

A Tóra szerzője

Bibliakritikai és biblikus szemléletek

A könyv szerzőségéről és keletkezési koráról számos eltérő, adott esetben egymásnak ellentmondó véleménnyel találkozunk a szakirodalomban. Az egyes vélemények főleg a következő kérdések körül fogalmazódtak meg és kristályosodtak ki: Mózes írta-e a Tórát vagy pedig nem? Ha nem ő írta, akkor ki a könyv szerzője? A felmerülő kérdések és a tudományos vagy sokszor áltudományos, csupán hipotézisekre támaszkodó kutatási eredmények két táborra osztják a szakembereket. Az egyik táborban a bibliakritika képviselői sorakoznak fel, a másik táborban pedig a biblikus irodalomtörténet képviselői.

A bibliakritikát és a biblikus szemléletet képviselő teológusok tábora számos lényeges pontban tér el egymástól, és az egy és ugyanazon táborba tartozók véleménye sem egyezik minden esetben. Azonban a véleménykülönbség, a megalapozott vagy éppen hipotetikus álláspontok ütközése és ütköztetése nemcsak a Tóra esetében áll fenn, noha ez az Ószövetség egyik legvitatottabb könyve, hanem a **תנ"ך** minden könyvének irodalomtörténeti, kortörténeti és teológiai értékelése esetében is. A kutatók és iskolák véleménye, illetve álláspontja nem egységes, mert nem egy és ugyanazon írás-szemléletből indulnak ki, és céljuk sem ugyanaz. Az egyes véleménykülönbségeket és az eltérő, egymásnak sokszor teljesen ellentmondó kutatási eredményeket és szakmai álláspontokat a következő tétel megfogalmazásával, pontosabban szembehelyezésével szemléltethetjük:

<i>Bibliakritika</i>	<i>Biblikus szemlélet</i>
<i>Az Ószövetség emberi alkotás (csak immanens arca van)</i>	<i>Az Ószövetség Isten kijelentése (van transzcendens arca)</i>
A Tóra írásba foglalása csupán a királyság korában kezdődött el töredékek, okmányok, különböző források formájában. Meghatározó szerepe a szájhagyománynak volt.	Az írásba foglalás abban a korban történt, amikor a kijelentés elhangzott, és az egyes események lejátszódtak. Szájhagyomány és írott tradíció nem kronológiai sorrendben követik egymást, hanem mindkettő egymással párhuzamosan él és hat. Ezt igazolják az egyes kijelentésszövegek összekötő kompozíciós elemei.

Az eltérő istennevek használata (Elohim és Jahve) különböző korban keletkezett iratok létezését feltételezi.	Az istennév megválasztását a gondolatmenet követelményei határozzák meg. Az eltérő névhasználat nem igazolja a feltételezett iratok létezését. A különböző istennevek az Ige kontextusának és intenciójának megfelelően fordulnak elő az egyes szövegekben.
A nyelv és stílusbeli eltérések egy-egy könyvön belül különböző szerzőket feltételeznek, akik különböző korban, más és más történelmi szituációban éltek.	A nyelv- és stílusbeli különbség szorosán összefügg a tartalommal. Mindez nem a különböző források kérdéséről veti fel, hanem a héber nyelv sajátosságáiról.
A dublettek és ismétlések a különböző iratok redaktori egybeszerkesztésének eredményei.	A dublettek és ismétlések az illető téma speciális aspektusát emelik ki, bontják tovább, s minden esetben számolnak az előbbi elbeszélés vagy tudósítás létezésével.
A Tórában sok az ellentmondás és az eltérő látásmód, ami egyértelműen a Tóra többszöri átdolgozására, a redakcionális rétegek létezésére vall.	Aki a Tórát egy közös nevezőre akarja hozni, ellentmondást fedez fel benne. A Tóra azonban nem filozófiai traktátus. Nemcsak az észhez, hanem a szívhez is szól. Nemcsak tudósít, hanem hitet is akar ébreszteni.
A Tóra több forrás irodalmi egybeszerkesztése (akárcsak a többi ószövetségi könyv) J (J1 + J2 + J3) + E (E1 + E2 + E3) + D + Pg (Q) + Ps + P (Q) + D trg (stb.), azaz irodalmi kompiláció, részben eredeti, részben betoldott szövegek gyűjteménye.	A Tóra egységes irodalmi alkotás. Szerzője Mózes. Az ő irodalmi hagyatékát rendezték könyvvé azok az ismeretlen papok és prófétai iskolák (szentírók), akik a mózesi hagyatékot őrizték.
A Tórában elmesélt történetek, mondák, legendák és mítoszok, melyekben a királyság kora ábrázolódik ki, s nem egy távoli ősi korszak. Izráel történelme csupán a Kr. e. 8. sz.-ban kezdődik. A Tóra is csupán a fogság előtti korban születik, s mint kései irodalmi mű: antedatált.	Mindaz, amit a Tóra és általában az egész Ószövetség leír, valóságos és korhű. Hitelességét igazolja nem csak a rabbinisztikus hagyomány, az újszövetségi kor szemlélete, hanem a mai kor régészete is.

Ezek az eltérő kutatási eredmények, szakvélemények és álláspontok gyakran feszültséget, sokszor heves vitát vagy épp leértékelő legyintést váltottak ki a szakirodalomban és a bibliai tudománytörténetben. Az alapszempon-

síkján jelentkező eltérések és különbségek, ellentmondások és cáfolatok azonban egyik korban sem bénították le a kutatást, a további műhelymunkát. Ellenkezőleg: éppen az ellentmondások serkentették, hogy a bibliai kutatómunka egyre nagyobb apparátussal és egyre több tudományág bevonásával gyarapodjék.

A Tóra szerzője a bibliakritika tanításában

Az első protestáns teológus, aki különböző stilisztikai szempontok figyelembevételével megkérdőjelezi a mózesi szerzőséget, és ezzel a Tóra irodalmi integritását: A. B. Karlstadt (1486–1541) (*De canonicis scripturis libellus*, 1520). A katolikus Andreas Masius (1516–1573) *Josuae imperatoris historia illustrata* 1574-ben megjelent munkájában már arról beszél, hogy a Pentateukhoszt és a történelmi könyveket Ezsdrás és munkatársai állították össze különböző dokumentumok alapján (*annales et diaria*).¹ Elsőként viszont Thomas Hobbes: *Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government*, 1651-ben megjelent művében mondja ki, hogy a Pentateukhosz egésze Mózes kora után létrejött irodalmi mű, még akkor is, ha egyik vagy másik perikopája Mózesre megy vissza.²

Thomas Hobbes írását követte Richard Simon (1638–1712) *Histoire critique du Vieux Testament* 1678-ban megjelent munkája, Benedict de Spinoza *Tractatus theologico-politicus* 1670-ben megjelent műve és Le Clerc: *Sentiments de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament* par Richard Simon de l'Oratoire 1685-ben megjelent írása. Ezek a munkák azonban, amelyek részben még a Mózes vagy Ezsdrás szerzőségének alternatívájában gondolkodtak, olyan irodalomtörténeti kutatói munkát indítottak el, amely az eltelt 300 év alatt számos elméletet állított fel. Ezek az elméletek esetenként a kor filozófiai, vallástörténeti vagy épp politikai gondolkodásának jegyeit viselik magukon. Ezért sok esetben ellentmondanak egymásnak és sem az irodalomtörténetben, sem az írásmagyarázatban, sem Izráel történelmének valós értékelésében nem tudták megteremtteni azt a konszenzust, amivel lezárható lenne nemcsak a Tóra, hanem általában az Ószövetség kutatásának és értékelésének romboló korszaka.

Mielőtt az egyes irodalomtörténeti elméleteket megvizsgálánk, nézzük meg, melyek voltak azok az alapészrevételek és kritikai kifogások, amelyekre a kutatók az egyes elméletek kidolgozásával próbáltak válaszolni:

a) Ellentmondást fedeztek fel az egyes szövegekben: hány párat vitt be Noé a bárkába mindegyik állatfajtaból: egyet (1Móz 6,15) vagy hetet (7,2)?

¹ Kraus, H. J.: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchener Verlag 1969, 38–39.

² Albert de Pury – Thomas Römer: *A Pentateuchos-kutatás rövid története*. A Budapesti Ref. Teol. Ak. Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport kiadványai, 9. 1994, 6.

Hány napig tartott az özönvíz: negyven (1Móz 8,6) vagy százötven (8,24)? Miért ment Jákób Mezopotámiába: menekült Ézsau bosszúja elől (1Móz 27,41–45), vagy feleséget keresett (27,46–28,5)? Józsefet izráeli (1Móz 37,27), vagy midjáni (37,28) kereskedők vitték Egyiptomba?³ A hegy neve Sínai (2Móz 19,11.19) vagy Hóreb (2Móz 3,1; 17,6; 33,6)? Kánaán lakói kánaániták (1Móz 12,6; 50,11) vagy amoriták (1Móz 15,16; 48,22)?

- b) Dubletteket fedeztek fel: két elbeszélés szól a teremtésről (1Móz 1,1 – 2,4a és 2,4b – 25); két elbeszélés az Ábrahámval kötött szövetségről (1Móz 15 és 17); kettő Hágár elűzéséről (1Móz 16 és 21,9–21). Kettő Mózes elhívásáról (2Móz 3,1–4,17 és 6,2–7,7); kétszer írja le a Tízparancsolatot (2Móz 20,2–17 és 5Móz 5,6–21); ötször sorolja fel az ünnepeket (2Móz 23,14k; 34,18–19; 3Móz 23,4k; 4Móz 28 és 29; 5Móz 16,1). Három elbeszélés szól valamelyik pátriárka feleségének a király, illetve a fáraó háremébe kerüléséről (Ábrahám feleségét, Sárát először a fáraó, majd Gérár királya viteti házába, Izsák feleségét, Rebekát szintén Abimélek, Gérár királya akarja elvenni. – 1Móz 12,10–20; 20; 26,6–14).
- c) Felfedezték, hogy egyes szövegrészekben a אֱלֹהִים, más szövegekben a יהוה istennév szerepel (eltérő istennevek használata).
- d) Felvetődtek különböző kérdések: hogyan írhatta meg Mózes saját halálát (5Móz 34,5–12)? 1Móz 12,6; 13,7: „akkor még a kánaániták... is ott laktak azon a földön...” – miért a múltva vonatkozik ez, ha Mózes a honfoglalás előtt írt, 1Móz 50,10–11-ben, 4Móz 22,1 és 5Móz 1,15-ben Transzjordánia a „Jordánon túl lévő ország”, 1Móz 40,15-ben Kánaán a „Héberrek földje” – miért, ha Mózes Transzjordániában írt?

Ezek az észrevételek valamint főleg Spinoza és Richard Simon azon megállapítása, hogy a Pentateukhosz szerkesztése Ezsdrás korára datálható, valósággal mobilizálták a kutatókat, hogy a Pentateukhosz, mint irodalmi mű „előtörténetét” megmagyarázzák. Albert de Pury és Thomas Römer szerint „meg kellett találni a ‘hidat’ a terminus a quo, tehát az alapító események, és a terminus ad quem, tehát az Ezsdrás korabeli végső redakció között”.⁴ A kutatási láz magasra csapott, s az évszázadok során az elméletek sokaságát szülte a szakirodalomban. Ezzel tulajdonképpen újabb korszak kezdődött el a bibliai tudományok történetében, amelyet pentateukhosz-kritikának, vagy nagy általánosságban bibliakritikának nevezünk.

1. A korábbi okmányelmélet

Képviselői: Witter von Hildesheim lekipásztor, Jean Astruc (1684–1766), XV. Lajos, francia király udvari orvosa, valamint J. G. Eichhorn (1752–1825) és K. D. Ilegon (1763–1834).

Witter *Jura Israelitarum in Palestinam* 1711-ben megjelent munkájában felfedezi a Genézis két teremtéstörténetét és azt, hogy egyes szövegek a

³ Weiser, A.: *Einleitung in das Alte Testament*. Berlin 1963, 72.

⁴ Albert de Pury – Thomas Römer: *i. m.* 11.

Jahve nevet, mások az Elohim nevet használják. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a Genézis megírásánál két forrás (okmány) játszott döntő szerepet. Kutatásai eredményeit Astruc bővíti ki ezzel a megállapítással, hogy a Pentateukhosz, e két főforráson kívül még tíz töredékes forrásból született meg. Műve 1753-ban jelent meg: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le récit de la Genèse*. Az egyes források meghatározásában Astruc ki akarta mutatni, hogy Mózes, mint szerkesztő vett részt az első könyv keletkezésében. Apologetikus szándékai viszont egészen más irányba terelték a kutatást, noha J. G. Eichhorn, akit az ószövetségi kritika atyjának neveztek, 1781-ben megjelent műve: *Einleitung in das A. T. és J. D. Michaelis* 1787-ben megjelent írása: *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, még azon a véleményen vannak, hogy az egyes források birtokában csak egy Mózes formátumú ember lehetett képes a Pentateukhosz megszerkesztésére. Ezt a nézetet azonban Eichhorn a későbbi írásaiban megváltoztatja, s enged annak a divatos értelmezésnek, mely szerint a Tóra jóval Mózes halála után keletkezett.

K. D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs*, 1798) továbbviszi Astruc kutatási eredményeit, a két főforrást ő és Eichhorn nevezi el J (Jáhvista) és E (Elohista) forrásnak. Ilgen az E forrás elnevezése során azt is megállapítja, hogy ez sem egységes írás, hanem olyan szerkesztői alkotás, amelyik két másik forrásból táplálkozik. E dokumentumokat nem Mózes szerkesztette egybe, hanem a jeruzsálemi templom levéltárában gyűjtötték össze és rendezték könyvvé.

2. A töredékelmélet

Képviselői: J. S. Vater (1771–1826; *Kommentar über den Pentateuch*, 1802) és Alexander Geddes (1737–1802, skót római katolikus pap; *The Holy Bible as the Book accounted sacred by Jews and Christians*, London 1792), valamint Willem Martin Lebrecht De Wette (*Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, 1805).

Az okmányelmélet képviselői a felfedezett egyes források között belső összefüggéseket láttak. A töredékelmélet képviselői viszont elvetették ezt a belső, források közötti és az egyes forrásokon belüli összefüggést. Az egyes jogi szövegek vizsgálása során arra a megállapításra jutottak, hogy ezek is számos önálló egységből, kisebb-nagyobb terjedelmű töredékekből állnak. Közöttük nincs *sem szerkezeti, sem logikai egység*. Az egyes töredékeket redaktori kezek illesztették egymás mellé. A kiindulópont a „Törvény” volt, a különböző helyről és időből származó törvények gyűjteménye, amely köré a redaktorok az egyes fragmentumokat illesztették. Geddes szerint ilyenképp a Tóra a salamoni korban keletkezett különböző töredékekből. Vater

szerint csupán a Genesis könyve 39 töredékből állt elő, s e töredékeket a babiloni fogság korában illesztették egybe.

3. A kiegészítő elmélet

Képviselői: H. G. A. Ewald (1803–1878; *Die Komposition der Genesis*, 1823), Friedrich Bleek (*De libri Genesis, origine atque indole historica observationes Quaedam contra Bohlenium*, 1836), Friedrich Tuch (*Kommentar über die Genesis*, 1858) és Franz Delitzsch (1813–1890; *Genesis*, 1852).

A kiegészítő elmélet képviselői szerint a Pentateukhosz úgy keletkezett, hogy létezett egy *alampirat* (*Grundschrift*), ami azonos az E forrással. Ezt az iratot az évszázadok során jáhvista részekkel egészítették ki.

1840-ben Ewald átdolgozta ezt az elméletet. Eredetileg nem egy, hanem két elohista forrás létezett, s ezt a két forrást a jáhvista szerző dolgozta át és egészítette ki saját anyagával. Ezt az elméletet kikristályosodási elméletnek nevezte. Delitzsch is ezt az elméletet fogadja el azzal az idői kiegészítéssel, hogy az elohista alampirat keletkezési ideje Mózes kora, míg a jáhvista kiegészítő részek keletkezési ideje Józsué kora. Nézetét viszont megváltoztatta a későbbiek során, főleg Wellhausen hipotéziseinek hatására.⁵

Ewald volt az első, aki a Pentateukhosz kutatásban bevonta Józsué könyvét is, s a világ teremtésétől Kánaán elfoglalásáig terjedő elbeszélésanyagot egységes szerkesztésű műnek nevezte. Ő vezette be az irodalomba a Hexateukhosz fogalmát. De Wette (*Disertatio critica...*, 1805) kutatási eredményeire hivatkozva szétválasztja a „szent történelmet” a valós történelemtől. Véleménye szerint a Hexateukhosz keletkezésének irodalomtörténeti folyamatában döntő szerepe volt a de Wette által felfedezett D forrásnak (De Wette a 2Kir 22–23-ban, Jósiás idején megtalált törvénykönyvet azonosítja Mózes ötödik könyvével, melyben a D – Deuteronomium – forrást fedezi fel).

4. Az újabb okmányelmélet

Képviselői H. Hupfeld (1796–1866; *Die Quellen der Genesis*, 1853) és E. Riehm (*Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, 1854).

H. Hupfeld kutatásai során három önálló forrást fedezett fel a Pentateukhoszban, melyek nem kiegészítések, hanem eredetileg önálló írásművek: 2 elohista és 1 jáhvista forrást. A két elohista irat közül az elsőt alampiratnak tekintette, s a másodiktól való megkülönböztetés céljából *Papi iratnak* (*Papi kódex*) nevezte el. E három forrást egy későbbi redaktor dolgozta egybe. E. Riehm a fentebbi három okmány mellett a De Wette által felfedezett Deuteronomiumot is mint önálló okmányt elemzi. A Pentateukhosz tehát 4 alampiratból áll: E1 (ez tulajdonképpen a P), E2, J és D.

⁵ Kraus, H. J.: *i. m.* 232.

Hupfeld szerint ezek az okmányok a következő kronológiai sorrendben keletkeztek: P + E + J + D. Később A. Kuenen (1828–1891) (*De Godsdoenst*, 1869) a következő időviszonyt határozta meg: J + E + D + P.⁶

5. A Wellhausen-elmélet

Wellhausen (1848–1918; *Geschichte Israels*, 1878; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883) a Pentateukhosz egyes forrásainak keletkezési sorrendjével és keletkezési korával kapcsolatosan a következő elméletet dolgozta ki K. H. Graf és A. Kuenen kutatási eredményeinek figyelembevételével:⁷

A legrégebbi forrás a J, Kr. e. a 9. században keletkezett Júdában. Ez a forrás három különböző kiadás nyomait viseli magán (J1, J2, J3).

A második forrás az E, amelyik E1, E2 és E3 forrásból áll, Izráelben, az északi királyságban keletkezett a Kr. e. 8. században. Kr. e. 722 után az E forrás Júdába került, ahol már a jósiási reform előtt ismeretlen redaktor egybedolgozta a J forrással, s így jött létre a Jehovista mű (JE).

A harmadik forrás a D (Deuteronomium), amely szintén Júdában keletkezett Kr. e. a 8. században és azonos a Kr. e. 621-ben, a templomban megtalált törvénykönyvvel. Ezt az iratot a papok írták, és ők rejtették el a templom falába (*pia fraus*), hogy kegyes csalással igazolják a templom központi szerepét az istentiszteleti életben. Ezt az elrejtett és megtalált forrást egy későbbi redaktor dolgozta egybe a JE-vel Kr. e. 620–550 között, miközben a JE-t egészében átdolgozta (JED).

A negyedik forrás a P, amelyik Kr. e. 500–450 között keletkezett több mellékforrásból. Ezek a fogság korában íródtak. A P-t kb. Kr. e. 400 körül csatolták a JED-hez (Pg(Q) + Ps-törvénygyűjtemény).

6. A legújabb okmányelmélet

Képviselői: R. Smend (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912), O. Eissfeldt (*Hexateuchsynopse*, 1922) és G. Fohrer (E. Sellin – G. Fohrer: *Einleitung in das Alte Testament*, 1965, 9. kiadás).

A legújabb okmányelmélet képviselői szerint az egyes források nem önálló alkotások. Szerzőik két vagy több önálló alkotást dolgoztak fel, illetve kapcsoltak egymás mellé. A J forrás Smend szerint két különálló forrásból, a J1-ből és J2-ből tevődik össze. Eissfeldt a J1 forrást laikus forrásnak nevezi, míg Fohrer szerint ez a forrás nomád, mivel Izráel nomád életének eseményeit örökíti meg (J1 = L vagy N). Ez a Laikus forrás jelen van nemcsak Mózes öt könyvében, hanem a Bírák és a Sámuel könyvében is. L. Morgenstein 1927-ben felfedezett egy újabb okmányt, amit K-nak (Kenita forrás) nevezett el, R. H. Pfeiffer pedig 1941-ben egy S-dokumentumot (Seir forrás). A JEPD tehát az idők során újabb L-K-S okmánnyal egészült ki.

⁶ Kraus, H. J.: *i. m.* 232. .

⁷ Uo.: *i. m.* 255–274. Rózsa Huba: *Az ószövetség keletkezése*. Szent István Társulat, Budapest 1986, 62–72.

7. A formatörténeti iskola elmélete

Képviselői: H. Gunkel (1862–1932; *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895; *Genesis*, 1901),⁸ H. Gressmann és később G. von Rad is (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchus*, 1938).

Gunkel elveti az okmányok létezéséről szóló elméleteket. *Okmányok helyett inkább hagyományokról* kell beszélni. Ezek a hagyományok nem egyének vagy iskolák alkotásai, hanem Izrael népi *hagyományai, mondakörei*. Az egyes mondakörök (gyűjtemények) önálló, egymástól független mondakörből állnak. Egybeszerkesztésük hosszas redakciós folyamat, amelyben az egyes mondagyűjtők irodalmi tevékenysége jelentéktelen. A hangsúly a szóbeli hagyományozáson van. Ennek felderítésére meg kell határozni az egyes irodalmi műfajokat, amelyek automatikusan rámutatnak arra az élethelyzetre, amelyben az illető anyag keletkezett.

G. von Rad Gunkel elméletét viszi tovább, és megállapítja a Pentateukhosz nagy hagyományegységeit (pl. Sínai, kivonulás Egyiptomból, pusztai vándorlás, honfoglalás stb.). Ezeket a látszatra egységes, de alapján véve szétszórt hagyományokat a *jahvista* gyűjtötte össze és foglalta írásba. Az által, hogy az egyes hagyományokat történeti sorrendbe és összefüggésbe helyezte el, tulajdonképpen *historizálta az anyagot*, s így megteremtette a Pentateukhosz végérvényes formáját. Az E, D és P hozzáadásai nem változtattak az alapvető szerkezeten, noha von Rad a P forrásban két párhuzamos forrás kumulját is látta: a PA-t és a PB-t.⁹ Von Rad szerint tehát a Pentateukhosz, pontosabban a Hexateukhosz (Józsué könyve is) egyszerre és nem a folyamatos növekedés útján jött létre azzal, hogy a jahvista az egyes hagyományokat tervszerűen egybedolgozta.

8. A hagyománytörténeti kutatás elmélete

Képviselője M. Noth (1902–1968; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948). Szerinte a Pentateukhosz mai formája, a benne lévő hagyományok hosszú fejlődés eredményeként jöttek létre. Ebben a folyamatban döntő az irodalom előtti állapot, a szájhagyomány, melynek anyaga monda eredetű és összizraelita szempontok határozzák meg. A Pentateukhosz alapvető formája már a szájhagyománynak ebben a korában alakult ki. Az írásbeli rögzítés ezt a kész állapotot vette át és csiszolta irodalmi művé, miközben a monda teológiai reflexiók hordozójává vált.

A Pentateukhosz különböző eredetű legendái és tradíciói pánizraeli szempontok szerint rendeződtek. Mindennek az anyagnak „embriója” a királyság előtti törzsszövetség kultuszi ünnepeiben keresendő, ahol létrejöttek azok a témák (szabadulás, honfoglalás), amelyek körül szájhagyomány formájában már kialakult az egész irodalmi mű. A hagyománytörténeti

⁸ Kraus, H. J.: *i. m.* 232.

⁹ Rad, Gerhard von: *Die Pristerschrift im Hexateuch*. BWANT IV. 13, 1934.

kutatás feladata és célja annak a folyamatnak a feltárása, amely a kezdetet jelenti egészen a végső irodalmi állomásig. Mindaddig, míg von Rad a kis történeti krédóban (5Móz 26,5–9) látta a kiindulópontot, amely köré kikristályosodott a Pentateukhosz, Noth ezt a pontot a törzsek hitében fellelhető fő témákban látja. Ezek az alapvető, fokozatosan egymás mellé sorakozó témák jelentik azt a kiindulási pontot, amelyből kibomlott a Pentateukhosz gazdag és szerteágazó hagyománya. Mindaddig, amíg von Rad azon a véleményen van, hogy a Pentateukhosz, illetve a Hexateukhosz irodalmi egységét és szerkezetét a Jáhvista hozta létre, Noth szerint a jáhvista csak a Pentateukhosz teológiájának kialakításában játszott szerepet. Az irodalmi keret a pápi író munkája.

9. A skandináv iskola álláspontja

Képviselői: S. Mowinckel (*Le Décalogue*. EHPPhR 16, 1927), J. Pedersen (Passahfest und Passahlegende. In: ZAW52, 1934) és J. Engnell (*Gamala Testament I*, Stockholm 1945).

Az iskola képviselői arra az álláspontra helyezkedtek, hogy mindegyik ószövetségi tradíció eredete kultuszi. Mowinckel a sínai perikopa fontosságát hangsúlyozta, ami a jeruzsálemi templomban tartott újévi ünnepkörből származik, Pedersen pedig a pászka kultuszi legendáját. Ezeket a tradíciókat szájhagyomány útján adták tovább. Az írásba foglalás és az egyes redakciók kialakulása nagyon későn, csupán a fogság utáni korban történt meg, ami viszont sem a Pentateukhosz, sem a történelmi könyvek esetében nem zárja ki azt, hogy az egyes tradíciók kialakulását korai időre datálják.

Ilyenképpen a skandináv iskola újból felvetette a szájhagyomány anyagának és az írásba foglalt anyagnak az irodalmi szétválasztását. Ebben a vitában Engnell azon a véleményen volt, hogy a Pentateukhosz kialakulásában két gyűjtemény játszott szerepet, a P (ez fedi a Tetrateukhoszt) és a D (ami megfelel a Deuteronomista történeti műnek, vagyis a Deuteronomiumtól a 2Kir-ig terjedő irodalmi anyagnak).

Ezzel a tétellel tulajdonképpen Mowinckel is és Engnell is elutasította a Wellhausen által meghonosított és a kutatók zöme által elfogadott keletkezési tételt. Mowinckel pl. határozottan a mellett foglal állást, hogy a J és E forrásfelosztás helytelen. Az E semmiképp nem keletkezhetett az északi országban, az E legfennebb a J-nek egy júdai iskolai nézőpontja lehet. Engnell pedig ki is mondja, hogy a Tóránál korábban keletkezett, párhuzamos, összefüggő dokumentumok, amelyekből a Tóra a fogság utáni korban létrejött volna, sohasem léteztek. Ami biztos, hogy van egy P mű és egy D mű, amely az egyes könyvekben a különböző szentélyekből származó szájhagyományanyagot, vagy épp írott anyagot rendezi és egységesíti.¹⁰

¹⁰ Archer, G. L.: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest 2001, 122.

10. A Pentateukhosz-kritika kritikája

R. Rendtorff 1976-ban megjelent műve: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* új elméletet állított fel a Pentateukhosz keletkezéséről. Ez az elmélet az eddigieknek kritikája.¹¹

Rendtorff szerint az okmányelmélet által a Pentateukhoszban feltételezett több párhuzamos és az egymást követő redakciók során egybedolgozott elbeszélésfonal (J, E, D, P.) létezése nem igazolható. A történetkritikai exe-gézisnek sok esetben hipotetikus jellege van, és kutatási eredményei bizonytalanok. A Pentateukhosz kialakulásában a szájhagyomány játszott a legfontosabb szerepet, s benne is a legkisebb egység, az *önálló elbeszélés*. Az egyes elbeszélések hosszú évszázadok alatt nagyobb egységgé kerekedtek (pl. őstörténetek – 1Móz 1–11; pátriárkák története – 1Móz 12–50; Egyiptomból való kivonulás – 2Móz 1–15; sínai perikopa – 2Móz 19–24; a pusztai vándorlás – 2Móz 16–18; 4Móz 11–20, és a honfoglalás Józsué könyvében).

Mindegyik létrejöttét önálló és jól meghatározott teológiai szándék vezette. Ezért a Pentateukhoszon belül nem egy-egy a könyv egészére kiterjedő forrásról és annak teológiájáról (pl. jahvista forrás és a jahvista teológia) kell beszélni, hanem egy-egy egységről és ennek teológiájáról (pl. a pátriárkák történetének teológiája).

Az egyes egységek első egybedolgozója a deuteronomista volt, aki komolyan és teológiai szempontok figyelembevételével fűzte egymásba a szájhagyomány által kialakított nagyobb egységeket.

A második redakcionális réteg a „P”, amit viszont meg kell különböztetni a Pentateukhosz végső redakciójától, ugyanis a papi forrás, következésképpen a papi író, mint olyan nem létezik. A Pentateukhoszban csak papi szövegekről kell és lehet beszélni. Ilyenképp a P, mivel nem található meg az egész könyvben, a könyv anyagának csak részleges újraértelmezését jelentheti.

R. Rendtorff elméletét E. Blum (*Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT sy, 1984) és Fr. Grösemann (*Die Eigenständigkeit der Urgeschichte...* in J. Jeremias – L. Perliitt: *Die Botschaft und die Boten*. FS H. W. Wolff, 1981) alkalmazta a konkrét szövegekre.¹²

¹¹ Az eddig ismertett bibliakritikai, vagy történetkritikai elméletek kritikája azonban jóval Rendtorff előtt jelentkezik a szakirodalomban. 1893-ban jelenik meg August Klostermann *Der Pentateuch* című írása, amelyben a szerző megkérdőjelezte a masszoréta szöveg tévedhetetlenségét az istennevek áthagyományozása terén, s arra a következtetésre jutott, hogy az egyes forrásokat nem lehet az istennevek alapján szétválasztani és megkülönböztetni. 1903-ban jelenik meg az *Archiv für Religionswissenschaft* folyóiratban Johannes Dahse írása (*Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik*), melyben kimutatja, hogy az LXX istennevei és a masszoréta szöveg istennevei 180 helyen térnek el egymástól. Ezért a masszoréta szöveg nem tévedhetetlen, így nem szolgálhat alapul a források elkülönítésére. Ld. Archer: *i. m.* 116–117.

¹² Albert de Pury – Thomas Römer: *i. m.* 67.

Összegezés

A kutatás krízise a századvég teológiájában

H. H. Schmid (*Der sogenannte Jahwist*, 1976) és R. Rendtorff műveinek megjelenése kiobbantotta azt a krízishelyzetet a Pentateukhosz kutatásában, amit az eddigi elméletek előkészítettek, s aminek következtében a századvég utolsó két évtizedének bibliakritikája összességében kérdőjelezi meg az eddig kidolgozott irodalomtörténeti konszenzusokat. Ennek következtében – mondja Albert de Pury – von Rad tételei lassan összeomlottak, s a Wellhausen elmélete egészében kompromittálódott.¹³ Ugyanis a mai kutatók többsége szinte egyértelműen vallja, hogy a források eddigi datálása nem tekinthető elfogadhatónak. Maga a forráselmélet és azt követően mindegyik irodalomtörténeti hipotézis megalapozatlan. A Pentateukhosz kutatásban a hangsúlyt nem a forrásokra, az okmányokra és az irodalmi forrásrétegekre kell helyezni, hanem Pentateukhosz végső redakciójára, vagyis a gyűjtemény kanonikus végformájára. A fogalmat R. Rendtorff honosította meg a szakirodalomban.¹⁴ Véleménye szerint a fogalom mindekelőtt a kritikai rekonstrukcióval nyert szöveg fogalmi alternatívája. Ami azt jelenti, hogy a kutatásban a bibliai szövegek teológiája a cél és a meghatározó irányvonal, és nem az általunk végzett irodalmi és történeti rekonstrukciók teológiája.¹⁵

Természetesen ez nem jelenti a történetkritikai exegézis ignorálását, vagy épp teljes elvetését. A kutatásnak ebben a szakaszában inkább a kérdésselvetés és a magyarázási érdek lesz másabbá az előző korokhoz viszonyítva. Ugyanis a történetkritikai exegézis, szélesebb jelentésben a bibliakritika az irodalomkritika felől teszi fel kérdéseit és közelít a szöveghez. Ebben a közelítésben fontos a szöveg irodalmi egysége, vagy épp annak teljes hiánya. Épp ezért megpróbálta megtisztítani a szöveget minden általa feltételezett töréstől, egyenetlenségtől és feszültségtől, s az így nyert szöveget, vagy inkább szövegrészeket értelmes szöveggé rendezni.

Az így nyert értelmes szöveg, mondja Rendtorff, tulajdonképpen rekonstruált szöveg. Ebből a tételből pedig automatikusan levonható a következtetés: ha a rekonstruált szöveg az értelmes szöveg, a végső kanonikus szöveg nem értelmes szöveg. Vajon tényleg így van ez? Az előttünk álló bibliai szöveg nem más, mint kínos körülmények között keletkezett másodlagos, sokszor értelmetlen szöveg, vagy pedig olyan szöveg, amit a szerzők így hagytak ránk, és nem más formában? Ahogy most van a szöveg, és nem másképp, a hit alapja, és ugyanakkor mind a zsidóságnak,

¹³ Albert de Pury – Thomas Römer: *i. m.* 47–48. és 84.

¹⁴ Rendtorff, R.: *Theologie des Alten Testaments*. I. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, 282.

¹⁵ Crüsemann, Fr.: *Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative*. In: *JBTh* 10, 69–77.

mind a keresztyénségnek fundamentuma. Teológiailag csak ebben a kontextusban lehet foglalkozni vele.¹⁶

Viszont a rekonstruált szöveg és a kanonikus végforma közti tudományos feszültség, a kutatásban jelentkező hangsúlyeltolódás újabb kérdéseket vet fel: pl. Hogyan ismerjük fel a végső redakciót? Mik a jellegzetességei? Ki hozta létre? Kompilációról van szó, vagy redakcionális rétegek egymásra tevődéséről, amelyek újramagyarázzák és alkalmazzák a leírt irodalmi anyagot? A felmerülő újabb kérdéseket figyelembe véve A. Pury – Th. Römer megállapítja: a Pentateukhosz „*nagy terepe*” (F. Smyth-Florentin) ismét nyitva áll a fölfedezők előtt, s ez jórészt az új kritikának köszönhető. Az a feladat, amelyre minket hív, óriási jelentőségű feladat. Hiszen ennek eredményeiről nemcsak a Pentateukhosz kialakulásának megértése függ, hanem másként látjuk majd Izrael teológiáját, tradícióinak történetét, röviden történelmét.¹⁷

A mai kutatásnak tehát, ha ki akar lábalni a saját maga okozta kríziséből, az egész Pentateukhossal kapcsolatos kérdéskört újra kell tárgyalnia. Olyan konvergenciák és közös vélemények kialakítására van szükség, amelyek hitelesen elemzik a kérdéseket, s nem hagyják figyelmen kívül a bibliai tudományok segédtudományainak legújabb kutatási eredményeit sem. Ez a vállalkozás viszont csak akkor lesz sikeres, „ha nem helyettesítik a régi elméletek kényszerét új igézettel, még az új kritikáéval sem”.¹⁸

1910-ben egy liberális zsidó kritikus – írja J. H. Hertz¹⁹ – annyira hitt a Pentateukhosz kritikai elemzésében, hogy bátorkodott a következő kijelentésre: „Ha valaki kételkedik a kritikai analízis igazságában, éppúgy kételkedhetik Newton gravitációs elméletének igazságában is.” Ez a kijelentés a bibliakritikai iskolák dogmatizmusát tükrözi. Einstein viszont új elmélettel korrigálta a gravitációs elméletet. A bibliakritikának is korrigálnia kell önmagát, feltevéseit adott helyzetben tudja és merje elavultnak tekinteni.

Főleg az elmúlt ötven év történetkritikai álláspontja helyett ma még nincs egységes tudományos álláspont a Pentateukhosz és általában a תנך kutatása területén. Egy viszont tény: a bibliai szöveg előtörténetének és történetének tanulmányozása, a tartalmi összefüggésekbe való betekintés, ami irodalmi elemzés, történelmi vagy vallástörténelmi megfontolások által lehetséges, nem határozhatja meg a szöveg egységes és egységben való szemlélését, hanem épp ennek szolgálatában kell állnia.²⁰

¹⁶ Rendtorff, R.: *i. m.* 282–283.

¹⁷ Albert de Pury – Thomas Römer: *i. m.* 84.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Hertz, J. H.: *Mózes öt könyve és a Haftarák*. II. Budapest 1984, 107.

²⁰ Lohfink, N.: Kennt das AT einen Unterschied von Gebot und Gesetz? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs. In: *JBTh*, 4, 1989, 63–89.

A Tóra szerzője a Szentírás tanításában

A biblikus irodalomtörténet – szemben a bibliakritikával – minden időben Mózeset tekintette a Tóra írójának, illetve szerzőjének. Ezt a szemléletet hitelesíti az Ószövetség több, más korban keletkezett könyve, továbbá az Újszövetség is, valamint a zsidó történetírás (ld. Josephus Flavius), a patrisztikai irodalom, a reformátori írásszemlélet, az utóbbi évtizedek archeológiája és az ókori Kelet történelmének és kultúrtörténetének mai kutatási eredményei.

Mózes az író

A Mózes II., III., IV. és V. könyvének történetei nemcsak Izráel szabadulását, néppé válását és a honfoglalás előkészítését mondják el, továbbá nemcsak arról beszélnek, hogy egy nyomorult rabszolganép miként lett a Sínai-hegynél Isten szövetséges népévé, hanem ezzel egy időben valóságos portrét rajzolnak Mózesről, aki az egyes eseményeknek szemtanúja és egyben főszereplője is.

Mózes színes egyéniségű, prominens személye Izráel történetének. Ő a rabszolganép szabadítója és vezére. Az Egyiptomból való kivonulás és a honfoglalás előkészítése az ő nagy történelmi műve. Ő a szövetség közvetítője Isten és a nép között. Izráel alkotmánya, a szövetségkötés igéi, melyek Izráel néppé vállalásának alapidokumentumai, nép- és nemzetformáló egyéniséggé, ország- és kultuszalapító személlyé teszik őt. Nem véletlen, hogy azok a szentírók, akik Mózes irodalmi hagyatékát gondozták, és a Tóra végleges irodalmi formáját megszerkesztették, az irodalmi hagyatékba nemcsak a leíró és tudósító történelmi anyagot építették be, hanem beleesőzték Mózes életrajzi adatait is, születésétől egészen haláláig.²¹

Személyiségének titka hitében és hitéből fakadó alázatában volt, abban az istenkapcsolatban, amelyről azt jegyzi fel a Biblia, hogy Mózes színről színre (azaz: szemtől szembe) beszélt Jahvéval.²²

Mózesről viszont azt is megtudjuk az egyes feljegyzésekből, hogy íróember is volt. Ő volt a törvényadó, aki kőtáblákra írta fel Jahve beszédét. De ő volt a pusztai vándorlás krónikása is. Lejegyezte mindazt, ami történt a kivonulás előkészítésétől egészen a Kánaán határába való érkezésig. Mint író, énekszerzéssel is foglalkozott.

²¹ „Soha még nála bölcsőbb ember nem élt a földön – írja róla Josephus Flavius, mindig megtalálta a legjobb megoldásokat, és csodálatos módon tudott a nép nyelven beszélni. Szenvedélyein úgy tudott uralkodni, mintha nem is lettek volna szenvedélyei, és úgy látszott, mintha csak azért tudta volna a nevüket, mert más embereknél megfigyelhette, önmagán azonban nem. Kitűnő hadvezér volt és páratlan próféta, úgy, hogy mikor beszélt, az ember azt hitte, maga Isten szól hozzá.” – *A zsidók története*. Budapest 1980, 103.

²² אֶל-פָּנִים (1Móz 33,11).

A Tóra a 2Móz 15,1–19-ben örökítette meg Mózes hálaadó énekét, s a Zsoltárok könyvében a 90. zsoltár szerkesztői felirata őt nevezi meg a zsoltár szerzőjének (90,1: Mózesnek, az Isten emberének imádsága).

A bibliakritika képviselői, az ún. történetkritikai módszer kidolgozói és szószólói, amikor megkérdőjelezték a Tóra mózesi szerzőségét, és tagadták annak lehetőségét, hogy Mózes, mint történelmi személyiség, egyben a Tóra szerzője is lehetne, azon a véleményen voltak, hogy Mózes nem tudott írni. Feltételezéseik szerint a héberek csupán a királyság korában (Kr. e. a 10. sz.-ban) sajátították el az írást, s így az írásművészet csupán Dávid és Salamon uralkodásának idején lett általános gyakorlattá. Következésképpen az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás korában (Kr.e. a 15. sz.), de még a honfoglalást követő korban sem lehet héber írásbeliségről, íráskultúráról beszélni. Mózes korában tehát az egyes eseményekről nem készülhettek írott dokumentumok, azok csupán szójhagyomány útján maradhattak fenn, ha egyáltalán fennmaradtak, s nem jóval a mózesi kor után keletkeztek.

Ez a megállapítás azonban ma már nem állja meg a helyét. Az utóbbi évtizedekben feltárt régészeti leletek ugyanis ennek az állításnak és egyben kutatási eredménynek az ellenkezőjéről győzik meg a mai bibliaolvasót és Bibliát tanulmányozó embert. Főleg az elmúlt tíz év archeológiai és paleográfiai kutatási eredményei alapján nemcsak azt mondhatjuk el, hogy Mózes írói munkásságát anakronizmus lenne megkérdőjelezni, hanem azt is, hogy a Tórát egészében abban a korban írták, amikor az események lejátszódtak, s nem a királyság kései szakaszában, vagy épp a babiloni fogság idején (Kr. e. 6. sz.), vagy épp az ezt követő korban.

A Tóra nem antedatált irodalmi alkotás, s nem az évszázadok homályába visszavetített hősi eposz, mely a királyság, vagy épp a babiloni fogság korában élő zsidóság részére teremti meg a múltat, mint irodalmi fikciót, s ezzel egy időben a kor politikai érdekelttségű történelemtudatát, hanem az illető kornak hiteles írott dokumentuma. Korhúságát és egyben történelmi hitelességét nem befolyásolja az az irodalomtörténeti és szövegtörténeti kutatás sem, mely a mózesi kort követő prófétai és papi iskolák, azaz a szentírók szöveg- és könyvszerkesztői munkásságára hívja fel a figyelmet, s a hangsúlyt nem a könyv első megszövegezésére, hanem a végleges redakcióra, még pontosabban a kanonikus végforma mai irodalmi állapotára helyezi.

1. Mózes írói munkásságának bibliai hivatkozásai

- 2Móz 17,14: „És monda az Úr Mózesnek: írd meg ezt emlékezetül könyvbe, és add tudtára Józsuénak.”
 - 2Móz 24,4.7: „Mózes pedig felírta az Úrnak minden beszédét... azután véve a szövetség könyvét, és elolvasá a nép hallatára.”
 - 2Móz 34,27: „És monda az Úr Mózesnek: Írd fel ezeket a szavakat, mert ezeknek a szavaknak értelme szerint kötöttem szövetséget veled és Izráellel.”
 - 4Móz 33,2: „Megírta pedig Mózes az ő kijövetelüket az ő szállásaik szerint, az Úrnak rendeletére.”
 - 5Móz 31,9.22.24: „És megírta Mózes a törvényt és adá azt a papoknak... megírta azért Mózes ezt az éneket azon a napon, és megtanítá arra Izráel fiait... teljesen és mindvégig beírta Mózes e törvény igéit könyvbe.”
- Mózeset, mint írórt és szerzőt említik a későbbi bibliai könyvek is:
- Józ 8,31–34: Józsué törvényt másolatot készít „amint meg van írva Mózes törvényének könyvében.”
 - Józ 23,6: „Legyetek azért igen erősek, hogy megtartsátok és megcselekedjétek mindazt, ami meg van írva Mózes törvényének könyvében.”
 - 1Kir 2,3: Dávid Mózes törvénykönyvének megtartására ösztönzi Salamont. Ld. még: 2Krn 25,4; 35,12; Neh 8,2.

Az Újszövetségben: Mk 12,19; Lk 24,27; Jn 5,46; Róm 10,5.

Ha ezeket a tudósításokat lebontjuk az egyes könyvekre, akkor a következőket mondhatjuk el:

a) Az első könyv megírásánál Mózes számos írásos vagy épp a szájhagyomány világában élő anyagot gyűjthetett össze, amely az egyes törzsek vagy családok gondozásában maradt fenn. A különböző, ma már számunkra ismeretlen források, írott dokumentumok létezésére utalnak az egyes nagyobb és összefüggőbb tartalmi egységek toledót (תולדות) kezdetű bevezetői.²³

A Genézisben, Mózes első könyvében tíz toledótot, azaz tíz önálló irodalmi forrást különíthetünk el. A könyv egésze tulajdonképpen ennek a tíz írott forrásnak az egybeszerkesztése, kronológiai sorrendbe helyezett irodalmi egysége: Az ég és föld toledótja (2,4–4,26); Ádám toledótja (5–6,7); Noé toledótja (6,9–9,29); Noé fiainak toledótja (10–11,9); Sém toledótja (11,10–26); Táré toledótja (11,27–25,11); Ismáel toledótja (25,12–18); Izsák toledótja (25,19–35,29); Ézsau toledótja (36–37,1); Jákob toledótja (37,2–50,26).

b) A második, harmadik és negyedik könyv megírásánál Mózes már nem anyaggyűjtő és szerkesztő, hanem szerző, a kijelentés közvetlen cím-

²³ Toledót-nemzetségek, leszármazottak, utódok. A toledót a legtöbb esetben valamilyen névlista, vagy tudósítás bevezetőjeként szerepel, és nem összegezőként, egy előbbi közlés irodalmi lezárásaként. A 2,4-ben is a soron következő tudósítás bevezetése, és nem az előbbi összegzése. A toledótokra, mint irodalmi forrásokra először P. J. Wisemann hívta fel a kutatók figyelmét: *Entdeckung über 1 Mose*. De Haan, Groningen 1960.

zettje, az események főszereplője. Mindazt, amit leír a látott, hallott és átélt istenélményből, a valóságból meríti. Élményeinek és az átélt eseményeknek a megírásánál itt is használ írott forrásokat, de nem annyit, mint az első könyv esetében. A 4Móz 21,14 az Úr hadainak könyvét említi, mint forrásmunkát. Ez a könyv történeti dalok gyűjteménye lehetett. A 21,27 pedig a példabeszédmondókra utal. Ez alatt a korábbi és a korabeli példabeszédek külön gyűjteményét érthetjük. Viszont az is lehetséges, hogy ezeket a forrásokat a Mózes írói hagyatékát ápoló írniok, papi körök szerkesztették a mózesi törzsanyaghoz, miként a Mózes születéséről, neveltetéséről szóló szájhagyományként élő anyagot is, s ezzel tulajdonképpen az anyag végleges irodalmi formába való öntésének szerkesztői munkáját végezték el.

c) Az ötödik könyv Mózes beszédeit tartalmazza. Az egész könyv tulajdonképpen Mózes testamentuma, az előbbi könyvek törvényanyagának válogatása, célirányos és magyarázatos összefoglalása.²⁴ Ezeket a prédikációszerű beszédeket vagy Mózes írta le, vagy diktálta, vagy valaki fűltanú jegyezte le emlékezetből, aki a könyvhöz csatolta a Mózes haláláról szóló tudósítást is.

A könyv belső bizonyítékai a mózesi kor szerzősége mellett (G. L. Archer nyomán)²⁵

G. L. Archer nyomán hat pontban összegezhethetjük azokat a belső bizonyítékokat, amelyek egyértelműen arról tanúskodnak, hogy a szerző egyfelől szemtanúja volt az eseményeknek, másfelől egyiptomi származású és egyiptomi műveltséggel rendelkező személy volt.

1. Először azokra a leírásokra kell figyelniünk, amelyek a szemtanúra utalnak. Archer két ilyen leírást említ meg. Az egyik 2Móz 15,27, a másik 4Móz 11,7–8. Az első helyen arról van szó, hogy az író azt is megfigyeli és leírja, hogy Élimben, az egyik pusztai oázisban hány forrás és hány pálmafa volt. Egy évszázadokkal később író személynek ilyen adatokat nincs honnan merítenie. A második helyen a szerző a manna alakját és ízét írja le. Ebben az esetben is igaz, hogy a kései írónak évszázadokkal a manna-történet után nincs honnan ismernie ezeket a formai és ízbeli sajátosságokat.

2. Másodszor az Egyiptommal kapcsolatos leírásokra, bemutatásokra és információkra kell figyelni. A szerző a korabeli Egyiptom pontos és hiteles ismerője. Ismeri a korabeli helységneveket (Ón), pontosan jegyzi le az egyiptomi tulajdonneveket (Potifár, Aszenét), jártas az udvar rangfokozataiban és hierarchikus világában (József neve: Cafenát-Paneah), ismeri a korabeli súly- és hosszértékeket (zeret – egy arasz; efa – a hómer tizedrésze; hin – 4,75

²⁴ Schneider, Dieter: *Das fünfte Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus 1999, 13., továbbá Breit, Herbert: *Die Predigt des Deuteronomisten*. Kaiser, München 1933, 112.

²⁵ Archer, G. L.: *i. m.* 137–144.

liter).²⁶ Az is egyiptomi származására és neveltetésére vall, hogy nem jegyzi le a fáraók neveit. Egyszerűen csak fáraóként említi őket. Ez a korabeli egyiptomi társadalom hivatalos szóhasználata volt, az uralkodót egyszerűen csak fáraónak nevezték, s óvakodtak ezzel együtt kimondani az uralkodó személynevét.

3. Harmadszor a Tórában található éghajlati és évszaki leírásokra, valamint a flóra és a fauna bemutatására (sittimfa, akác, a 3Móz 11 és 5Móz 14 madár- és állatlistája számos olyan fajt említ meg, amelyik csak a Sínai-félszigeten található meg, pl. a strucc, a vadtehén vagy antilop, amely Felső-Egyiptomban és Arábiában őshonos) és nem utolsósorban Egyiptom és a Sínai félsziget földrajzi ábrázolására kell figyelni (pl. a kivonulás útleírása). A szerző ezekben a leírásokban és ábrázolásokban otthonosan mozog. Ismeri mind az éghajlati, mind a földrajzi, mind a növényzeti viszonyokat. Viszont akkor, amikor Kánaánról ír, érzékelhetően Palesztinán kívüli nézőpontot képvisel, úgy ír róla, mint egy teljesen új és ismeretlen területről. (pl. 1Móz 33,18 – a szerző megemlíti Sikem városát, és közvetlenül utána megjegyzi: „amely Kánaán földjén van”. Ha az író, mondja Archer egy fogság utáni generáció tagja, akkor ez a szöveg teljesen értelmetlen és indokolatlan, hiszen a fogság korában és ezt követően Sikem már a Jeruzsálemtől északra fekvő legjelentősebb városok egyike.)

4. A Tóra 2., 3. és 4. könyve a pusztai világot mutatják be, azokat a pusztai tapasztalatokat és élményeket, amelyeket egy több mint ezer éve letelepedett földművelő nép már nem ismer. Ld. a láda és az egész sátor elkészítésének és hordozhatóságának módját, az egészségügyi rendelkezéseket, a nép, illetve a tábor indulásának és felállításának rendjét. Mindennek csak a pusztában van értelme és jelentősége, s mindez egy letelepedett nép számára nem mond semmit.

5. Főleg Mózes első könyvében olvashatunk olyan szokásokról és joggyakorlatokról, amelyek a Kr. e. 2. évezred elejére utalnak, s amelyek már az I. évezredben teljesen ismeretlenek (pl. a szolgától születő törvényes utód – Ábrahám és Hágár esete; a családi teráfim birtoklása családi örökösödés esetén – Ráhel és Lában esete; az üzletkötés – Ábrahám megveszi Makpela barlangját).

6. A könyv nyelvezete is számos régies kifejezést és szóhasználatot tartalmaz. Pl. az egyes szám harmadik személyű nőnemű névmás nem הִיא, mint a későbbi iratokban, hanem הִיא. A fiatal leány nem נַעֲרָה, hanem נַעֲרָה, a mutató névmás: „az” nem הַזֶּה, hanem הַזֶּה. A nevetni ige nem שָׁחַק, hanem חָק. A könyv kései, azaz nem a mózesi korban való keletkezését a bibliakritikusok egy másik nyelvi jelenséggel is magyarázzák. Az egyik a הָ névelő használata és előfordulása a Tórában. Tekintettel arra, hogy ebben a

²⁶ József és Mózes egyiptomi tartózkodásával, az egyiptomi háttér vizsgálatával kapcsolatba ld. Yahuda, Abraham S.: *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*. Oxford University Press, London 1933.

korban a többi sémi nyelvben sem fordul elő, egyértelmű, hogy a héberben is csak jóval később jelenik meg. Ez viszont nem lehet érv a Tóra kései keletkezése mellett, hisz a hébereknek alkalmuk volt a ך névelőt megismerni, és beszédükbe beépíteni egyiptomi tartózkodásuk alatt. Ebben a korban a névelő nemcsak az egyiptomi irodalmi szövegekben jelenik meg, hanem a köznyelvben is.

Ha e belső bizonyítékokat részleteiben megvizsgáljuk, akkor igazat adhatunk Archernek, amikor a következőket írja:

„Mózes korára a hieroglif és a hieratikus írás annyira elterjedt Egyiptomban, hogy szinte kizárhatjuk annak valószínűségét, hogy egyetlen élményét sem jegyezte volna le írásban. Eléggé érthetetlen az a feltételezés, hogy egy olyan korban, amikor még a Szerabit el-Khadimban elterülő türkizbányák iskolázatlan sémi rabszolgái is bevették feljegyzéseiket az alagutak falába, egy olyan háttérrel és képesítéssel rendelkező vezető, mint Mózes, túlságosan képzetlen lett volna ahhoz, hogy egyetlen szót is írásba foglaljon.”²⁷

J. H. Hertz történetfilozófiai érvei a mózesi szerzőség mellett

Mózes írói munkássága, pontosabban a Tóra mózesi korban való keletkezése és a leírt történelmi események hitelessége mellett szólnak azok az érvek is, amelyeket J. H. Hertz, a brit birodalom főabbija fogalmaz meg *Mózes öt könyve és a Haftarák* című művében.²⁸ Hertz érvelését három pontban összegezhetjük. Ezek az érvek a Tóra sajátos történelemszemléletéből és abból a teológiai és történetfilozófiai gondolkodásból indulnak ki, amelyben maga a Tóra látta, megfogalmazta és bemutatta a héber ősök és a korabeli népek önértékelését és egymással való kapcsolatát.

A héberek és az őslakosság viszonya

Izrael a történelem folyamán élet-halál harcot vívott Kánaán, a tejjel és mézzel folyó föld birtoklásáért. Az őslakossággal és a szomszédos népekkel szembeni küzdelemben azonban sehol sem találkozunk azzal a történelmi érveléssel, hogy a héberek is bennszülöttek, vagy a kánaáni őslakoságnak leszármazottjai lennének. Ha a Tóra valóban kései keletkezésű lenne, miként a bibliakritika véli, akkor a keletkezés kései korában ezt a motivációt, mint perdöntő érvet feltétlenül be kellett volna venni a történelmi és a politikai argumentációba.

Ezzel szemben a Tóra arról beszél, hogy a héberek ősei bevándorló pásztorok, idegen nomádok voltak, akik a mezopotámiai Úr-Kazdimból

²⁷ Yahuda, Abraham S.: *i. m.* 145.

²⁸ J. H. Hertz. *i. m.* II. 61.

telepedtek át Kánaán földjére. Egy ilyen szégyellni való, semmilyen történelmi és politikai bizonyítóerővel nem rendelkező eredettörténetet csak a mózesi korban lehet elképzelni és semmi esetre sem az állam függetlenségéért küzdő Izrael későbbi történelmének valamelyik másik korszakában. „A szkeptikus történész is kénytelen elismerni – írja Hertz –, hogy az ilyen hagyománynak megbízható történeten kell alapulnia, mert egy nép sem talál ki ilyen kényelmetlen hagyományt, amidőn olyan fontos létkérdésről van szó, amely eldönti, hogy milyen jogcíme van egy népnek ahhoz az országhoz, amelyet hazájának tekint.”

A héberek és az arámok kapcsolata

Arám a királyság korában Izrael állandó ellensége. Az arámszindróma végigvonul az egész történelmen, s nagyban hozzájárul az északi ország hanyatlásához és teljes bukásához. Kr. e. 722-ben az északi ország, Samária az asszír térhódítás következtében elveszíti politikai függetlenségét, s megszűnik, mint önálló állam.

Ettől függetlenül, vagy ennek ellenére a Tóra a pátriárkák békés arámkapcsolatáról beszél. Izsák és Jákób is arám nőt vesznek feleségül. Ábrahám Mezopotámiából hozat feleséget fiának, Izsáknak. Jákób is az ő atyja háza népe közül választ feleséget. Rebeka, Lea, Ráhel mezopotámiai, feltehetőleg protoarám származású nők, miként a héberek ősatyja, Ábrahám. „Itt is világos, milyen kényelmetlen volt az a hagyomány, hogy az izraelita nép ‘ősanýái’ arám nők voltak; ez sem lehet a későbbi legenda koholmánya.”²⁹

A héberek rabszolgák voltak

Izrael Egyiptomban rabszolga volt. Hertz ezt írja:

„Összehasonlítva az egyiptomi rabszolgasággal és az onnan való felszabadulással minden egyéb a bibliai történetben másodrendű jelentőséggel bír. A rabszolgaság és a felszabadulás emlékezete bele van szöve a törvénytudó, a történész, a zsoltárárköltő, a próféták és a papok műveibe. A zsidó életnek nagy része a bibliai és a Biblia utáni korban... csak visszhang és emlékeztetés arra az isteni eseményre, amely egyidejűleg Izrael felszabadulását és a nemzet megszületését jelentette. Az pedig szinte hihetetlen, hogy bármelyik nemzet, ha nem kényszerül rá elfelejthetetlen és letagadhatatlan valóság által, önként, galádul kitalált volna olyan gyalázatot saját őseire, hogy azok rabszolgák voltak egy idegen országban. Soha sem talált ki egy nép lealázó múltat önmaga számára.”³⁰

²⁹ Hertz, J. H.: *i. m.* 61.

³⁰ Uo.

Következtetések

A bibliai tudományok, mind az Ó-, mind az Újszövetség esetében Isten írott Igéjével, az írásba foglalt kijelentéssel foglalkoznak, azt kutatják, vizsgálják, értelmezik és magyarázzák. Az oknyomozó rendszeres, objektív és minden esetben korszerű tudományos kutatás célja elősegíteni az Ige jobb megértését, rámutatni arra, hogy mi volt Isten üzenete akkor és ott, az adott történelmi, gazdasági, politikai, kulturális és nem utolsósorban vallási szituációban, és mi Isten üzenete a mában. A bibliai tudományok tárgya ilyenképp az írott Ige, a Biblia, más néven a Szentírás, annak két könyvgyűjteménye, az Ószövetség és az Újszövetség.

Amikor az írott Igét, mint a módszeres kutatás tárgyát nevezzük meg, akkor minden esetben, a tudományos vizsgálat bármelyik szakaszában tudnunk kell azt, hogy az írott Igének két oldala, arca, illetve aspektusa van.

Az egyik az isteni, a transzcendens arc, illetve aspektus.³¹ A Szentírásban maga Isten szólal meg, az Ige az Ő Igéje. „Isten Igéje nem választható el Istentől, nincs önmagában való léte, nem lehet deisztikus módon elszakítani és elhatárolni szerzőjétől és teremtőjétől.”³² „Az Ige nem elraktározott igazságok, vagy értékek rendszere, nem is emberi élmények lecsapódása, hanem maga az Isten, amint a maga valóságáról beszél... élő folyamat, Isten szüntelen való cselekedete, hogy önmagát kijelentse”³³

A másik az emberi, az immanens oldal, arc, vagy aspektus. A bibliai tudományoknak ezen a területen nő meg a szerepük és a felelősségük. Isten embereken keresztül, emberi nyelven, adott földrajzi, történelmi, politikai, szociális, vallási és kulturális helyzetekben szólalt meg. Az emberi közvetítéssel megszólaló kijelentés minden esetben emberekhez szól és a mindenkori emberért foglaltatott írásba. Isten Igéje szó, amit a Szentíráson keresztül küld hozzánk: *Dei loquentis persona*, mondja Kálvin. Isten az emberi szón keresztül keres utat magának az ember felé.³⁴

Az Igét megszólaltató és leíró próféta, pap, király, mezőgazdász, tanító vagy épp vándorprédikátor, akit általános meghatározással szentírónak nevezünk, valóságos személy, aki meghatározott korban, adott politikai, gazdasági és kulturális helyzetben élt. Viszont nemcsak ő valóságos, hanem a kijelentés címzettje is, akár egyénről, akár közösségről, akár Izráelről, akár más nemzetéről, kis vagy nagy hatalomról legyen szó.

A bibliai tudományok jelenkori feladata ennek az emberi valóságnak, arcnak a vizsgálatára a rendelkezésükre álló kutatási eredmények módszeres

³¹ Ld. Kecskeméthy István: *Bevezetés az Ótestamentumba*. Theologus Kör, Kolozsvár 1909–1910, 9.

³² Bavink, H.: *Gereformeerde Dogmatik*. I–IV. Kampen, 1928–30. IV. kötet, 439.

³³ László Dezső: *Az anyaszentegyház élete és szolgálata*. Kolozsvár 1938, 58.

³⁴ Kálvin: *Institúció*, I. 7,4. Ld. Péntek Árpád: *Az igehirdető szolgálata*. Kolozsvár 2003, 17.

és rendszeres feldolgozásával, hogy ezáltal elősegítsék a transzcendens arc mélyebb és igazabb megismerését. Ebben a kutató, elemző és rendszerező munkában az egyes bibliai tudományok az Ige szolgálatában álló tudományok. „Az Igének feladata van: belépni a történelem síkjába, és üdvösséget adni.”³⁵ A bibliai tudományok ennek a feladatnak a megvalósulásában vállalnak és játszanak lényeges és hatékony szerepet.

Ilyenképp a bibliai tudományok, a tudomány természetének kulcsfogalmait figyelembe véve: empirikus jelleg, objektivitás, racionalitás (a valóság szerkezetének empirikus, objektív és racionális tükrözése), kutatásaik, főleg ténymegállapításaik és elméleteik kidolgozása során sohasem feledkezhetnek meg a következőkről:³⁶

1. A teljes Írás Istentől ihletett (2Tim 3,16): *πάσα γραφή θεόπνευστος*.

2. A próféta szó sohasem emberek akaratából származott, „hanem a Szent Lélektől indítatva szóltak az Isten szent emberei” (2Pét 1,21): *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*.

³⁵ Péntek Árpád: *i. m.* 23.

³⁶ Ha a bibliai tudományokat tudománynak tekintjük, és nem utaljuk őket az áltudományok csoportjába, akkor a tudomány természetét rögzítő kulcsfogalmaknak mind a kutatásban, mind az eredmények rendszerezésében, és nem utolsó sorban az egyes elméletek megfogalmazásában érvényesülniük kell.

Del Ratzsch keresztyén gondolkodókra hivatkozva megjegyzi: „a természetet azért kell empirikusan, racionálisan és objektíven tanulmányoznunk, mert a tudománynak a valóságot kell tükröznie, a valóság pedig Istent teremte”. A bibliai tudományok esetében a valóság, az írott Ige Istentől ihletett Ige. A bibliai tudományok épp ezért nem mondhatnak le sem a tudományos kutatásról, sem a tudományos elméletalkotásról. Hogy miért van szükség a bibliai tudományok esetében is e jellegzetességekre és ezek következetes érvényben tartására, azt Del Ratzschnak a tudomány egészére vonatkozó, s így a bibliai tudományokra is érvényes megállapításából tudjuk meg:

„Miért kell a tudománynak empirikusnak lennie? Először is, a világot Isten a maga szabad elhatározásából teremtette. Ha teremtő kezét szabályok kötötték volna meg, azok ismeretéből levezethetnénk, hogy mit kellett tennie, s következésképpen, hogy a világnak milyenné kellett válnia. Ám a teremtő kéz korántsem volt megkötve. Isten szabadon teremtett, s éppen azért van szükségünk a tapasztalásra, hogy megtudjuk: milyennek is teremtette valójában a világot. Másfelől az emberi gondolkodás alapszabályaiból a lehetőségek sokasága adódnék arra nézve, hogy a világ milyen lehetett volna. Emiatt is a tapasztalásra van szükségünk, hogy megtudjuk, mit is cselekedett valójában Isten, különösen mivel a teremtés műve nem tőlünk függ.

Miért kell a tudománynak racionálisnak lennie? Azért, mert a világ egy olyan Valakinek a műve, aki bölcsességgel teremtett. Tervszerűsége és egyöntetűsége számítnak, s úgy véljük, a világnak – legalábbis elvben – értelemmel felfoghatónak kell lennie, szerkezetéből szépségnek kell sugározni, különösen mivel az emberi értelmet is a természet rendjének teremtője alkotta.

Miért kell a tudománynak objektívnek lennie? Azért, mert egyoldalúan megrostált, elszigetelt adatokból bajosan tudunk sikerrel következtetni általános igazságokra. Alázatosan be kell ismernünk, hogyha meg vagyunk is áldva az értelem csodálatos képességével, mindazonáltal mégiscsak véges lények vagyunk, s nem mondhatunk le arról a segítségről, amit a természettől kaphatunk.” (*Rövid bevezetés a tudományfilozófiába, Miből lesz a tudomány?* Budapest 2002, 14–16.)

Hogyan kell értenünk ezt?

Ha a θεοπνεύστος (2Tim 3,16) kifejezést közelebről megvizsgáljuk, a kifejezés igei jelentése: *kilehelni*; névszói jelentése: *kilehelt*. Ebben az összefüggésben az Írásnak nemcsak egyes részei, hanem egésze Istentől lehel, Tőle ihletett, Tőle származik. Mind az ihletettség, mind az ihletettség állapotában megszületett Írás az Ő műve. (Íráson elsősorban az eredeti kéziratokat, az autografákat értjük.)

A kifejezés viszont azt is jelenti, hogy „belehelni, belehelt”. Akkor tehát, amikor az Írás ihletettségeről, Istentől való származásáról beszélünk, akkor azt is hangsúlyozzuk, hogy Isten az ő beszédét emberek által íratta meg. Szó szerint: beléjük lehelte az ő beszédét, de számos bibliai helyre támaszkodva így is mondhatjuk: diktálta (2Móz 34,27–28; 24,12; 31,18; 32,16) megparancsolta nekik (צִוָה – Jer 26,2), vagy csak egyszerűen szólta, mondta, közölte azt velük (עָמַר, דִּבֶּר). Mindezt talán a legszemléletesebben a 2Sám 23,2 fejezi ki: „Az Úrnak lelke szólott énbennem, és az ő beszéde az én nyelvem által” – mondja Dávid. Az Írás tehát Isten lelkében fogant, Lelke által átjárt, Istenből magából kilehelt Írás, amit a szentírók a „belehelés”, vagyis az ihletettség állapotában írtak le.³⁷

Ha a φέρω ige jelentését megvizsgáljuk (2Pt 1,21), akkor az is nyilvánvaló, hogy az Írás ihletettsége és az író, a szerző ihletettsége két különböző dolog. Ugyanis nem az Igét leíró személy az ihletett, hanem a beszéd, amit leír. A beszélő vagy író egyén csak annyiban és akkor ihletett (Isten lelkétől vonzott,

³⁷ A Szentírás ihletettségével kapcsolatban ld. Archer, G. L.: *Az Ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest 2001, 29–47. – Az ihletettség melletti főbb érvei a következők: 1. Az Ószövetség 39 könyvének egysége. Noha a könyvek különböző korokban keletkeztek, köztük szerves kapcsolat van. A könyvek célja és tárgya egy és ugyanaz. Ennek az a magyarázata, hogy minden könyv egyetlen elmének, az isteni szerző elméjének alkotása. 2. Krisztus és az apostolok számára a teljes Ószövetség egyetlen egységet alkotott, melyben egyetlen hang szól, a „Szent Írás”. 3. A világvallások közül csak a zsidó-keresztény vallás ajánl egy logikailag igazolható episztemológiát (a vallás ismeret tudománya). A vallás egész területén, kivéve a Bibliát, a 4000 éves emberi vizsgálódás és filozófiai kutatás reménytelen vita és zűrzavar lett. 4. Ellenében más vallásos iratokkal, egyedül a Biblia tartalmaz bizonyítékokat az isteni ihletettségre és tekintélyre nézve. 5. Az Ószövetség szövegét több száz, az Újszövetség szövegét több mint húszezer, eredeti nyelven fennmaradt kézirat igazolja. E kéziratokban, noha számos másolási hiba van, egyetlen másolási hiba sem befolyásolja a Szentírás egyetlen tanítását sem. Az Ószövetség eredeti héber szövegeiben található szellemi igazságok rendszerét a legkisebb mértékben sem zavarják meg a holt-tengeri barlangokban, vagy bárhol másutt talált korábbi héber kéziratok. Az első qumráni barlangban felfedezett Ézsaiás könyvének két másolata, pl. ezer évvel korábban jött létre, mint a felfedezésig ismert legrégebbi kézirat, amely Kr. u. 980-ban keletkezett. A szöveg több mint 95%-ban szóról szóra megegyezik a mai, elfogadott héber Biblia szövegével. 6. A Szentírásban van a bizonyítékoknak egy olyan formája, amely nem található meg egyetlen más vallásos iratban sem. Ez a jövendölés és annak beteljesedése. A Szentírásban Isten több száz olyan próféciát adott, melyek a történelem egy későbbi időszakának eseményeiben teljesebben be.

hordozott, hajtott – φέρω hordozni, vonszolni, húzni, előhúzni, hajtani, sürgetni), amennyiben és amikor Isten beszédét hallja, szólja, vagy éppen leírja hitelesen, hamisítatlanul, még akkor is, ha azt ő maga sem érti, elméjével nem tudja felfogni, vagy nem tudja megmagyarázni (Zakariás nem érti a látomásokat – Zak 1–6; a próféták maguk is tudakozódtak és nyomoztak a bennük lévő lélek által kijelentett dolgok után – 1Pt 1,10–11). Amikor az illető személy (szentíró) nem a Lélek kiáradásában, vonzásában és vezetésében beszél vagy ír, beszéde, írása nem ihletett, miként ő maga sem az.

A teljes Írásnak ilyenképp két szerzője van. Az első maga Isten, a második a szentíró, aki a maga stílusában, szókészletének gazdagságával, saját történelmi világának jelképrendszerében, sajátos lelki állapotában mindazt leírta, amit Isten általa szólt. Ezért a Szentírás, noha emberi alkotás, Istentől ihletett, mert ami benne van, az isteni autoritással bír a mindenkori ember számára. A Szentírásban nem Isten szava található meg valahol az emberek által írt szavakban vagy szavak között, hanem a Szentírás egésze Isten hitelt érdemlő szava – mondja C. van der Waal.³⁸ Mint ihletett Írás, a teljes Írás „hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre, hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített”. (2Tim 3,16–17) A II. Helvét Hitvallás I. 1–2 pedig ezt mondja:

„Hisszük és valljuk, – olvassuk– hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai mind az Ó- mind az Új Testamentumban Isten igaz igéje; ezért elég tekintélyük van önmagukban, és az nem emberektől származik, mert maga Isten szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk a szent írások által”. Ezért az írásból sem elvenni, sem hozzáadni nem lehet. Aki ezt teszi, az Írás egészét sérti meg. „Semmit se tegyetek az Igéhez, amelyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak, a ti Isteneteknek parancsolatait, amelyeket én parancsolok néktek.”³⁹ [5Móz 4,2]

A bibliai tudományok történetében volt idő, amikor a kutatók figyelmét csupán az írott Ige transzcendens arca, annak sajátossága érdekelte, az Írás

³⁸ *Sola Scriptura, Kutassátok az Írásokat, I., 9.*

³⁹ A Katolikus Egyház tanítását az Írás ihletettségével kapcsolatosan a II. Vatikáni Zsinat fogalmazza meg: „A Szentlélek sugalmazására van lejegyezve az isteni kinyilatkoztatás, amelyet a Szentírás szövege tartalmaz és előad. Az Ó- és Újszövetség könyveit egész terjedelmükben, minden részükkel szentnek és kánoninak tartja az Anyaszentegyház az apostoli hit alapján, mivel a Szentlélek sugalmazására vannak leírva. Isten tehát a szerzőjük, és ilyeneként kapta őket az Egyház. Ámde a szent könyvek elkészítésére Isten embereket választott. Őket használta fel, hogy önnön képességeiket és erejüket latba vetve, mint valódi szerzők foglalják írásba mindazt, de csak azt, amit ő akart, miközben bennük és általuk ő maga működött. Mindazt, amit a sugalmazott szerzők, vagyis a szentírók állítanak, a Szentlélek állításának kell tartani.” Ld. Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése*. Budapest 1986, 27.

emberi arcukat pedig teljesen elfelejtették, vagy legalábbis lényegtelennek tartották (pl. az allegorikus írásmagyarázat, vagy a protestáns ortodoxia kora). Volt viszont olyan időszak is, amikor csak az emberi, az immanens került előtérbe, a transzcendens károsodásával, vagy épp annak teljes figyelmen kívül hagyásával (felvilágosodás, racionalizmus, liberalizmus). A bibliakritika és ennek keretében a történetkritikai exegézis ma sem tesz mást. Úgy beszél az Írásról, hogy tudomást sem vesz a benne megszólaló Istenről. Számára csak az Írás immanenciája létezik, és csak az a fontos, amit az Írásban az emberek mondanak. Az Írásban és az Íráson keresztül beszélni akaró Isten szóhoz sem jut.

Mindkét írásmagyarázati és értékelési módszer, ha a tudományosság szempontjából helyes is, és eleget tesz minden tudományfilozófiai, módszertani és ismeretelméleti követelménynek is, tulajdonképpen torzává teszi az Írást. Az egyik vagy másik arc abszolutizálása mind az isteni, mind az emberi valóságkép összetörését jelenti, ami alapjaiban változtatja meg az Írás egészének funkcionalitását is.

A bibliai tudományoknak tudomány voltuknál fogva feladatuk az emberit, az immanenszt az őt megillető helyhez juttatni a tudományos kutatás módszereivel, az egyes tudományok és diszciplínák kutatási eredményeinek a figyelembevételével és felhasználásával, azok rendszerezésével, leellenőrzésével és átértékelésével. Az Írás transzcendens aspektusában azonban nem tehetnek kárt, mert ezáltal épp tudományos objektivitásukat, empirizmusukat, racionalitásukat és a kutatói munkában megkövetelt hűségüket veszítik el. Mindegyik tudományos kutatás hamis képet rajzol az írott Igéről, ha oknyomozó, rendszeres és objektív történeti, irodalomtörténeti, nyelvészeti, művészettörténeti, írástörténeti, régészeti és nem utolsósorban vallásfenomenológiai kutatási módszereivel, a kutatási eredmények alapján megfogalmazott tételeivel és a tapasztaltak magyarázatául szolgáló elméletekkel szembehelyezkedik a Szentírásban megszólaló Istennel, vagy épp a Szentírást létrehozó és megalkotó emberrel. Ahhoz viszont, hogy az írott Ige két sajátossága harmóniában, az Ige kozmikus méretű logikai, tematikai és szerkezeti egységében maradjon, amelyben az írott szó, a Szentírás azt elénk tárja, a bibliai tudományokat nemcsak az objektivitás, a rendszeresség és a módszeresség kell hogy jellemezze, hanem mindeneelőtt az alázat, hisz minden kutatás végcélja a transzcendens megismerése: az istenismeret.

A Péld 25,2-ben ezt olvassuk: „Az Istennek tisztességére van a dolgot eltitkolni, a királyoknak pedig tisztességére van a dolgot kikutatni”. Az elrejtett dolgok kikutatása királyi jogkör és királyi munka. Viszont amikor a bibliai tudományok ezt a királyi szolgálatot magukévá teszik, nemcsak az elrejtett dolgokat ismerik és ismertetik meg, hanem a dolgokat teremtő és elrejtő Istent is. Épp ezért a királyi szolgálatnak ezen az útján a kutató, az elrejtett dolgokat tanulmányozó tudós csak lehúzott saruval állhat meg, miként Mózes az égő csipkebokor előtt.