, közelebből a bérét. „A napszámos bére ne maradjon nálad reggelig! Ne legyen tartozásod szegény emberrel szemben még csak estétől – amikor a bért fizetni szokás – reggelig sem. Jeremiás is a VIII. parancsra gondolva hamisságnak és álnokságnak nevezi, ha valaki felebarátjával ingyen dolgoztat s a munkás bérét nem adja meg (Jer 22,13). Nem a gazdag magántulajdonát védi, mint valami szentséget, a szegénnyel szemben, hanem a szegényt a gazdaggal szemben. Ezért vannak azok az intézkedések, hogy a földedet ne arasd le teljesen, az elhullatott gabonát ne vedd fel, gyümölcsödet és szőlődet se szedd le teljesen, gondold a szegényre, vagyis hagyd, hogy a szegény azt felszedje. A szombatévben

a magától termő föld termése szintén teljes egészében a szegényeké. A nyereségre vágyókat Isten megítéli (Jer 22,17). A VIII. parancsolat értelmében történik az a törvény szerinti intézkedés is, hogy a szegény embertől zálogba elvett ruhát estére vissza kell adni, függetlenül attól, hogy még nem fizette meg tartozását, mert az takaró gyanánt használja azt (2Móz 22,26–27).

Megtiltja Isten azt, hogy bárki is nem igaz úton vagyona tegyen szert. Ne legyen kétféle mértéked házadban, egyik az eladásra, másik a vétésre (Deut 25,13–16); s szántófölded határát el ne told, ne végy el a magadéhoz a más földjéből (Deut 19,14). Megtiltja a törvény a nép szegényeitől való kamatszedést (2Móz 22,25; 3Móz 25,35–38; 5Móz 23,19–20), de más néptől lehetett kamatot szedni. Kálvin ezzel kapcsolatban azt tanítja, hogy mivel a népek közötti válaszfal leomlott Krisztus keresztjében, tehát ez a tilalom ma nem áll fenn, lehet kamatot venni. Ezt az állítást ma az Ige szempontja alatt újra át kell gondolni.

Végso fokon arra kell tekinteni minden tulajdonunknál, hogy az Isten adta nekünk, s mindennel úgy kell bánnunk, mint ami tulajdonképpen Isten tulajdona, neki sáfároként felelősséggel tartozunk. Ez a gondolat a földtulajdon kérdésénél látszott Izráelben a legteljesebben, azzal a megindoklással, hogy Isten vitte be őket az ígért földjére.

Kálvin a VIII. parancssal kapcsolatban így szól: „Ezek a helyek – vagyis a szinopszisában közöltek – arra tanítanak, hogy nem elég az, ha csak semmi idegen javat el nem sajátítunk, hanem szükséges emberbarátnak és irgalmasnak lennünk s a szegényeket a magunk haszna nélkül segítenünk. Aki nem akarja felebarátját becsapni, aki nem akar Isten előtt tolvajnak számítani, annak meg kell tanulnia azt, hogy legjobb tehetsége szerint azzal jót tegyen, aki segítségére szorul. A bőkezűség is része az igazságnak, s aki testvérét szükségében nem segíti, holott megtehetné, jogtalanságot cselekszik.”

A IX. parancs (Ex 20,16; Deut 5,18)

E parancs megfogalmazásánál szintén van bizonyos szűkített-körűség, amennyiben szó szerint csak törvényes ítékezésnél történő hamis tanúságtétel vagy vád értendő alatta. De a szentség törvényében már az egyetemesebb rágalomról van szó: „Ne járj rágalmozóként a te néped fiai között” (Lev 19,16); a megindoklás a szentség törvénykönyvében szokásos: Én vagyok az Úr. Kálvin is ebben a kibővített értelmében veszi, mikor így magyarázza: „a mi parancsunk a mozgékony nyelv számára zabola akar lenni, hogy ne köpjön gyalázatot a testvérré”. Így a seker felfogható általános hazugság, rágalmozás értelemben is, minden megszólást, rágalmat, pletykát magában foglal. Ez természetszerűleg következik abból, hogy az élet minden mozzanata komoly, s az ember minden percében ott van Isten ítélőszéke előtt. Felelősséggel tartozunk minden szavunkért, amely éles törként hathat, s tartozunk – a Heidelbergi Káté szavaival élve – felebarátaink jó hírnevét tőlünk telhetőleg előmozdítani. A IX. parancsolatban felebarátunk jó hírnevéről, becsületéről van szó, melynek védelmét nemcsak reá, hanem reánk is bízta az Úr. A becsülete valakinek az etikai értéke. Az bizonyos, hogy tulajdonképpen mindenki Isten előtt tartozik számolni azzal, hogy mint őrizte meg a becsületét, mennyiben valósította meg Istentől adott célkitűzését, rágalmam nem képes ezt lerontani, de az is igaz, hogy mivel másnak a becsületét reám is bízta Isten, ha azt én aláásom akár hivatalos törvényszék, akár mások előtt rágalammal, vagy akár igazságnak megfelelő, de rosszindulatú beszédemmel, akkor lehetetlenné tettem embertársam életét, tulajdonképpen lelkileg megöltem. Javító céllal valakinek hibájára reámutatni egyenesen kötelességem, de nem rágalmozva, mások előtt. Ez utóbbit a szentség törvényében megtaláljuk (19,17). „Fedd meg a te felebarátodat nyilván, hogy ne viseljed bűnének terhét.”

A X. parancs (Ex 20,17; Deut 5,19)

E parancs tulajdonképpen nem rendelkezik valami új tartalommal az előzőkkel szemben, hanem a VII. és VIII. parancsok elmélyítése, azok gyökerére való rámutatás. Itt már kétségtelen mindenki előtt az etikum léte. A bűnnek, legsajátosabban a VII. és VIII. parancsokban megtiltottnak gyökere a gonosz kívánság. Nem elég tehát csak a cselekedetektől tartózkodni, hanem már a gonosz kívánságot, mely még nem hatott, ki kell irtani. Csakis így lehet kiirtani a bűnt. A gyökereket kell észrevenni és kitépni.

De azért e parancs megfogalmazásában is van valami időhöz kötöttség, az akkori társadalomhoz való hozzátapadás, legalábbis az Exodus megfogalmazásában. Ez pedig a feleség szemlélete. A főtétel, amit nem szabad kívánnod, a felebarátod – értve alatta a férfit, a tulajdonost – házát, amelyben levő valóságokat, tulajdonokat felsorolva, elsőnek a feleséget említi, mely után a sorban jönnek mások. A Deuteronomium felsorolásában már a feleség minden mástól megkülönböztetett első, amely után jönnek a többiek. Ez a különbségtétel még jobban megerősödik azáltal, hogy az Exodusban egyetlen igeként szereplő khámad = kívánt csak a feleséggel kapcsolatban van, a mást kívánásra az ugyancsak kívánt jelentésű, csak piélben előforduló 'ivváh igét használja. Így érzékelteti, hogy két kategóriáról van szó. Az is jellemző, hogy a Deuteronomium túltekint a háztájon, a szántóföldről is szól, mely már a letelepült földműves fejlődési fázist bizonyítja.

Logikailag nézve, felsorolás található itt is, ott is, de természetesen nem kimerítő, s nem is lehet az. Itt a rövidség értelemgazdagodással és hibakiküszöböléssel járhat: Ne kívánd, ami a te felebarátodé.