

# THEOLOGIA BIBLICA

Fodor Ferenc\*  
Sárospatak

## Tolerancia az Ószövetségben\*\*

Toleranz im Alten Testament. Zusammenfassung

Am Beginn des Aufsatzes (1) wird der Begriff „Toleranz“ im kurzen geschichtlichen Kontext vorgelegt und Unterschied gemacht zwischen inhaltlicher und formaler Toleranz. Nachher wird die Toleranz in den Religionen des Alten Orients – im religionsgeschichtlichen Kontext – geschildert (2–3). Im folgenden Abschnitt (4) wird die heute als Toleranz verstandene zwischenmenschliche Verhaltensweise vorgestellt. Im 5. Kapitel wird der Begriff unter dem Titel „Der Fremde in Israel,“ nachher (6) „Israel in der Fremde“ dargestellt. Im letzten Abschnitt (7) wird das Thema kurz zusammengefasst.

*Schlüsselwörter:* Toleranz, Altes Testament, Religionen des Alten Orients.

### 1. A tolerancia fogalma

A „tolerancia” kifejezés mai értelme szerint nem fordul elő a Bibliában, hiszen szavunk jóval a kánon lezáródása után keletkezett, így csak körülírni tudjuk, hogy amit ma tolerancián értünk, annak az Ószövetségben mi felel meg. A Vulgata fordításában egyetlen bibliai helyen, a 2Kor 1,6 igeversében mégis megtaláljuk, de nem az általunk használt értelemben és jelentéstartalommal, hanem a ὑπομονή főnév fordításaként.

Tolerancia szavunk a latin *tolerare* kifejezésből ered, amelynek jelentése: *tűrni, eltűrni*. Eredetileg – és a 19. századig – a tolerancia azt a magatartásformát jelentette, hogy egy személy vagy közösség eltűri mások olyan hitbeli felfogását és megnyilvánulását, amely eltér a saját, egyedül helyesnek és mértékadónak tartott hitétől. E mellé társult az újkorban az a jelentéstartalom, hogy a hit megnyilvánulásának mindenféle formája egyenértékűnek számít. A szó jelentésének ez a kibővülése a hit- és lelkiismereti szabadság elismerésének kérdéskörével függ össze, s a tolerancia szót ma ebben az értelemben használjuk. Tehát régen elvált eredeti értelmétől, ugyanis a felvilágosodás korabeli, szekuláris filozófián alapuló kifejezés. Erdély földjén azonban – s ezt nem csupán a hely szelleme mondatja velem – az európai felvilágosodásnál jóval korábban jelentkezett a felekezetek

---

\* Fodor Ferenc (Tiszakécske, Bács-Kiskun megye, 1956), Budapesten végezte (teológiai tanulmányait 1979), és a Münsteri Wilhelms Egyetem ösztöndíjasa volt (1981–1982). Doktorátusát a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben szerezte (1995). Ószövetséges disciplínákat oktatott a révkomáromi Calvin J. Teológiai Akadémián (1997–2003). Kutatói ösztöndíjat kapott a Berni Egyetemen, ahol az ószövetségi monoteizmus kialakulásának körülményeivel foglalkozott (1999). Jelenleg a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tanára, a Bibliai Tudományok Intézetének vezetője és a Sárospataki Református Egyházközség lelkipásztor.

\*\* Ez az előadás, amelynek szerkesztett változatát közöljük, a Tolerancia az erdélyi reformáció törekvéseiben témájú konferencián hangzott el Marosvásárhelyen 2016. április 22-én.

közötti egyenlőség kimondása, amelyet az 1568-ban tartott tordai zsinat szabályozott. Eleinkben az evangélium oldaláról formálódott ki az a nemes, a másik ember meggyőződését tiszteletben tartó magatartásforma, amit az európai felvilágosodás a humánus oldaláról formált ki. A Szentírás etikai vonatkozású rendelkezéseinek életszerű értelmezése elégséges volt eleink számára ahhoz, hogy egy ilyen, korát messze meghaladó magatartásforma törvényerőre emelkedjék.

### *Excursus*

Előadásunk címében foglaltakhoz nem kapcsolódik, a téma történetiségéhez azonban hozzátartozik ez az európai tolerancia felvilágosodás korabeli kialakulását messze megelőző jelenség, ezért egy távolabbi kitekintést és utánagondolást elindító, esetleg segítő excursus keretében elevenítünk fel itt egy korábban, Karácsony Sándor több könyvében<sup>1</sup> megfogalmazott választ. Jó lenne ugyanis, ha a tolerancia történetének kutatásában nagyobb súlya lehetne ennek az Erdély földjén történt történelmi eseménynek.

Sem különbnek, sem alábbvalónak nem szeretnénk feltüntetni magunkat más népekhez képest, amelyekkel történelmünk során szoros sorsközösségben voltunk és vagyunk jelenleg is, ám ennek a meghatározó történelmi ténynek, amely 1568-ban emelkedett törvényerőre Tordán, elhallgatni nem lehet a nagyságát. Okait nem kereshetjük abban, hogy az Erdélyben egymás mellett élő felekezetek éltek egymás mellett sorsközösségben és egymásra utaltságban, s pusztán ez a tény munkálta volna ki ezt a páratlan együttélési szabályozást, hiszen más országokban is éltek vagy szerettek volna élni, eltérő felekezeti identitású közösségek, mégis szembementek egymással, amelynek véres emlékeit őrzi az egyháztörténelem.

Igaza van Karácsony Sándornak, amikor azt mondja, hogy a formát a tartalom alakítja belülről kifelé.<sup>2</sup> Itt most nem tudunk néplélektani fejtegetésekbe bocsátkozni, ám egyetértünk vele abban is, hogy a magyar ember magával egyenrangúnak tartja a másik embert. Annak fejében, hogy mégiscsak magát ismeri legjobban, és magát érzi önmagához legközelebb állónak, korrekció- vagy rekompenzációképpen a másikat bizonyos szempontból magánál feljebb értékeli és túljogosítja. Nem bűn és nem erény ez, hanem tény. Nemcsak a másikat tartja magával egyenrangúnak, hanem magát is egyenrangúnak tartja a másik mellett. Karácsony Sándor ezzel a sajátos életfelfogással magyarázza a magyar ember „idegenimádatát”, s azt, hogy történelme során ezért keresett magának és engedett magához közel idegen uralkodókat.

A mellérendelés elve és annak különösen a „másik fél” rekompenzáló ereje sajátos társadalmi életformát fejlesztett ki a magyar lélekben. Míg másutt a többségi elv alapján folyik a társas együttélés, a magyar lélek ismeri a kisebbségi elvet is. Karácsony Sándor gyakorlati példaként említi, ha húsz magyar ül egy asztal körül, s közöttük egy idegen van, akinek tízen nem értik a nyelvét, a másik tíz törve beszél, ez a tíz annak az egynek a kedvéért a nyelvet törni fogja azon az áron is, hogy tízen nem vesznek tudó-

<sup>1</sup> Karácsony Sándor: *Magyar nyelvtan, társaslélektani alapon*. Exodus, Debrecen 1938; úó: *A másik ember fele*. Exodus, Debrecen 1942; úó: *A magyarok kínse*. Exodus, Budapest 1944; úó: *A magyar észjárás*. Magvető Kiadó, Budapest 1985 stb.

<sup>2</sup> Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*, 333.

mást a beszéd menetéről, tízen pedig önmaguknak okoznak nehézséget. Ez nem „gyöngegség”, nem is „erő”, hanem sajátos lelki magatartás.<sup>3</sup> Társa lelki életérzésünk működőképessége és különlegessége szerinte abban van, hogy a másik ember és én egyaránt függetlenek vagyunk egymásra nézve. Az egyéni függetlenség kritériuma a másik ember függetlenségében gyökerezik, s az egyén függetlensége a másik ember függetlensége biztosításával valósulhat meg.<sup>4</sup> Hangsúlyozza a gondolkodásunkra jellemző kis autonómiák meglétét és megtartóerejét, amelyek történelmünkben mindig is szerepet játszottak.<sup>5</sup> Mint gondolkodásunkra és világlátásunkra jellemző érték, a protestantizmusnak is része, amely presbitériumaival, helyi önszerveződő közösségeivel meghatározója volt az önkormányzatiság kialakulásának. A magyar gondolkodásnak ezt a különlegességét nyelvünk mellérendelő mondatszerkesztésével hozza összefüggésbe.

A keresztyén ember pluralista társadalomban él, ahol eltérő életértékekkel és ezektől szükségszerűen eltérő véleményekkel találkozik. Az eltérő életértékek és vélemények nehezíthetik a közös célok megvalósítását. Ennek érdekében szükséges a másfajta nézetek tiszteletben tartása, amíg annak rossz szándéka nyilvánvalóvá nem lesz. A tolerancia fogalmát a jogi, orvosi, politikai, vallási és egyéb szakterületeken is használják. Ezért nem lehet egységes definíciója. Bennünket most a vallási, ezen belül az Ószövetségben kimutatható jelenléte érdekel. De azt is látnunk kell, hogy a tolerancia a vallástudománynak sem magától értetődő kategóriája, és ezt az mutatja, hogy nem minden vallástudománnyal foglalkozó lexikális mű tartalmazza ezt a címszót. Troeltsch úgy fogalmaz, hogy az újkori toleranciafogalom idegen a legtöbb vallástól.<sup>6</sup>

Az európai gondolkodásban az emberi méltóság része tiszteletben tartani az embertárs esetlegesen eltérő felfogását. Aki a toleranciát ebben az értelemben gyakorolja, önmagával szemben joggal várja el ugyanezt a másik oldalról is. A tolerancia problematikája Rüschtől szerint három területet ölel fel: a) a hitbéli nézeteknek egy vallási közösségen belüli különbözőségét; b) az államon belül több felekezet vagy vallás meglétének eltűrését; c) a vallások egymáshoz való viszonyulását.<sup>7</sup>

*Gustav Mensching* szerint különbséget kell tenni *formális és tartalmi tolerancia* között. A formális tolerancia az idegen vallás és a hozzá kapcsolódó vallásos gyakorlat pusztán érintetlenül hagyását jelenti. E megjelenési formája pragmatikusan gyakorolt tolerancia. A tartalmi tolerancia ezen túl az idegen vallás pozitív elfogadását jelenti, amely igazi, valóságos találkozás lehetőségét rejti a

<sup>3</sup> Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*, 336–337.

<sup>4</sup> Karácsony Sándor: *A magyarok kincse*, 205.

<sup>5</sup> Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*, 338.

<sup>6</sup> Troeltsch, Ernst: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 3. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929, 96.

<sup>7</sup> Rüschtől, Ernst Gerhard: Toleranz. In: Brunotte, Heinz – Weber, Otto: *Evangelisches Kirchenlexikon*. III. P–Z. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 1458.

szenttel.<sup>8</sup> Ebben a klasszikussá vált meghatározásban a formális tolerancia valójában a hit szabadságát jelenti, a tartalmi tolerancia pedig – Mensching szavaival – a „tulajdonképpeni pozitív tolerancia”, amely egyfajta „részvétel”, szemben az indifferenzizmussal, amely a közömbösség okán toleráns. A tartalmi tolerancia elismeri az idegen vallás azon értékeit, amelyek lehetővé teszik az istenséggel való találkozást követői számára.

## 2. Tolerancia vallástörténeti kontextusban

A vallástörténetben különbséget teszünk népi vallások és egyetemes vallások között. A népi vallás olyan *közösségé*, amelybe a jelentőségénél fogva szekundérnek mondható egyén beleszületik, az egyetemes vallás hordozója ezzel szemben az *egyén*. A népi vallásokban az egyén a kollektív üdv részese. Az egyetemes vallásokban az egyén nem automatikusan részese a kollektív üdvnek, hanem felkínáltatik neki, és ezt az istenség kegyelmi akarata révén lehet elnyerni. A népi vallások hatókörükből adódóan tartalmi toleranciát gyakoroltak, amennyiben saját nemzeti isteneiket tisztelték az idegen népek isteneivel szemben, de nem kételkedtek az idegen istenek létében. A vallásnak ez a típusa kifelé toleráns volt más vallások tekintetében, befelé azonban intoleráns magatartást tanúsított. Mensching erre a rómaiak vallását hozza példaként. A római istenpanteon idegen istenek felvételével gyarapodott a birodalom terjeszkedésével (*sacra peregrina*).<sup>9</sup> Ez a folyamat intoleranciába csaphatott át, ha az idegen vallás az államvallást veszélyeztette. Erre példa a keresztyének üldözése, amikor a keresztyénség elterjedése már a rómaiak vallását veszélyeztette, s ezenfelül úgy értelmezték, hogy az állam egységét is. Az ilyen módon mutatkozó intoleranciát Mensching „belső formális intoleranciá”-nak („innere formale Intoleranz”)<sup>10</sup> nevezi. A keresztyénüldözések nem a keresztyén vallás üzenete miatt lángoltak fel. Amikor kiobbantak az üldözések, a Római Birodalom nem a keresztyén vallás üzenetét minősítette, hanem a császárkultuszban egyfajta összetartó, a birodalom egységét biztosító köteléket látott, s úgy értelmezte, hogy a keresztyénség ezt az egységet veszélyezteti.

A prófétaiség előtti korokban az Ószövetség vallása tartalmi toleranciát gyakorolt, és befelé intoleráns volt. Tiltotta más istenek tiszteltét (2Móz 20,3). Az idegen istenek tiszteltét Izráel úgy értelmezte, hogy a velük való érintkezés egyben elszakadás Izráel Istenétől (2Móz 22,19; 4Móz 25,1 skk; Józs 24,19 skk; Bír 10,6).

Az egyetemes vallások toleráns, illetve intoleráns mivolta attól függ, hogy az adott vallásnak profetikusan avagy misztikus karaktere van.<sup>11</sup> A misztikus vallások

<sup>8</sup> Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Herausgegeben von Udo Tworuschka, mit einem Vorwort von Hans Küng. Wartburg Verlag, Weimar–Jena 1996, 43.

<sup>9</sup> Mensching, Gustav: Toleranz. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage (RGG<sup>3</sup>), VI. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962; 933.

<sup>10</sup> Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 47.

<sup>11</sup> Mensching, Gustav: Toleranz. In: RGG<sup>3</sup>, VI., 933.

(buddhizmus, hinduizmus stb.) toleránsak, míg a profetikus vallásokban jelen van a kizárólagosság igénye. Ebbe a kategóriába tartozik az ószövetségi prófécia (Ézs 2,8), Zarathustra vallása,<sup>12</sup> valamint az iszlám.<sup>13</sup> Az iszlámmal kapcsolatban Hans-Martin Barth másokat idézve jegyzi meg: nem feledhető, hogy a zsidók és keresztyének boldogok voltak, amikor oltalmat találhattak üldözőik elől az iszlám uralom alatt. Különösen a nesztoriánusoknak voltak jó tapasztalataik az iszlám vallással.<sup>14</sup>

Tehát a vallások között alapjában véve nincs hamis. A tolerancia inkább egyfajta elismerést, tudomásulvételt jelent a vallások gyakorlatában. Tudomásulvételét annak, hogy a másik mást gondol ugyanarról a jelenségről, életértékről, és hogy máshová helyezi a súlypontokat. Ugyanakkor ehhez kapcsolódik, hogy a tolerancia készséget jelent az építő együtt munkálkodásra is. Az együtt munkálkodásra néző készségben alaptétel, hogy a maga módján mindegyik vallás igaz,

---

<sup>12</sup> Zarathustra egész életében harcban állt az ősi politeista vallás képviselőivel, mint ahogy a nevével képviselt dualista vallásban is az örök, kibékíthetetlen ellentétek vannak harcban egymással. Vallásos felfogásában is ezért kaphatott a harc akkora hangsúlyt. Szándéka a monoteizmus bevezetése volt. Azonban halála után mégis visszatért a korábban gyakorolt őshonos vallás. Zarathustra tanításaiból itt egyetlen idézetet közlünk: „Közületek ne hallgasson senki a hamis hitűek ünnepélyes szavaira és tanításaira, mert a házra, nemzetségre, tartományra és országra háborúságot és pusztulást hoznak” (Jasna 31,18. A hamis hitűek konkrét személyeket jelentettek számára, prófétát és fejedelmet, akik szembeszegültek az ő tanításaival.) Van der Leeuw így fogalmaz: „Ez a harc már a születés előtt kezdetét veszi. A kettőség a dolgok ősokeiben van.” (Leeuw, Gerardus, van der: *Phänomenologie der Religion*. 4. unveränderte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, 91 § 2. 684.). A vallásnak ez a lényegi eleme magyarázza és egyben kizárja a tolerancia gyakorlásának lehetőségét.

<sup>13</sup> Dolgozatunknak nem feladata közreadni az iszlám toleranciával, illetve intoleranciával kapcsolatos szemelvényeket. A vallástörténeti összehasonlítás végett azonban mégis idézünk a Koránból. „Próféta! Adj hírt a hitetleneknek a fájdalmas büntetésről! Azoknak a bálványimádóknak a kivételével, akikkel szerződést kötöttetek, és akik tiszteletben tartották ezeket, és nem támogattak senkit ellenetek, velük szemben teljesítsétek a szerződést a kijelölt határidőig [...] Amikor a négy szent hónap letelt [tkp. a legközelebbi Muhárram eltelte után, a zarándoklat idejétől számítva], öljétek meg a bálványimádókat, bárhol találtok rájuk. Fogjátok el, vegyétek ostrom alá őket, és állítsatok csapdát nekik minden út mentén. De ha Isten felé fordulnak, elvégzik az imát, és megadják az előírt adományt, akkor hagyjátok őket [...]” (9,3b–5). Ugyanakkor a Korán immár klasszikussá vált tanítása nem hagyható figyelmen kívül: „Nincs kényszer a vallásban” (2,256). Bizonyára mindegyiket a maga kontextusában kell megvizsgálni, és aszerint értelmezni. Utóbbit azonban nem úgy kell fölfogni, hogy senkit sem *szabad* a hitre kényszeríteni, hanem hogy erre senki sem kényszeríthető. Itt nem a tolerancia locus classicusával van dolgunk. Az idézett 2,256 arra utal, hogy a próféta mindenféle missziós szándéka eredménytelenségre van ítélve az ember hitbeli megkeményedése és a hit dolgai iránti érzéketlensége miatt. A „Mondd Írás népe! Gyertek egyezkedő szóra [...]” (3,64) értelmezése sem magától értetődő. Kiragadva semmiképpen, hanem csak szövegekörnyezetével együtt értelmezhető. Kérdéses, hogy vajon kapcsolatban van-e a 64. vers a megelőzőkkel? Ez az eltérő nézetet vallókat szólítja fel a közös hitvallástételre, és nem a toleranciára való készség kinyilvánítása, tehát az iszlám értelmezés szerinti monoteizmusról van szó.

<sup>14</sup> Barth, Hans-Martin: *Religionen und Toleranz: „Wahrhaftig sein in der Liebe” – wie macht man das?* Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG., Göttingen 2014, 157.

mert más-más módon ugyan, de mindegyik az emberi lét adott feltételeire válaszol. Ezért Durkheim arra figyelmeztet, hogy nem lehet hierarchikus sorba rendezni őket. Egyeseket abban az értelemben nevezhetjük magasabb szintűeknek a többinél, hogy magasabb szintű mentális funkciókat működtetnek, hogy gazdagabbak a gondolatok és érzelmek tekintetében, több fogalom és kevesebb érzület vagy kép van bennük, s hogy rendszerezettségük tudományosabb.<sup>15</sup> A tolerancia azt jelenti: „lemondani minden abszolutizálásról”.<sup>16</sup> Azonban valamennyi vallás célkitűzése az, hogy választ adjon az ember örök nagy életkérdéseire.

A tolerancia a civilizációs piramis legfelső fokán lévő magatartásforma, amely a társadalmi együttélés nélkülözhetetlen eleme az egyenjogú társadalomban. Mégis seregnyi ok van, ami miatt a tolerancia európai-nyugati világban értelmezett jelentését nem lehet problémamentesen átvinni az Európán kívüli területekre. Valamennyi ok arra vezethető vissza, hogy az Európán kívüli kultúrákban és vallásokban nem volt reformáció, sem felvilágosodás. A keresztyénség Luthertől Kálvinon, az európai protestáns teológusokon át – beleértve a magyar reformátorokat és mai utódaikat – nagy átalakuláson ment keresztül, és nyitottá vált. A nyitottságnak ez a formája pedig hiányzik az Európán kívüli világvallásokból. A tolerancia lényege kizárólag antropológiai kötődésű, s ezért valamilyen megjelenési formában mégis otthonos a világ minden kultúrterületén. A fogalom jelentése nyilvánvaló módon eltérő, miként a levezetése is. A keleti kifejezések messze túlhaladják az európai tolerancia értelmezését.

Gramlich kellő ironiával ezt a kérdést veti fel egyik írásában:

„Hogyan fejezhetjük ki a toleranciát az arab és a perzsa nyelvben? A fogalom ebben a formában ott egyáltalán nem is létezik. Ezt a fogalmat mi teremtettük.”<sup>17</sup>

Maga a „tolerancia” szó valóban európai eredetű, jelentéstartalmát tekintve azonban az arab *samaba, tasabol*<sup>18</sup> és a perzsa *bordbari, shakibayi, tahammol*<sup>19</sup> szó mégis kifejez valamit abból, amit mi toleranciának értelmezünk.

Az ivrit a סובלנות főnévvel fejezi ki a toleranciát, amelynek eredete az ószövetségi héber סבל (qal: *hordoꝝ*; pu: *megterhel*, hitp: *vonsꝝolja magát*)<sup>20</sup> gyökre vezethető

<sup>15</sup> Yousefi, Hamid Reza – Seubert, Harald: *Toleranz im Weltkontext, Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*. Springer VS, Wiesbaden 2013, 41.

<sup>16</sup> Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. III/4. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon–Zürich 1951, 549.

<sup>17</sup> Gramlich, Richard: *Rottendorf-Symposion. Die Toleranz im Islam, Wie tolerant ist der Islam?* Herausgegeben von Walter Kerber. Kindt, München 1991, 79.

<sup>18</sup> A لاهاسيت (*shl*) *tasabol* jelentése: *könnyedén, gyöngéden viszonyulni*.

<sup>19</sup> A لمحت (*tahamol*) szó gyökét képező *hml* jelentése *hordoꝝni, kibírni, hordoꝝni*, s ez átfogóbb értelemű, mint pusztán *vinni, hordani valamit, valakit*.

<sup>20</sup> Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. E. J. Brill, Leiden 1958, 648.

vissza, viszont a סבל ószövetségi előfordulása és a belőle alkotott szavak<sup>21</sup> jelentése nem igazolja ezt a modern kori szóképzést.

Más kultúrterületeken már régebben, az európai felvilágosodás hosszú eszme- és fejlődéstörténeti folyamata előtt keletkeztek gondolatok, sőt toleranciához vezető első törvények.<sup>22</sup>

Meglepő, hogy az Izráel környezetében élt nagy népek vallásai közül az egyiptomiak vallása kevésbé hatott Izráel hitvilágára. Az asszír–babiloni hatás nyelvi és strukturális szempontból is érvényesült, de Izráel hatékonyan tudott fellépni ezek ellen. Legjobb bizonyága ennek a P írásában megfogalmazott teremtéstörténet (1Móz 1,1–2,4a). Míg a babiloni teremtésmítosz istenharcról szól, Marduk és Tiamat kozmikus küzdelméről, addig a P író úgy ábrázolja a világ kialakulását, hogy Isten szólott, és lett – istenharc nélkül. A babiloni vallásban az égitestek istenségek, emitt világító lámpások. Ott a tengerben lakozó félelmetes és titokzatos Tiamat egy őssárkány, emitt az őssárkány mitológiátlanított képeként csupán *nagy testű vízi állatok*ról olvasunk (1Móz 1,21), amelyek Isten teremtményei stb.

A deportációban élő Izráel úgy védekezett a vallási téren jelentkező asszimiláció ellen, hogy kifelé intoleráns prófétai választ adott azokra a súlyponti kérdésekre, amelyek jelen voltak a babiloni teremtésmítoszban. Befelé azonban éppen ezzel fogalmazta meg sajátos válaszát a mítosz által felvetett súlyponti kérdésekre. Ezt pedig úgy tette, hogy a mítosz jellemző építőelemeiből alkotta meg a maga prófétai válaszát ahhoz hasonlóan, ahogy egykor a kairói Al-Azhar mecset építőmesterei jártak el: a mecset felépítéséhez a görög–római kor pompás épületeinek díszítőelemeit, oszlopait használták fel.

A baalizmus azonban tényleges veszélyt jelentett Izráelnek, amellyel szemben heves intoleráns prófétai kritika fogalmazódott meg a próféták ajkán. Legmarkánsabban Hóseás fogalmaz. Izráel népe majd nem nevezi így JHVH-t: בעלי (Baáloom). Hanem így: אִישׁי (férjem; Hós 2,15; a maszoréta szövegeben 2,15). Két szó; az egyik szenzualizmuson, a másik ethoszon alapuló megismerés.

### 3. A tolerancia fogalma és gyakorlata néhány ókori nagy birodalom gyakorlatában

#### a) Egyiptom

A tolerancia vallási téren jelentkező hiányáról Echnaton, más néven IV. Amenhotep (1352–1336) fáraó korából vannak bizonyosságaink. A fáraó által bevezetett monotheista nézet évezredes vallási képzeteket és kultuszt akart felszámolni. Mítoszok, istenekről szóló történetek nem voltak az új vallásban. Az így

<sup>21</sup> סָבַל – *teher, kényszermunka* (1Kír 11,28; Zsolt 81,7; Neh 4,11); סָבַל – *teher* (Ézs 9,3; 10,27; 14,25); סָבַל – *teherhordó* (1Kír 5,29; Neh 4,4; 2Krón 2,1. 17; 34,13); סָבַלוּ – *kényszermunka, teherbordo* (2Móz 1,11; 2,11; 5,4 k.; 6,6–7).

<sup>22</sup> Yousefi, Hamid Reza – Seubert, Harald: *i. m.* 41.

kialakult szellemi vákuumot az uralkodó családja töltötte be. Az alattvalóknak házi oltárokon, odahaza kellett áldozatot bemutatniuk az uralkodó és családja képe előtt. Nofertiti (más átírat szerint Nofretete), a fáraó felesége is isteni szférába emelkedett. Az uralkodó családja biztosította a halál utáni továbbélést, és ezzel átvette Osiris szerepét is. Echnaton úgy rendelkezett, hogy őt csak Egyiptomban lehetett tisztelni, az idegen népek számára továbbra is más isteni lények léteztek. Léteznie kellett volna azonban egy univerzális isteni lénynek, aki a világot kormányozza. A képeken szeretetteljes környezetben ábrázolták a fáraó családját, amint átölelik és gyöngéden megcsókolják egymást.

Schlögl úgy fogalmaz, hogy a tolerancia, amelyet a politeista Egyiptom mindig is gyakorolt más népek vallásaival szemben, nem volt meg Echnaton korában.<sup>23</sup> Az évezredekben át másfajta kultuszhoz szokott alattvalóknak idegen volt ez a monoteizmus, ezt időnként ki is figurázták, és Echnaton halála után Egyiptom visszatért a maga politeista vallásához.

Most egy nem vallási téren megmutatkozó feljegyzésre utalunk. A British Múzeum tulajdonában van egy jelentés egy egyiptomi határőről, amely II. Seti (Szethosz) fáraó korából, tehát a Kr. e. 1205 körüli időből származik. A határőr a birodalom keleti határánál, a Nílus keleti deltájánál teljesített szolgálatot. Arról tesz jelentést, hogy Edom felől érkezett beduinok számára adott engedélyt arra, hogy egyiptomi területre lépjenek Tékunál, és pedig Pitom mocsaras vidékére. Ez Gósen földjével lehet azonos, amelyet az Ószövetség is megemlít (1Móz 47,1; 2Móz 8,18; 9,26), mert Jákób fiai itt tartózkodtak. Figyelemre méltó a határőr azon megjegyzése, hogy megengedte mind a beduinok, mind pedig állataik életben maradását. A papiruszra írt jelentés nem tér ki arra, hogy pontosan kik is voltak ezek a beduinok. A dokumentum azt a benyomást kelti, hogy a határőr által említett esemény nem számított különlegességnek, mivel gyakran megtörtént, hogy szárazság idején beduinok léptek nyájaikkal egyiptomi területre. Az esemény bennünket a patriarchák vándorlására emlékeztet.<sup>24</sup>

A 19. és 20. dinasztia idejéből maradtak fenn olyan szövegek, amelyek a következőről tudósítanak: „aki igazságosságot [ma'at] cselekszik, azt Isten támogatja”.<sup>25</sup> A *ma'at* a világot horizontálisan és vertikálisan fenntartó isteni rend, amely a teremtéskor jött létre, fennmaradását a fáraó biztosítja és egyben a törvény, az igazságosság istennője, Ré isten leánya. A *ma'at* mint a világrendet fenntartó erő érvényesül az emberközi kapcsolatokban is. A fogalom szerepet játszott az ószövetségi bölcsesség formálódásában is. A sírfeliratokon megszólaló, megholtak szájába adott ideális életszabályok a helyesnek tartott magatartásformákat közlik:

<sup>23</sup> Schlögl, Hermann A.: *Das alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra*. Verlag C. H. Beck oHG, München 2006, 233.

<sup>24</sup> Gunneweg, Antonius H. J.: *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. 3. neu bearbeitete Auflage. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Brerlin–Köln–Mainz 1979, 22.

<sup>25</sup> Ringgren, Helmer: *Die Religionen des Alten Orients, Grundrisse zum Alten Testament*. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe Sonderband. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 52.



„Kenyeret adtam az éhezőknek, ruhát a mezítelennek,” „megszabadítottam a gyengét attól, aki nálánál erősebb volt”.<sup>26</sup>

Később Merikare és Amenemhet tanításaiban az uralkodó kötelezettségei fogalmazódnak meg, amelyek között emberi kapcsolatokat szabályozó rendelkezések is vannak:

„Nyugtasd a sírót, ne nyomd el az özvegyet, és atyja vagyonából ne szoríts ki senkit [...]. Óvakodj attól, hogy igaztalanul büntess.”<sup>27</sup>

Az egyiptomi szövegekben ritka a bűnvallás. Ez az oka annak, hogy gyakran találkozunk olyan szövegekkel, amelyek ideális körülményeket mutatnak, és a megholt ember a maga büntelenségét bizonygatja a feliratokon:

„Az emberek ellen nem cselekedtem igaztalanságot. Nem hoztam a nyájra [isten nyájára, azaz az emberekre] nyomorúságot [...].”<sup>28</sup>

Koch utal arra, hogy az egyiptomiak ismerték a *ma'at*-t, a mindent meghatározó életideállal szemben az *iszf* fogalmát is, amely hitük szerint szerencsétlenségbe hajtó magatartásforma okozója volt.<sup>29</sup> Egyiptomi felfogás szerint ezek az összefüggések kihatnak az ember kapcsolatrendszerére is, és azokra az esetekre adnak magyarázatot, amikor az embertárs iránti viszonyulás mégsem a *ma'at*-igazságosság szellemében történik.

### b) Az Óbabiloni Birodalom

A jogalkotás történetében az óbabiloni dinasztia 6. képviselője, Hammurabi (uralkodásának ideje Kr. e. 1728–1686) járult hozzá jelentősen az emberi kapcsolatok normalizálásához. Törvénye bevezetőjében egy olyan tiltást és annak indoklását olvashatjuk – „az erős a gyöngében kárt ne tegyen, az árvák és özvegyek útbaigazítására” hivatott el –, amely a törvénygyűjtemény fontosságát emeli ki.<sup>30</sup> Ezek a törvénykönyv epilógusában is megfogalmazott gondolatok minden Hammurabi után következő uralkodónak szóló ajánlások. A prológu és az epilógus bizonyára nem a kor jogászáinak megfogalmazása, hanem udvari költőké, mert mindkettő kifinomult költői alkotás. Fontos, hogy a sztélén az összes babiloni isten felsorolását találjuk, akik a királyt felhatalmazták. Közülük kiemelkedik Marduk és Šamaš. Utóbbi a jog és az elnyomottak védelmezője volt. Az 1901–1902 telén Susában (Szúza) folytatott ásatások eredményeként

<sup>26</sup> Ringgren, Helmer: *i. m.* 53.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo. 55.

<sup>29</sup> Koch, K.: **𒌦𒍪** szócikk. In: Botterweck, G. Johannes – Ringgren, Helmer: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band II. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 858.

<sup>30</sup> *Hammurabi törvényei* XXIV. 60. Ld. Kmoskó Mihály: *Hammurabi törvényei*. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztálya, Kolozsvár 1911, 63.

megtalált 2,25 m magas, jelenleg a Louvre-ban őrzött dioritsztélé ábrázolása szerint Hammurabi király tőle vette át a törvénygyűjteményt.

A 282 épen maradt paragrafusból álló gyűjteményt hagyományosan *Hammurabi törvények*ként emlegetjük, amely valójában inkább ítéletgyűjtemény. Mintául szolgáló döntések lehettek, amelyek alapján hasonló esetekben lehetett ítéletet hozni.<sup>31</sup> A törvénygyűjtemény mégis új abban a vonatkozásban, hogy elszakadt az ősi családi és törzsi jogrendtől, a joggyakorlás a király hatáskörébe került, és így polgári ügyé lett.

A törvény a társadalom három rétegét említi: az *awilum*, *muškeum* és a *rabszolgák*. Utóbbiaknak alig voltak jogaik. Árunak tekintették és akként kezelték őket. A másik két réteg társadalmon belül elfoglalt helyét már nehezebb meghatározni. Az *awilum* a szabad polgárt jelenthette, a *muškeum* szintén szabadokra vonatkozhat, de Boecker szerint ők szociális és gazdasági függőségben éltek, és pedig függő viszonyban a koronával. Ezzel magyarázható, hogy a törvénygyűjtemény bizonyos helyei szerint védelmet élveztek.<sup>32</sup> Egyszerűbben: nem tartoztak a társadalom vezető, uralkodó köreihez.<sup>33</sup>

Jóllehet a törvénygyűjteményben van különbségtétel a társadalom egyes rétegei között, szembeötlő, hogy eltűnt a polgár és az idegen közötti megkülönböztetés. Emögött birodalmi érdek állt. Maga a dinasztia is idegen volt. Annak kimondása, hogy emberek – legalább egy társadalmi rétegen belül – egyenlőknek számítanak a törvény előtt, a tolerancia felé vezető út lényeges állomása volt, mert féket szabott az embertárs elleni gonosz cselekedeteknek, és szankcionálta a másik ember kárára végbevitt tetteket. Fontos szempont, hogy ez a törvénygyűjtemény az emberi jogok szem előtt tartásával egyaránt biztosított jogszolgáltatást polgárok és alattvalók között. Szellemissége pedig azt mutatja, hogy Hammurabi a gyengék és jogfosztottak oldalán állt.

### c) Az Asszír Birodalom

Az asszírok kegyetlenséggel és félelemkeltéssel törték meg a leigázottak hazafias érzését. Kegyetlenségeikről reliefek és írásos anyagok árulkodnak, amelyek közül most csupán egyetlen példát említsünk. II. Sargon asszír király egyik ünnepi feliratának szövege szerint az asszírok Samária 721-ben történt meghódításakor 27 290 foglyot vittek fogságba az ország fővárosából.<sup>34</sup> Egy szűk

<sup>31</sup> Boecker, Hans Jochen: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976, 66.

<sup>32</sup> Uo. 67.

<sup>33</sup> Itt nem foglalkozunk azzal, hogy F. R. Kraus, R. Yaron és J. Meeek ellentétes felfogást képviselnek az asszirológusok fent említett véleményével, miszerint az *awilum* több helyen főnévi határozatlan névmásként (*valaki, az ember*) fordul elő. Eszerint az *awilum* pusztán főnévi határozatlan névmás, a *muškeum* pedig a társadalmi piramis csúcsa felől nézve jelentette az állam elit rétegét. Kraus szembeszáll azzal a véleménnyel, miszerint a *muškeum* a *szegényeket, alávettetteket* jelenti (ld. Boecker, Hans Jochen: *i. m.* 67).

<sup>34</sup> Jirku, Anton: *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig–Erlangen 1923, 175; Schmidt, Hans: *Die großen*

évszázaddal korábban a *karkarai* ütközetben (Kr. e. 854) a damaszkuszi arám birodalom 20 000 katonát állított ki a győztesként kikerülő III. Salmanassár ellen. Ugyanekkor Aháb király Izráelben csak 10 000 katonát tudott összegyűjteni. A győztes Salmanassár a következőket írta erről a csatáról:

„Harcoltam ellenük azzal a jelentős hatalommal, amelyet az Úr Asszíriának nyújtott. Számos katonai csapatát levertem fegyverrel. Halottaikból töltést építettem, mint valami hidat.”

Renner azt írja az asszír hadsereg stratégiájáról, hogy a gyalogság egy csoportja villámháború-szerűen, majd utánuk egy másik csoport hajítólövedékkel támadott. Őket harci kocsikon fegyveresek s egy oldalszárnyban tevén érkező katonák és lovasság követték.<sup>35</sup> Egy hatalomra törő hettitával szemben Sargon így lépett fel:

„Mozgósítottam nagyszámú katonai csapatot. Karkarban, kedvenc városában ostromoltam őt és harcosait, és meghódítottam. Karkart felégettem. Neki pedig lenyúztam a bőrét [...]”<sup>36</sup>

#### d) Nagy Sándor – hellenizmus

A szörnyűségek nem egyediek az ókori népek történelmében. Sok megrázó történelmi példát említhetnénk. Itt most csak a Földközi-tenger egyik sziklaszigetére épült Tírusz Nagy Sándor általi véres ostromát említjük. Nagy Sándor töltést építtetett katonáival a szárazföld és a városnak helyet adó sziget közé, amely ma is megvan. A töltés mintegy hét hónapnyi megfeszített munkával készült el, és ezáltal tudta bevenni a várost. Nagy Sándor általában toleráns magatartást tanúsított a foglyok irányában, ebben az esetben azonban kivételt tett, például akart statuálni. 8000 embert öletett meg,<sup>37</sup> a férfilakosságból 2000 embert keresztre feszített, 30 000 nőt, gyermeket és öreget pedig rabszolgának adott el. Így mutatta meg a világnak, hogy a szárazföld ura legyőzte a tengerek uraként tartott tírusziakat.<sup>38</sup> Színes egyéniség volt, aki a szépséges Rhoxanétól, a baktriai barbár főember leányától elfogadta, hogy a győztes csata után nem borult le előtte, de általdöfte az életét megmentő hűséges emberét, Kleitost, aki dajkájának volt testvére, mert megsértette azzal, hogy az apját, Philipposzt dicsérte. Igaz, mindketten ittasak voltak, és Sándor később bánta is, amit tett.

---

*Propheten. Die Schriften des Alten Testaments.* Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1915, 6, ahol Jirku Großmann idézi: Großmann, Hugo (Hg.): *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament.* Erster Band. Tübingen, Mohr 1909, 116.

<sup>35</sup> Renner, Helmuth: *Vom Menschen zum Bösewicht, Versuch einer Spurensuche der Menschheitsgeschichte.* Wagner Verlag GmbH, Gelnhausen 2006, 167.

<sup>36</sup> Jirku, Anton: *i. m.* 175.

<sup>37</sup> Kertész István: *Nagy Sándor hadinépe.* Tóth Könyvkereskedés és Kiadó Kft. Debrecen [é. n.], 76.

<sup>38</sup> Herm, Gerhard: *Die Phönizier.* Econ Verlag, Düsseldorf, Wien 1980, 26.

A hellenizmus eszmevilága újszerű világlátást hozott, átalakította a világ arculatát. Ez az eszmevilág segítette felfedezni a természet szépségét, segítette rácsodálkozni az addig észre nem vett kis dolgok nagyságára. A városok zsúfoltságában élő emberek meglátták a vidék szépségét, és kicsit idealizálták is azt. Népszerűek voltak a sportviadalok, ahol nem rejtették ruhák mögé az emberi test szépségét.

A művészetekben helyet kapott a nők és a gyermekek ábrázolása. A nő már nemcsak családanya vagy a gyönyör személytelen eszköze volt, hanem embernek tekintették: a férfi barátjának és szeretőjének. Eltérő lelki alkata érdeklődést, méltósága tiszteletet ébresztett.<sup>39</sup> Ez a szellemiség alkalmas keret volt arra, hogy az emberkép megváltozásával nyitás történjék a másik ember elfogadása felé. Az egyes tudományágak specializálódni kezdenek, úgymint az orvos- és természettudomány, a technika stb.

A hellenizmus azonban a többi ókori társadalommal együtt mégiscsak rabszolgatartó volt. Erre rendezkedett be a társadalom, ezen épült fel a gazdaság. Attól függően, hogy milyen munkát kellett végezniük, változhatott a helyzetük. Voltak, akik embertelenül kemény fizikai munkát végeztek, míg másoknak ehhez képest könnyebb helyzetük volt.

A Kr. e. 300 – Kr. u. 500 között elterjedt sztoikus filozófia az emberről és az emberi szabadságról vallott nézeteivel kibővítette a közgondolkodásban a szabad ember és a rabszolga közötti űrt. A sztoicizmus mint filozófiai eszme az ember önmaga iránti bizalmát akarta fenntartani. Az ember anyagból és a benne munkálkodó erőből tevődik össze. Az ellentétes irányokban a célszerűséget keresték, az emberlét végső célját a boldogságban látták, és az ember akaratának szabadságát hirdették. Az ember akkor lehet boldog, ha felismeri azt a szükségszerűséget, amely – Halasy megfogalmazása szerint – a Világész szerinti osztályrészként adatott számára,<sup>40</sup> s amelyet egyben akar is. A mindenség teljes egészében észszerű, mert minden részét isteni értelem, a *λόγος σπερματικός* járja át. Ez a maga terve szerint szervezte meg az egészet. A *λόγος* idéz elő mindenféle változást. Ez Nyíri Tamás szerint összefüggéseket teremtő erő, az ember célja, hogy összhangban éljen.<sup>41</sup> A *λόγος* benső értelem, isten is egyben, de van anyagi vonatkozása is. A sztoikus filozófia a *λόγος*-t a legfinomabb tűzszerű anyagnak vélte. Az ember része a világnak, ezért minden, ami az emberben, illetve a világban van, összefügg egymással. Ebből fakad a sztoicizmusban az a gondolat, hogy az ember társas ösztöne kötelességtudatot (*κατόρθωμα*), ember szeretetet és igazságot munkál az együttélésben. A rabszolgák felszabadítása a sztoicizmus hozzájárulásával jelent meg a Kr. e. 2. századtól egyes hellén vá-

<sup>39</sup> Swiderkovna, Anna: *A hellenizmus kultúrája*. Nagy Sándortól Augustusig. Európa nagy korszakai. Görögország. Ford. Murányi Beatrix. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1981, 20–21.

<sup>40</sup> Halasy-Nagy József: *Történeti bevezetés a filozófiába*. Pantheon Irodalmi Intézet Rt., Budapest 1942, 73.

<sup>41</sup> Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 1977, 114.

rosokban,<sup>42</sup> ugyanis megalakult az emberi méltóság fogalma, amely örök isteni vonás minden emberben.<sup>43</sup> A rabszolgaság nem jogos, mert ellentétes az emberi méltósággal. Ez a gondolat tette lehetővé, hogy Marcus Aurelius császár és Epiktetosz, a rabszolga a legjobb barátokká válhattak.

#### 4. A ma toleranciának nevezett emberközi magatartásforma ószövetségi alapja

Az ókori Izráelben a közösségi struktúra a nemzetségek, törzsek hagyományai mentén épült fel. Gerhard von Rad így fogalmaz:

„Joggal mondták, Izráel nem természeti, azaz történetileg nem biológiai úton lett néppé, hanem néppé válását egy adott kultuszi közösség (amfikciónia) alapján élte meg.”<sup>44</sup>

Elsősorban nem a vér szerinti összetartozás, hanem a JHVH-ba vetett közös hit volt az összetartó kötelék, amely páratlan törzsi tudatot formált. A törzsi tudat és az ellenállás jelenik meg a törzs önállóságának mindenféle korlátozásával szemben. A közösségi élet szabályai a nomád kultúra törzsi tudatából bontakoztak ki, és pedig olyan formában, hogy azok megfeleljenek annak az életformának, amelyet ősidők vándorló törzsei gyakoroltak.

Ezzel szemben a mai ember úgy képzei el a világot, hogy az a maga teljességével van jelen életében. Eszerint az ember egyénileg is hordozza a világ teljességét. Az ószövetségi ember gondolkodása különbözik ettől a szemlélettől. Ő azt a szemléletet vallotta, hogy élete a világ teljességének része. Személyes életének minden gazdagsága beleépül Isten teremtett világába. Erényei a világ gazdagságának részei, s ő ezekkel tudja szebbé és gazdagabbá tenni a világot.

Ma az „Én” pontszerűen szívja magába a világot, míg főként a Zsoltárok könyvében, de általában az Ószövetségben az „Én” épül bele a világba, önmagát mintegy beletervezi a külvilágba, és feloldódik az istentiszteleti közösség „Mi” érzésében.<sup>45</sup> Ez a bibliai modellhez képest eltérő gondolatbeli változás hatással van egész jelenlegi életszemléletünkre, az élethez, a szolgálatunkhoz való viszonyulásunkra. Ha azt mondom: pontszerűen van jelen bennem a világ, hamar válok önmagam mértékévé. Ezzel ellentétben a bibliai modell arról szól, hogy az egyén egy tágabb kör, egy közösség elválaszthatatlan része, amelynek sorsá-

<sup>42</sup> Kovács [Kärner] Károly: *Hellenizmus, Róma, zsidóság. Az Újszövetség korának világa*. Útitárs, Köln–Bécs 1969, 36.

<sup>43</sup> Nagy József: *A filozófia története*. Pantheon Irodalmi Intézet Rt., Budapest 1921, 95.

<sup>44</sup> Rad, Gerhard von: Bruder und Nächster im Alten Testament. In: uő: *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Vorträge zum Alten Testament*. Herausgegeben von Odil Hannes Steck. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, (238–249) 239.

<sup>45</sup> Gerstenberger, Erhard S.: Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult. In: Dietrich, W. – Klopfenstein, A.: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO Nr. 139. Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1994, (349–363) 360.

ért és fennmaradásáért a szövetség rendjén belül felelősséggel tartozik Istennek. Jó és rossz döntéseiben a törzsi gondolat motiválja. A lévita feleségén elkövetett erőszak miatt a törzsek összefogtak és szembefordultak Gibeá férfilakosságával, hogy *kitiszítsák a gonoszt Izráelből* (Bír 20,13). A közösségen belül kialakult magatartási formák, erkölcsi minőségű cselekedetek mérvadók voltak, s aki eltért attól, a közösséggel találta szemben magát. De az államiság létrejötte után is tovább éltek azok a magatartási normatívák, amelyek az emberek egymás melletti élésének szabályait alakították a vándorlás során, majd a letelepedés után, a királyság előtti időszakban. *Nem szoktak így cselekedni Izráelben* – mondta a megbecstelenített Támár (2Sám 13,12).<sup>46</sup> A közösségen belül kialakult magatartási szabályok védelmet nyújtottak, de adott esetben szembefordultak a tőle eltérőkkel. Az ókori Izráel államiság korabeli jogrendje és jogszolgáltatási rendszere sem tudta és nem is akarta függetleníteni magát a törzsi gondolkodástól, és a tolerancia-intolerancia határa az ilyen módon bevettnek számító jogrendtől eltérő magatartás alapján rajzolódott ki.

Az emberközi kapcsolatok, az egymás iránt tanúsított magatartás végső gyökérszállai az őstörténeti kijelentésig nyúlnak vissza, miszerint az ember – utalva ezzel az egész teremtettség fölötti felelősségére – azt a feladatot kapta, hogy művelje és őrizze a kertet (1Móz 2,15). A J és E anyagát összeszerkesztő R megfogalmazása azt emeli ki, hogy az ember a felelős sáfárkodás feladatát kapta a teremtett világban. Ennek az isteni megbízaton nyugvó és őrző felelősségvállalásnak torz, az ember által kiforgatott, cinikus kérdése hallszik a bukkott emberpár gyermeke, Káin ajkán: *Hát őrizője vagyok én a testvéremnek?* (1Móz 4,9b) Az emberközi kapcsolatokkal összefüggésben a J azt juttatja finoman ki- fejezésre Káin–Ábel történetével, hogy minden gyilkosság testvérgyilkosság.

Az 1Móz írói köre az emberi együttélés szervezeti változásait is követi. Indul a szülő-gyermek kapcsolat leírásával (1Móz 12–25), folytatódik a testvérek egymáshoz fűződő kapcsolatának bemutatásával (1Móz 26–36), majd zárul egy terjedelmes korpusszal, amely a nagycsalád bonyolult kapcsolatrendszerének bemutatásán keresztül, illetve azon felül még elmond valami egyebet is (1Móz 37–50).

Az 1Móz 37. fejezetével kezdődő monumentális írásműben egy családon kívüli, családok fölötti differenciálódásra történik finom utalás.<sup>47</sup> József álmai többről szólnak, mint családon belüli rivalizálásról. Az álmok finom utalásokkal a királyság eljövendő intézményére mutatnak, amelyet Jákób és a fiai még idegen jelenségként szemléltek, ám József számára teljes természetességgel kezelt államforma volt. Az író koncepciójában azonban a királyság és intézményrendszer nem önmagában lesz működőképes, s ezt úgy mutatja be, hogy a fáraó papjai nem voltak képesek megfejteni az uralkodó álmait. A királyság intézmé-

<sup>46</sup> A הַזֹּאת הַנְּבִלָה formula a szemérem elleni bűnök jelölésére szolgálhatott, ld. 1Móz 34,7; 5Móz 22,21; Bír 19,23–24 (itt ugyanebben a formában); Jer 29,23.

<sup>47</sup> Westermann, Claus: *Genesis 12–36*. Biblischer Kommentar Altes Testament I/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1981, 37.

nyén belül kialakuló szervezeti formák, a papság, a kultusz stb. nem nélkülözhetik a munkálkodó Isten jelenlétét (40. rész). Az istentisztelet nem működhet *ex opera operato*, mert alapja a kijelentés. Az álomfejtésben kudarcot vallott papság és József álláspontja ezért áll egymással szemben a 41,16-ban: *nem én, Isten jelenti meg, ami a fáraónak javára van.*

Az elbeszélés szerzője a királyság intézményéről is szándékszik valamit elmondani a családtörténet tanulságaival. A királyságon belül előforduló jelenségek megalapozását a Jákób-történetekbe ágyazza. A királyság félelmet ébresztő forma volt a családok számára, mert ez új, eddig ismeretlen alapokra helyezte az emberek együttélésének szabályait. A családon, a törzseken, az egész nép-közösségen belüli hatalmi viszonyok a királyi hatalom önkénye vagy ellenőrzése alá kerültek, amelyek új tartalmat adtak az ugyanazon társadalmi osztályokon belüli és a társadalmi struktúrában részt vevő eltérő rétegek egymáshoz való viszonyulásának. A folytatásban benne rejlik, hogy a királyság elleni lázadás valójában „testvér” elleni bűn, ami nemcsak azt sérti, aki ellen a lázadás irányul, hanem az az ő is szenved tőle, akiről mindegyikük neveztetik. A hatalommal való szembeszegülés miatt nemcsak a hatalommal bíró szenved, hanem az egész közösség. A továbbiak azt mutatják, hogy a családtörténet – és ki nem mondottan majd a néptörténet is – továbbmegy az ilyen drámai megtorpanások után is.

A József-történetek ábrázolására Isten inkognitós jelenléte jellemző,<sup>48</sup> akár csak Eszter könyvére, amely szintén nem említi Istent, hanem csak halványan

---

<sup>48</sup> Korábbi tanulmányomban érintőlegesen foglalkoztam Isten inkognitós jelenlétének értelmezésével, itt most röviden utalok az ide vonatkozó részletre. Ha a József-történetet és Eszter történetét alapvető vázára szűkítjük, több hasonlóságot is kimutathatunk, amelyek Mózes személyéhez is pontosan találnak. 1. Egy zsidó ember magas pozícióban van egy idegen uralkodó udvarában. Józsefre, Mózesre és Eszterre egyaránt igaz tétel. 2. Figyelembe véve az adott történelmi helyzetet, a magas pozíció elnyerése egyik esetben sem természetes. Mózes kegyvesztett menekülő, József rabszolga idegen országban, Eszter deportált zsidó. 3. Honfitársai bajban, életveszedelemben vannak, de ő (József, Mózes és Eszter) megszabadítja őket. 4. Józsefet csak a trón választotta el a fáraótól (1Móz 41,40), Mózes a fáraó udvarában nevelkedett, Eszter szintén nagy hatalommal bíró személy. 5. József és Eszter népe érdekében élt a hatalmával, amiként Mózes is Istentől kapott megbízatást.

Ez az Isten hatalmára történő finom utalás Isten inkognitós jelenlétét fejezi ki. Ugyanaz a szabadító Isten van jelen az exodustörténetben, mint a József-történetekben vagy a perzsa király udvarában. Az exodustörténetben mindenki számára nyilvánvaló módon, a másik kettőben rejtetten, inkognitósan: a hit számára. Ebben a tekintetben a József-történetek és az Eszter-történet hasonlóságot mutatnak. Ha időrendbe helyezzzük az eseményeket, ezt így választhatjuk: A József-történetekben, különösen 1Móz 37-ben az Istennel való közösség *praeambulumát* olvashatjuk. Ez olyan, mint egy monumentális zenei mű nyitánya. Sejteti, ami következik, és a sejtésben olyan finom utalások rejtőznek, amelyek a későbbiekben felerősödnek és önálló motívumban, meghatározó dallamban bontakoznak ki. A József-történetek és az Eszter-történet írója a *hit látására* bízta, hogy aki olvassa, akkor is fedezze fel Isten inkognitós hatalmát az eseményekben, amikor a dolgok alakulása kapcsolódik direkt módon Isten nevéhez. Nem az a döntő, hogy mi történik az övével, hanem az, hogy ami velük történik, miképpen hat rájuk. Mózes esetében az exodustörténet az *explicatio*, amely érthetővé teszi mindazt, ami előbb még csak halvány sejtés volt. Isten hatalmát az teszi szemmel láthatóvá és megkérdőjelezhetlenné,

utal rá (4,14). Ugyanez jellemző a József-történetekre is, bár a szerző többször is megfogalmazza József életének nagy mélységeinél: *Az Úr pedig Józseffel volt.*

A testvérek kibékültek egymással. Tisztázódott közöttük az évek óta rendezetlen kapcsolat. Ennek kifejtése közben azonban az is megfogalmazódik a sorok között, hogy az ember sorsának alakulását Isten cselekvő keze irányítja. Bűnük lelepleződését így fogalmazzák meg: **האלהים מצא את-עון** – *Isten megtalálta a bűnt* (44,16). Amikor ez megtörtént, emberi síkon is helyreállt a kapcsolat,<sup>49</sup> és ez az elbeszélés másik fontos mondanivalója. Grüsemann úgy fogalmaz, hogy a megoldás József kiemelt uralkodói szerepének elismerésén nyugszik.<sup>50</sup> Amit József testvérei elutasítottak az 1Móz e harmadik nagy egységének (1Móz 37–50) elején, azt a József-történetek végén fogadják el úgy, hogy az a javukat szolgálja. Amit a történet rejtetten mond el a királyságról, alapjaiban különbözik az Izráellel kortárs népek királyságról szóló felfogásától. Ott a király isten. Közvetítő személyiség istenek és emberek között. Itt viszont ember. Mi több, testvér (5Móz 17,20). **כי-אחינו בשרנו הוא** – *mégiscsak a mi testvéreink és testiünk (húsunk) ő* (1Móz 37,27). Ha az emberi kapcsolatoknak ezt a megváltozott tartalmát az Ószövetség nem is jelöli egy adott szóval (a toleranciával), ezzel a teológiai mondanivalóval mégis nagy lépést tesz abba az irányba, hogy a király nem az istenek világába tartozó személy, hanem *testvér*. Ez pedig az eddig megszokottakhoz képest egy más típusú fejezete az esetleg eltérő vélemények összehasonlásának, egymáshoz közelítésének.

Az 1Móz 37,20-nak az a célja, hogy tisztázza a hatalomhoz való viszonyulás kérdését. Megtalálhatók benne – és a József-történet folytatásában is – azok a kifejezések, amelyek másutt gyakran előfordulnak a királysággal kapcsolatban,<sup>51</sup> és ez bizonyára nem lehet véletlen.

ami az emberből hódolatot vált ki: nagycsaládok laza szövetségéből népet formál, az eseményből ünnepet fundál. Ld. Fodor Ferenc: A patriarcha történetek homiletikuma. In: *Sárospataki Füzetek*, 19. évf. (2015/3), 19–31.

<sup>49</sup> Amiképpen a bűn kettős síkon fejt ki hatását – egyfelől lázadás Isten ellen, másfelől az embertárs ellen –, akként a bűn megtorlása is kettős fronton történik. Deutero-Ézsaiás azt mondja: *bűne megbocsáttatott, azaz Istennel szembeni vétke eltöröltetett; vége van robotszolgálatának*, azaz büntetése politikai síkon véget ért (Ézs 40,2).

<sup>50</sup> Grüsemann, Frank: *Der Widerstand gegen das Königtum, Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den früheren israelitischen Staat*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 147.

<sup>51</sup> Néhányat – nem a teljesség igényével – megemlítnék közülük: *meghajolni* – שחה (1Móz 37,7, 9), *leborulni* – נפל (1Móz 44,14; 50,18), *föld, ország* – ארץ (1Móz 37,10), *békesség, jólét* – שלום (1Móz 37,4), *királyként uralkodni* – מלך (1Móz 37,8), *hatalommal bírónak lenni, uralkodni* – משל (1Móz 37,8), *királyi öltözet* – כהנת פסים (1Móz 37,3), *úr* (mint megszólítás) – ארנין (1Móz 42,10; 44,8 stb.) stb. József személye Izráel későbbi történetére nézve két irányba mutat: Izráel legelső (Saul) és a legnagyobb (Dávid) királyára. József elment a testvéreit megkeresni (שקט בקש 37,16), és királyságot talált. Izráel első királyja is egy nagy keresésben volt, atyja szamarait kereste (שקט בקש 1Sám 9,3), míg nem ő is királyságot talált. Dávid is egy nagy kereséssel tűnik a szemünk elé: akárcsak József, atyja kérésére indult el, hogy hírt hozzon a testvéreiről (1Sám 17,17). Saul a legkisebb volt úgy mint benjaminita (1Sám 9,21; 10,21). A legkisebb gyermeknek (1Sám 17,14) szolt a



A jogtörténet kezdeti időszakában a szociális és a kultikus vonatkozású törvények egységben voltak egymással. Később a törvényadó istenség lassacskán háttérbe szorult, helyette a királyi hatalom lépett elő törvényadóként. Az ókori keleti vallásokban, pl. sumereknél a király is megistenült személynek számított.<sup>52</sup> Ismeretes az a kép, amely szerint a király a legfontosabb istennővel kötött házasságot, amely által létrejött a kapcsolat az istenség és az egész nép között.

Izráel jogfejlődésében másfajta tendencia érvényesült. Eichrodt szemléletesen úgy fogalmaz, hogy az az energia teszi különlegessé a mózesi törvényeket, amellyel a törvény egésze Istenre vonatkoztatódik. Nemcsak a kultuszi törvények, hanem a profán jog is JHVH kívánalmát fejezi ki. Megsértése egyenesen JHVH-val szembeni vétek.<sup>53</sup> Az egyedüli legfőbb törvényadó Izráel Istene maradt. Ahol pedig az emberi tekintély akart lépni Isten fősege helyébe, ott felcsendült a helyreigazító prófétai szó. A prófétai igehirdetés valójában JHVH תורה-jának applikációja volt. A király jogrendjét az úgynevezett királytörvény szabályozta (5Móz 17,14–20). Amint azt az 5Móz 17,15 világosan tisztázza, a király nem isteni személy, hanem JHVH választja őt (אשר יבחר יהוה), Izráel pedig maga fölé helyezi (!) királynak (שום השים עליך מלך). Ez a szemlélet, amely mélyen a JHVH-hitben gyökerezik, s amely Izráel népe minden tagját „testvérként” fogta össze, eltér az ókori keleti népek királyi jogrendjétől. A királyság végén a Deuteronomium és a papi törvény az isteni szeretetet és szentséget teszi JHVH és emberek kapcsolatának meghatározó elemévé, és Izráel Istene ezek alapján viszi véghez minden cselekedetét. Minden megnyilvánulás, amivel az ember a környezethez viszonyul, egy isteni megszólításra adott válasz. Az is, ahogyan élete coram Deo zajlik, illetve az ahogyan embertársához viszonyul.

Wolff így fogalmaz: Izráel megtanulta úgy értelmezni magát, mint amely Isten népének testvéri közössége.<sup>54</sup> Ez önmagában nem meglepő, mert az ókori népek szövetséges királyai is „testvérnek” szólították egymást. Erre az Ószövetségben is találunk példát (1Kir 9,13; vö. 1Makk 12,8 skk). Azonban Izráel törzsei esetében a „testvér” kifejezés több volt, mint bevett formula, hiszen Jákób fiainak leszármazottaiként tartották számon egymást és önmagukat. Ez a valószínű testvéri köteléken alapuló kapcsolat meghatározta az egymáshoz fűződő

---

megbízás Dávid esetében is, miként a József-történetben. Vajon teljesen véletlen, hogy a királysággal kapcsolatos szóhasználatban és Izráel első (Saul), valamint legnagyobb (Dávid) királya megválasztásának körülményeiben is ugyanazok a motívumok bukkannak fel? A József-történet végleges leírásakor és egybeszerkesztésekor a királyság már aktuális államforma volt. Ezek az apró motívumok segítettek az értelmezésben.

<sup>52</sup> Pl. Hutter, Manfred: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*. Studienbücher Theologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1996, 60; Ringgren, Helmer: *i. m.* 102. stb.

<sup>53</sup> Eichrodt, Walther: *Theologie des Alten Testaments, I. Teil, Gott und Volk*. 8. durchgesehene Auflage, Ehrenfried Klotz Verlag in Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1968, 36.

<sup>54</sup> Wolff, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*. 3. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München 1977, 272.

viszonyt is, amire az 5Móz ad a mindennapokban érvényesítendő gyakorlati életszabályokat.

A Kr. e. 7. században, Jósias király előtt keletkezett Deuteronomiumban, valamint a 6. századból való és az *istenközelség papi teológiáját*<sup>55</sup> különlegesen megfogalmazó Szentségtörvényben (3Móz 17–26) is találunk itt-ott olyan törvényi rendelkezéseket, amelyek eredetileg a jóval korábbi keltezésű, a bírák korából származó Szövetség könyvéből (2Móz 20,22–23,19) származnak.

„A Deuteronomium nem csupán idői sorrendben következik a Szövetség könyve után, hanem tartalmi szempont szerint is követi azt.”<sup>56</sup>

A Deuteronomiumba és a Leviticusba átvett rendelkezések nem számítanak duplikátumnak, mert írói a Szövetség könyvének rendelkezéseit apró, de nem lényegtelen változtatásokat végrehajtva idézik, kiegészítve olyan egy-két szavas vagy szuffixumos bővítéssel, ami által a régi törvény még személyesebb lesz.<sup>57</sup> A 2Móz 22,25 például erről rendelkezik: *Ha pénzt adsz kölcsön egy szegény embernek, aki népemből való, és melletted él, ne bánj vele úgy, mint egy uszorás: ne vess ki rá kamatot!* Az 5Móz 23,20 azonban ekként idézi kiegészítéssel: *Ne szedj kamatot testvéredtől se pénz, se élelem, se egyéb dolog után, amit kamatra szoktak adni!* Itt megjelenik a „testvér” szó, sőt kiegészül az egyes szám második személyű szuffixummal, s ezáltal a rendelkezés még személyesebbé válik. De ugyanezt a pontosítást láthatjuk a 3Móz 25,25 skk-ben, valamint a 25,35–37-ben is. Az elszegényedés következtében kiszolgáltatott helyzetbe kerülő emberről 2Móz 21,2–6 rendelkezik, de hasonló esetről a később keletkezett 5Móz 15,12–18 és 3Móz 25,39–46 úgy beszél, hogy az elszegényedett honfitárs „testvér”. Az 5Móz a társadalom széles rétegeit, a királyt (17,20), a prófétát (18,15. 18), az elszegényedett embert (23,20) és a rabszolgát is (15,12) a testvéri közösség tagjaként látja. A különböző tisztségek (király, próféta stb.) és társadalmi osztályok (király, szegény, rabszolga) egyformák: testvérek Izráel Istene előtt. Ebből az Izráel Istene által fundált testvéri viszonyból nő ki az a szociális konzekvencia, hogy az elszegényedett ember testvérnek számít (5Móz 15,2–3.7 skk; 3Móz 25,35 skk). Megjegyezzük, hogy a rendelkezés a „testvér”-re (אח) és a „felebarát”-ra (רע) vonatkozik, és nem terjed ki a „jövevény”-re (גֵרִי). Ennek a szövetség rendjén belüli, testvér iránt megnyilvánuló szemléletnek megalapozása abban van, hogy az Izráel népehez tartozó valamennyi társadalmi réteg Isten ajándékaiban része-

<sup>55</sup> Zenger, Erich et alii: *Einleitung in das Alte Testament*. Achte, vollständig überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Christian Frevel. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012, 212.

<sup>56</sup> Eissfeldt, Otto: *Einleitung in das Alte Testament*. Neue Theologische Grundrisse, Herausgegeben von Rudolf Bultmann 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., neubearbeiteten Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976, 292.

<sup>57</sup> Schmidt ószövetségi bevezetésében Klostermann idézi, aki szerint a Deuteronomiumban törvényszövegek és azoknak értelmezései követik felváltva egymást. Ezt az egymást váltogató sorrendiséget azzal magyarázza, hogy a törvényt szóban, nyilvánosan adták elő. Ezt von Rad később „prédikált törvény”-ként értelmezte. Schmidt, Werner H.: *Einführung in das Alte Testament*. De Gruyter Lehrbuch, de Walter Gruyter, Berlin–New York 1979, 127.

sült. A föld, amelyen laknak, örökségül jutott nekik (5Móz 12,4.7 stb.). A monarchia kialakulásával létrejött „társadalmi osztályok képződése botrány”<sup>58</sup> az 5Móz koncepciójában, és ennek a királyság az oka. Az 5Móz elveti a hierarchikusan felépülő állam eszményét, és helyette a hatalommegosztás ideálképét fogadja el. Ahol a társadalmi struktúra különböző osztályokra rétegződik, ott a tolerancia nem érvényesülhet olyan módon, mint ott, ahol a társadalom tagjai között testvéri egyenlőség van.

Az ószövetségi kor végén a hellenizmus adott – legalább részben – új tartalmat az emberi kapcsolatoknak. Nagy Sándor a görög nyelv és kultúra terjesztésével remélte megteremtteni hatalmas birodalmának egységét. Ez a folyamat halála után is folytatódott. Palesztina mintegy száz évre Ptolemaida-uralom alá került, de a szeleukida uralkodók ezt nem tudták elfogadni. III. vagy Nagy Antiokhosz (223–187) uralomra jutásával megváltoztak a hatalmi viszonyok: Palesztina szeleukida fennhatóság alá került, s ezt a zsidók örömmel fogadták.<sup>59</sup>

III. Antiokhosz toleráns magatartást tanúsított a zsidóság irányában. Megengedte, hogy menekülteik visszatérjenek hazájukba, s hogy Jeruzsálem talpra álljon gazdaságilag, háromévi adómentességet hirdetett meg; megengedte, hogy saját törvényeik szerint éljenek, a kultuszi személyzet, s később az írástudók és a vének tanácsa adómentességet élvezett, és állami pénzzel segítette a kultusz zavartalan gyakorlását. Utódja, IV. Szeleukhosz (187–175) is toleráns magatartást tanúsított a zsidóság iránt, de önállóságukat némi csorba érte, mert nem tudta teljesíteni fizetési kötelezettségeit Róma felé, s ezért kísérletet tett a templom kincseinek megszerzésére (2Makk 3). Erre a hivatalban lévő III. Oniász főpap hatalmi ellenzéke is adott okot, mert szemet hunyt a kísérlet fölött.

A zsidóság helyzete IV. Szeleukhosz halála után vált drámaivá, amikor III. Antiokhosz fia, IV. Antiokhosz Epiphanész (175–163) került trónra. A deportáció utáni idő legsötétebb korszaka következett a zsidóságra. Rómával szemben ő egységes birodalmat akart szervezni, és ezt a görög nyelv és hellenista kultúra erőszakos terjesztésével akarta megvalósítani. Görög istenek tiszteletét rendelte el, önmagát istennek tekintette, és isteneknek járó tiszteletet kívánt magának. Hozzányúlt a templomi kincsekhez. Nem akarta teljesen eltörölni a zsidó vallást, de alattvalóitól megkívánta az állami isteneknek járó tisztelet megadását. Elképzelése szerint zsidóként megmaradni a hellén kultúra átvétele és a görög istenek tisztelete árán lehetett. Ezt azért is tehette meg, mert a zsidóság egy része szinte az önfeladásig alkalmazkodott a hellén műveltséghez. Például a görög mintára mezítelen testtel sportolók szégyellték körülméletlenségüket, s ezért műtéttel igyekeztek eltüntetni a körülméletlenség nyomait; és emellett hatalmi pozíciókért folytak harcok (2Makk 4,10 skk). A jeruzsálemi főpapi tisztelet pénzért lehetett megvásárolni (2Makk 4,7 skk). Azonban voltak olyanok is, akik ragaszkodtak hitükhöz, és készek voltak szembefordulni IV. Antiokhosz intézkedése-

<sup>58</sup> Zenger, Erich et alii: *i. m.* 212.

<sup>59</sup> Josephus Flavius: Ant XII. 3,3 skk.

ivel, aki megtiltotta a szombat megünneplését (2Makk 6,11), a körülmetélkedést (6,10), disznóhús evésére kényszerítette a zsidókat (6,18 skk; 7,1 skk.), és némelyek még a mártírhalált is vállalták (2Makk 6,9 skk.). Az uralkodói erőszakkal szemben megnyilvánuló intolerancia ellenállásba ment át, és ebből a szembenállásból robbant ki a makkabeus háború. IV. Antiokhosz nem juthatott volna ideig, ha a zsidóság nem lett volna megosztott.

Az Ószövetségben nem az ember van minden érték és pozitív cselekvés középpontjában, hanem Isten. Az európai felvilágosodás utáni időben viszont minden szociális program az emberről és boldoguláshoz való jogáról szól. Az ószövetségi felfogás szerint nem azért *kell* az emberért tenni, mert önmagában páratlan értéket képvisel, hanem azért, mert Isten nem akarja, hogy támasz nélküli mivolta miatt csorbuljanak az özvegy jogai, vagy hogy az árvát elesettsége okán zsákmányolják ki, stb. Az ezekkel összefüggő ószövetségi apodiktikus törvények sajátos megfogalmazása is ilyen szellemiséget sugall. Benne lehet az imperfectumi forma, illetve *-bat*, *-het* képzős értelme is, mert aki a szövetség rendjén belül van, nem *tesz*, nem is *tehet* semmi olyat, ami ellentétes a szövetség rendelkezéseivel. Ugyanakkor futurum is, mert ez a szövetség minden közelebbi és távoli jövődőt meghatároz; nem *fog* tenni olyat, ami a szövetségben megszabottakkal ellentétes. Jussivus is egyben, szelíd parancsolás, mert a szövetséges feleknek ez jár ki, és nem imperativus, és ez is az ember méltóságára utal: nem az imperativusos, kívülről jövő szankciók alkotják e különleges viszony feltételeit, hanem kívánságszerű, mintegy belülről fakadó, önkéntesen vállalt igény a szövetség kötelmeinek teljesítésére. Az egész ószövetségi törvényadás nem emberiességi alapokon felépülő jogrendszer, nem is természeti törvény, még csak nem is állami törvény, hanem két fél szövetségén alapuló gyülekezeti rend. Eichrodt így fogalmaz: a törvény ilyenfajta tiltása által („Du sollst...”) az egyén kötelezettsége belső megalapozottságot és megvilágítást nyer, amelyet nem terhes igának, hanem szükséges és áldásokban gazdag életformának, sőt kaotikus önpusztításból való szabadulásnak értelmez.<sup>60</sup>

Izrael etikai minőségű döntéseinek két pillére volt. Egyfelől a történetével szorosan összefüggő közösségi tudat, másfelől az egyéni felelősség. A közösségtudat a szövetségen alapszik az Ószövetségben. Pákozdy László Márton mutat rá arra,<sup>61</sup> hogy az Izrael Istene által kezdeményezett, egyszer megkötött, de meg-megújított kétoldalú szövetség az ókori előázsiai népek „államszerződésai” mintájára<sup>62</sup> alakult ki, de *Izrael Istene egészen más mivoltából* adódóan *egészen más tartalmat hordozott*. A JHVH és népe közötti szövetség az ő történelemben

<sup>60</sup> Eichrodt, Walther: *Menschenverständnis des Alten Testaments, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von Prof. Dr. W. Eichrodt und Prof. Dr. O. Cullmann. Zwingli-Verlag, Zürich 1947, 15.

<sup>61</sup> Pákozdy László Márton: *Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség?, יהוה אלהי יהוה Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből. 1/1. Ráday Kollégium Kiadványai, Budapest 1984. 1 skk.*

<sup>62</sup> Pákozdy: *i. m.* 3.

véghezvitt szabadító tettei által jött létre. Lényegét a **משפט**, a szövetség tartalmaul adott-fogadott törvény, „jogrend” képezi, amelyre a felek elkötelezik egymást.<sup>63</sup> A **משפט** határozza meg azt is, hogy az ószövetségi embernek milyen kötelezettségei vannak embertársa iránt. Ennek a kötelezettségcsokornak része most vizsgált szavunk is, a tolerancia. A **משפט** hajtóereje a **חסד**, a szövetségi hűség, amely ébren tartja a kötelezettséget, mert a szövetséges felek erre szánták el magukat. A **חסד** nem olyan elvont, absztrakt filozófiai fogalom volt az ószövetségi ember gondolkodásában, mint ahogyan első hallásra gondolnánk. A szó alapját az arab nyelvben ismert *ḥasada* gyök képezi, amelynek jelentése: *összefutni valakinek segítségére*.<sup>64</sup>

## 5. Az Izráelben élő idegen

Az egyén önmaga definiálásának része, hogy értelmezze viszonyulását a személyes, családi és népi-nemzeti körein kívüli „másik emberhez”. Tisztáznia kell magában azt a személyt, annak helyét és az irányában tanúsítandó viszonyulását, aki eltér tőle a vallás, a nyelvi, a kulturális és nemzeti azonosság, illetve a szükséges összetartozás vonatkozásában. E tisztázásnak érintenie kell egyfelől a legszűkebb egységhez, a családdhoz, másfelől ennek történetéhez való viszonyulást (történelem), végül pedig azt a konkrétan körülírható, földrajzilag is meghatározható helyet, környezetet, ahol az egyén élete zajlik (ország).

Az ókori izráeli társadalom legmeghatározóbb összetartó ereje a család volt, mert Isten ígéretei egykor egy családnak szóltak (1Móz 12), és későbbi története az ígéret beteljesedéséből bomlott ki. E három meghatározó, az ember öndefinícióját szolgáló címszó egyszerre van jelen az 1Móz 12 fejezetével induló eseménysorozatban: 1. *Család* – Ábrahámnak és Sárának szólt az isteni ígélet; 2. *Történelem* – JHVH utódot és a leszármazottak egész sorát ígerte; ez a közös eredetre néző emlékezés nem merült feledésbe Izráel történetének legsötétebb korszakaiban sem, és ez adta alapját annak, hogy össze kell tartozniuk. 3. *Ország* – Ábrahám leszármazottai számára az élettér ígérete adatott, egy országé, amelyben Isten és ember, valamint ember és ember története majd szabályozottan zajlik. Ezeket a viszonyulásokat az ószövetségi héber nyelvben a következő kifejezések fogalmazzák meg:

- a) A családot a **בית־אב** (*atya háza, atyai ház*) vagy egyszerűen az ugyancsak erre az összetartozandóságra utaló **בית** (*ház*), illetve a **שרש** (*gyökér*) főnev fejezi ki, a **משפחה** pedig már a *kiterjedt családot*, a *nemzetséget* jelenti.

<sup>63</sup> A **משפט** alapját képező **שפט** értelmét hagyományosan *bírászkodni* jelentéssel adják vissza, ami azonban csak részben helyes. A tényállás alapján *ítélet* születik. Azonban a szó magában foglalja a *segíteni* értelmét is. Ézsaiás azt mondja, **שפטו יהאם** (1,17), amivel nyilvánvalóan nem az árvák elítélését, hanem sokkal inkább segítségét fogalmazza meg.

<sup>64</sup> Glueck, Nelson: *Das Wort Heseb im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliches und göttliches gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise*. 2. unveränderte Auflage, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1961, 67–68.

b) A családon belüli viszonyulás szavaként az **אָה** (*testvér*), az **עֵנִית** (*rokon, népi, életközösségen belüli társ*) használatos, a **רֵעַ** pedig a *szomszédot* és a *felebarátot* jelenti (azt, akinek rám van szüksége vö. Lk 10,29 skk).<sup>65</sup> Mindezen viszonyulási formákat az **אֲזָרָה** foglalja össze, amely a *bennszülött, teljes jogú polgárt* jelenti, akinek kijár a közösség védő, oltalmazó közelsége. A teljes jogú polgár az, akinek saját földje van, nincs gyámság alatt, és birtokolja a házasságkötéshez, a kultusz gyakorlásához, a háborúban való részvételhez<sup>66</sup> és jogszolgáltatáshoz való négy alapjogot.<sup>67</sup>

Szemben áll velük a **נָכְרִי**, az *idegen*, aki külföldi. Ennek szinonimája lehet a **זָר**, a *nem izraelita, idegen*, akivel nem lehet házasságot kötni, akinek nem lehet jogigénye. A tolerancia egyfajta jeleként lehet értelmezni azt, hogy a templom külső udarába, az úgynevezett pogányok udvarába azok is beléphettek, akik nem tartoztak Izrael közösségéhez, de hódolni kívántak JHVH fősége előtt. Ebben az értelemben ez a templomudvar a misszió helye volt.<sup>68</sup> A belső udvarba csak zsidók mehettek, nem zsidóknak halálbüntetés terhe alatt tiltották meg a bemenetelt a belső udvarba (vö. ApCsel 21,27 skk). A **נָכְרִי** és az **אֲזָרָה** között van a **גֵּר**, a *jövevény*.

„[A jövevény olyan] idegen, akinek állandó tartózkodási helye nem a saját közössége, hanem egy olyan másik közösség, amely felvette őt, és amely közösség bizonyos jogokat biztosít neki.”<sup>69</sup>

Helyzete így határozható meg: olyan valaki, aki háború, zavargások, éhínség vagy gyilkosság bűne miatt hagyta el a lakóhelyét, és oltalmat keresett ott, ahol azonban jogait nem gyakorolhatta teljeskörűen, javai fölött egyáltalán nem vagy csak részben rendelkezhetett, ugyanígy a jogszolgáltatás is csak részben illette, a

<sup>65</sup> Kierkegaard így határozza meg a felebarátot: „A felebarát nem az, aki jelentéktelenebb nálad, azaz amennyiben jelentéktelenebb, mint te, akkor nem felebarátod. A jelentéktelenebbet azért szeretni, mert jelentéktelenebb nálad, ez leereszkedő vonzódás és önszeretetet lehet.” Kierkegaard, Søren: *Leben und Walten der Liebe*. 1847. Übersetzung von Albert Dorner und Christoph Schrempf. Eugen Diederichs, Jena 1924, 65.

<sup>66</sup> Az 5Móz 20,1–9 részletesen szabályozza az izraeliták hadba vonulásának módját. A győzelem nem a katonák erejében van, hanem JHVH nagyságos tettei szolgáltattak alapot rá (1–4). Ha valaki házat épített, de még nem avatta fel, avassa fel; ha friss telepítésű szőlőjének hasznát még nem vette el, menjen, és vegye el a hasznát; ha valaki leányt jegyzett el, de még nem vette feleségül, menjen, és vegye el, nehogy más vegye el, ha ő meghal a harcban (5–9). A rendelkezések hangvétele toleráns és humánus, de igaza van Köhlernek, aki azt mondja: rég felismerték, hogy e törvények mögött nem a humanitás, hanem vallási elképzelések rejlenek. Köhler, Ludwig: *Der hebräische Mensch*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953, 102.

<sup>67</sup> Uo. 147.

<sup>68</sup> Jézus templomtisztítása (Mt 21,14 skk) éppen azt a célt szolgálta, hogy a templomudvar ismét betölthesse eredeti rendeltetését, ugyanis a templomi adminisztráció az árusoktól befolyó haszon fejében szemérmesen szemet hunyt afölött, hogy a pogányok, akikért ez a külső udvar épült, kiszorultak onnan.

<sup>69</sup> Bartha Tibor (szerk.): *Az Ószövetség népe*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetek 16., Szeged 1998, 42.

kultuszban korlátozottan vehetett részt.<sup>70</sup> A גר szó időnként a תושב-bal együtt jelentkezik (pl. 1Krn 29,15), de van példa arra is, hogy גרותושב (2014. évi fordítás: *jövevény és idegen*; Károli: *jövevény és szállér*; 1Móz 23,4; 3Móz 25,23 stb.), ami a két szó szoros kapcsolatára utal. A גר jogi státusra, a תושב pedig gazdasági helyzetre utal. Helyzetüket tekintve a גרים olyan emberek lehettek, akik az északi országrészről menekültek Júdába, illetve lehettek a Jeremiás által említett rekabíták is (Jer 35,7).

A 3Móz 19,34 szerint az Izráelben tartózkodó idegent úgy kell kezelni, mintha közöttük élő bennszülött (אזרח) lenne, a 2Móz 12,49-ben pedig az áll, hogy egy törvénye legyen a bennszülöttnak (אזרח) és a jövevénynek (גר). Az 5Móz 10,19 azzal egészíti ki ezt a rendelkezést, hogy a jövevényt szeretni kell: *szeresd, mint magadat, mert jövevények voltatok Egyiptomban*. Az 5Móz 10,18 pedig ezt mondja a nem személyválogató Istenről: *igazságot szolgáltat az árvának és az özvegynek, szereti a jövevényt, kenyeret és ruházatot ad neki*; illetve az egyiptomi rab-szolgaság időszakára való emlékezet okán: *ne forgasd ki jogaiból a jövevényt és árvát, és ne vedd zálogba az özvegy ruháját, de kiváltott téged onnan Istened, az Úr* (5Móz 24,17–18). A parancsolatnak Isten megváltói tevékenysége (פדוה) az alapja. De a deuteronomiumi törvény arról is tanít, hogy a hetek ünnepe egyetemes örömet jelentsen a családhoz tartozó vérrokonoknak, de a jövevénynek, özvegynek és árvának is (5Móz 16,11). A jövevény iránti bánásmód tartalmát egy horizontális és egy vertikális vonal határozza meg. Izráel Istenének szeretete, amely Izráel kiválasztásának is alapja volt (5Móz 7,6–8), és az a történelmi emlékezet, hogy Izráel is jövevény volt Egyiptomban.

Az idegenség és egyben legalább részben a ráutaltság sajátos státusát jelöli a *vendég*, akit az Ószövetség több kifejezéssel is jelöl: ארח – *vendég*, הלוך – *utazó*, עבר – *vándor*. Az éjszakai tartózkodásra szolgáló helyet a nyelv a מלון főnévvel fejezi ki. A kontextusa bizonytalanság és a ráutaltság érzését tapasztja a szó tartalmához (1Móz 42,27; 43,21; 2Móz 4,24; Józs 4,3; Ézs 10,29 stb.). Az idegenben, nem otthonában élő ember kiszolgáltatott.

Szó van tehát a nem izraelita embertárs iránti szeretet parancsáról, ugyanis Izráelben ő is védelem alatt állt.<sup>71</sup> Azonban כמוך – *mint magadat* értelmezése nem olyan egyértelmű, mint ahogyan első hallásra gondoljuk. Ez a hagyományos fordítás a LXX σαυτων értelmezésén alapul. A σαυτων fordítás a görög szofisztikus és szókratészi filozófia felől érthető jól. Protagorasz *homo mensura* mondata így hangzik:

„Az ember minden dolgoknak mértéke. A létezőké abban, hogy vannak, és a nem létezőké abban, hogy nincsenek.”<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *i. m.* 192.

<sup>71</sup> Fichtner, Johannes: Der Begriff des »Nächsten« im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament. In: *WuD* 4 (1955), 23–52.

<sup>72</sup> Stallbaumius, Godofredus (Hg.): *Platonis Opera Omnia, Uno Volumine comprehensa ad fidem optimorum Librorum denou recognovit et una scholiis Græcis*. Leipzig 1899, 76 skk., 107 skk., 151 skk.

Szókratész ellentmondott annak a szofisztikus nézetnek, hogy az ember minden dolgoknak mértéke. Azon az állásponton volt, hogy az erkölcsi természet, mint az ember lényegi eleme, minden emberben egyenlőképpen van jelen. Ez az egyenlőség azonban fejlődési folyamat eredménye. A LXX *σεαυτὸν* értelmezése tehát ebben az összefüggésben érthető jól. Kierkegaard azt mondja erről, hogy a szeretet felebarát iránti parancsának helyes értelmezése az ellenkezőjét is jelenti: szeresd magadat a megfelelő módon.<sup>73</sup>

A 3Móz 19,18 sokszor idézett tanítás az emberi kapcsolatokkal összefüggésben. Van olyan értelmezés, miszerint a **כמוך** ezt jelenti: *mert ő is csak olyan, mint te vagy*.<sup>74</sup> Ezzel ellentétes az a vélemény, hogy ez a parancsolat nem az idegent akarja összehasonlítani a megszólítottal, hanem a felebaráti szeretetet az önszeretettel. Az önszeretet a másik emberhez való viszonyulás mértékének leírására szolgál. Hans Walter Wolff úgy fogalmaz, hogy az ember saját kívánságaira való odafigyelése lesz a többiek iránt tanúsított szeretetteljes bánásmód indítékává, s ezáltal – JHVH Izraelért tett cselekedeteit szem előtt tartva – az önszeretet leküzdésének hatóerejévé.<sup>75</sup>

A 3Móz 19,18 versében *a mint önmagadat* fordítással visszaadott **כמוך** nem a szeretetgyakorlás mértékét határozza meg. Nem arról szól, hogy az idegen iránti viszonyulás alapja az önszeretet kell hogy legyen, hanem éppen ellenkezőleg: inkább az önszeretet ellen szól, vagy Maast idézve, „mint a JHVH-val szembeni hűtlenség veszélyes kísértése”<sup>76</sup> ellen fogalmazódott meg.<sup>77</sup> Ezzel Maas közel jut a **כמוך** céljának értelmezéséhez: sem az önszeretet, sem pedig a mérték törvényi szabályozása nem képes az emberközi kapcsolatok rendezésére. Az emberi teremtmények hasonlatossága alapozza meg a testvéri kapcsolatot közelvalókkal és távolvalókkal.

A tolerancia hiányával kapcsolatban leggyakrabban emlegetett ószövetségi történet Nehémiás rendelete, aki azt parancsolta babiloni deportációból hazatérteknek, hogy bocsássák el idegen házastársukat. Nehémiás a Deuteronomium szellemében járt el, amikor úgy rendelkezett, hogy ne lépjenek rokoni kapcsolatra idegenekkel, semmisítsék meg oltáraikat, kultuszi eszközeiket, az ammonitákkal és moabitákkal pedig semmilyen formában ne vállaljanak közösséget (5Móz 7,3; 23,3). Erre a szemléletmódra adott választ Ruth könyvének babiloni deportáció utáni írásba foglalása. A történet a bírák korában játszódott, tehát jóval a deportáció előtt. Dávid előtt 80–100 esztendővel korábban, mert Boázt Dávid dédapjaként említi. Mostani formában történt írásba foglalására azonban a deportáció

<sup>73</sup> Kierkegaard, Søren: *i. m.* 24.

<sup>74</sup> Baeck, Leo: *Das Wesen des Judentums*. 6. Aufl. Wiesbaden 1966 (1926<sup>4</sup>), 211.

<sup>75</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 275–276.

<sup>76</sup> Maas, Fritz: Die Selbstliebe nach Leviticus 19,18. In: Herrmann, Johannes (Hg.): Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, 14. Januar 1958, gewidmet von den Mitarbeitern am Kommentar zum Alten Testament (Kat). Erlanger Forschungen, Reihe A. „Geisteswissenschaften“, Bd. 10. Universitätsbund Erlangen, Erlangen 1959, 109–113.

<sup>77</sup> Wolff, Hans Walter: *i. m.* 275–276.



után került sor, amit a nyelvezete bizonyít. A deportáció utáni leírásának aktualitása pedig abban volt, hogy Izráel vezető köreinek ez időben gyakorolt szűkkeblű, intoleráns magatartása mérlegelés tárgyát képezte. Ha Ruth korában is úgy gondolkodtak volna, emberileg szólva nem születhetett volna meg Izráel legnagyobb királya. Istennek azonban kedves dolog volt a moábita Ruth és a héber Boáz házasságából sarjasztani azt a genealógiai vonalat, amelyből Dávid született. Személyéhez mint ideális királyéhoz kötődtek később a messiási jelzők, amelynek alapján Izráel a Messiás eljövetelét, a keresztyén világ pedig második eljövetelét várja.

## 6. Az idegenben élő Izráel

E címszón belül a babiloni deportálásból történt hazatérés körülményeit elevenítjük fel. Az Újbabiloni Birodalom (Kr. e. 612–539) eleste után a hatalmi viszonyok átrendeződtek Nyugat-Ázsiában. Az Újbabiloni Birodalom utolsó királya, Nabonid menekülés közben esett fogságba. Kr. e. 538-ra Egyiptom határáig terjedően egész Nyugat-Ázsia Círus perzsa király uralma alá került. A leigázott területeken Círus egészen más hatalmi politikát folytatott, mint az asszír vagy babiloni uralkodók. Szakított elődei politikájával. Politikájának a türelem volt az egyik meghatározó alapvonása. Babilónia elfoglalásakor sem a főváros, sem a vidéki települések nem szenvedtek. A katonaság parancsot kapott, hogy vegyék figyelembe a lakosság vallásos érzületét, és tartózkodjanak az erőszakos fellépéstől. Bright utal arra, hogy Círus saját felirata szerint a babiloniak, akik irányában a legnagyobb megértést tanúsította, szabadítóként üdvözölték.<sup>78</sup> Mind ezt akár propagandának is minősíthetnénk, ha *Nabonid Krónikája* és egy babiloni paptól ugyanebből az időből származó, töredékesen megmaradt, *Nabonid verses elbeszélése* címen jegyzett gúnyirat nem ugyanezt fogalmazná meg.<sup>79</sup>

A perzsa birodalom nagy királya új utakat keresett a meghódított területek lakossága felé. Támogatta, hogy az elnyomott népek istentisztelete akarataknak és tradíciójuknak megfelelően újuljon meg. Círus eltörölte a Nabonid által bevezetett és sok kritikával illetett kultuszi reformokat, és visszaadta az elrabolt istenszobrokat. Nabonid háttérbe szorította Marduk tiszteletét, nagy befolyással bíró papjait félretette. Nabonid a holdisten, Szin tiszteletét szorgalmazta Marduk helyett. Vallási reformja visszatetszést keltett a birodalomban. Círus visszaállította Marduk tiszteletét.

Ugyanilyen nagyvonalúan bánt az elhurcolt zsidókkal is. Lehetővé tette hazatérésüket. Állami finanszírozással elrendelte a kultusz újraindítását a jeruzsálemi templomban, segítséget ígért a templom újjáépítéséhez, a templomi szent edényeket visszaszolgáltatta (2Krán 36,22–23; Ezsd 1; 5,13 skk; 6,3 skk). Értethető, hogy a zsidó gyülekezet nagy lelkesedéssel fogadta az uralkodói rendelkezéseket.

<sup>78</sup> Bright, John: *Izráel története*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1977, 348.

<sup>79</sup> Pritchard, James B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. Princeton University Press, Princeton NJ 1969, 315.

zéseket: Círust Deutero-Ézsaiás próféta egyenesen JHVH pásztorának és felkentjének nevezi (Ézs 44,28; 45,1–14).

Mindezek egy felvilágosult szellemű uralkodó intézkedései voltak, amelyek mindenképpen figyelemre méltók az elődök leigázottakkal szembeni magatartásához képest. Látszatra a toleráns magatartás volt rá jellemző. De ezt a kifejezést mégis óvatosan kell használnunk, mert hamis asszociációkat ébreszthet bennünk. A perzsák magatartását nem a filozófiai relativizmus vagy a lelkiismeretből fakadó erény összefüggésében kell látnunk. Nem az európai felvilágosodás korában vagyunk, amely létrehozta ezt a fogalmat, és kimunkálta a hozzá párosuló magatartásformákat. Nem érzelemből, hanem számításból fakadó toleranciát kell látnunk. Azt a megfontolást, hogy a nagy birodalom fennmaradását inkább a megengedő politikával lehet biztosítani, mint erőszakkal. Ezt a számításon alapuló magatartást mutatja, hogy a birodalom által bekebelezett népek ugyan szabadok voltak, de egyéni utakat csak a birodalom hivatalnokai által felügyelt keretek között járhattak. A provinciák élén perzsa vagy hazai vezetők álltak, akik a szatrapátusok vezetőit felügyelték. A szatrapák ugyanakkor jelentési kötelezettséggel tartoztak a királynak. Szigorú hierarchikus szabályok érvényesültek. Mindezek összefüggésében hiba lenne azt gondolni az Akhaimenida-dinasztia felől, hogy a néphez közeli uralkodók voltak. Despoták voltak, akikkel szemben a birodalomban mindenki rabszolgának számított.

A vallási kérdésekben megengedők voltak, fenn akarták tartani a birodalomba bekebelezett népek vallását és kultúráját. De van ennek ellenpéldája is. Kambüész (558–522) levágta az Apis bikát, az egyiptomiak szent állatát, amelyről azt tartották, hogy Osiris lelke lakik benne, s amelyet Ptah isten memphisi templomában tartottak. Lecsökkentette a meggazdagodott és nagy politikai befolyásra szert tett papság létszámát, és elégette Amaszisz fáraó múmiáját.<sup>80</sup>

Az alávetett népek megtarthatták nyelvi kultúrájukat is, de a birodalom egységesíteni igyekezett a politika és a hivatali adminisztráció nyelvét. Az egységes nyelv azonban nem a perzsa volt, és a királyi udvar sem erőltette ezt. A Kr. e. 7. századtól kezdve az egész térség hivatali nyelve az arám lett a Közel-Keleten, beleértve Egyiptomot is. Az arám többféle változata, dialektusa alakult ki. Viszont a Perzsa Birodalom Kis-Ázsiában a görögöt is hivatalos nyelvnek fogadta el.

Megemlítendő itt még Dániel történetének ismert epizódja, amikor Sadrak, Mésak és Abédnegó megtagadták az aranyszobor előtti hódolatot (Dán 3,1–18). Toleranciájuk egy bizonyos határig működött. Megtanulták az elnyomók nyelvét, megismerték az udvari szokásokat és a káldeusok tudományát (1,4). Azo-

<sup>80</sup> Müller, Sabine: *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG., Berlin 2009, 306–307.

Hérodotosz úgy tudja, az elvakult düh oka az volt, hogy Kambüész feleségül vette Nitétiszt, Apries fáraó leányát. Apriész (Uahibré) Amaszisz mozdította el a hatalomból, majd királlyá tette magát. Azt hazudta Kambüésznek, hogy Nitétisz a saját leánya. (3.2) Hérodotosz azt is leírja, hogy a rászédett Kambüész végül is nem Amaszisz holttestét gyalázta meg, hanem másét. (3,16,1–4)

kon a területeken azonban, amelyeken őseik törvényével kellett volna ütközniük, nem voltak toleránsak (1,8; *De ha nem tenné is...* 3,18). Kompromisszumok nélkül, akkor sem, ha Istenük nem szabadítaná meg őket, akkor sem teszik, amit nem szabad tenniük.

## 7. Összegzés

Az ókori Izráel mindennapjaiban jelen volt a tolerancia a másik ember iránt tanúsított magatartásban, de ez az erény mai értelemben vett jelentéstartalma nem tartozott az ószövetségi Izráel erősségei közé. Ennek az volt az elsődleges oka, hogy a hivatalos vallás kizárólagossági igénnyel lépett fel. Általános értelemben az intolerancia akkor jelentkezik, amikor egy adott tanításhoz kötelmek párosulnak, ehhez a kizárólagosság igénye tapad, s ez „dogmatizmus” szélesedik. Az intoleranciának ez a dogmatikus megalapozottságú magatartása – Künneth szavaival – veszélyes igazságfanatizmus melegágyává lehet.<sup>81</sup> Azokkal szemben, akik Izráel szövetségi rendjén belül voltak, szem előtt kellett tartani a kiszolgáltatott helyzetben lévő ember iránti, Izráel Istenével kötött szövetségből fakadó és emberi síkon is érvényesülő törvényi kötelezettségeket.

A kifelé és befelé irányuló és ma toleranciaként értelmezett magatartásforma változáson ment keresztül az ószövetségi Izráel története során. A királyság koráig egyfajta pragmatikus tolerancia érvényesült, amely az egymásért felelősséget vállaló és szükség esetén egymáson segíteni kész, szolidaritáson alapuló szövetséges felek között jött létre. A toleranciának ebben a formájában jelen volt a vallási szinkretizmus.

A JHVH-tisztelet iránti kizárólagosság igénye, a monoteizmus a királyság korával, a próféta megjelenésével tűnt fel konzekvensen. A babiloni deportációig terjedő időszakban komoly feszültség támadt a próféták által képviselt vonal és a királyság nem ritkán politikailag motivált vallásossága között. A próféták ugyan nem túrtek megalkuvást – ha úgy tetszik, intoleráns magatartást tanúsítottak az idegen vallási képzetekkel szemben –, ám a népi vallásosság hitgyakorlata részben a kánaáni őslakossággal, részben a környező népekkel való érintkezés következtében hajlott el gyakran a próféták által hirdetett kizárólagosság igényétől. Azonban a babiloni deportáció alatt Izráel átélte, hogy mit jelent idegennek lenni. Együtt éltek sokféle néppel, illetve népcsoporttal, és az a tapasztalás, hogy Izráel istenfélő, kegyes idegenekkel találkozott idegen földön, megnyitotta a lehetőséget a tolerancia útjainak kibontakozása felé. Izráel Istenében minden nép teremtőjét ismerték fel. Ez a felismerés lehetővé tette, hogy a deportációban élő zsidó közösség megnyíljon, és kapcsolatba kerüljön idegen népekkel.

A deportáció után ismét jelentkező intoleráns magatartás legmarkánsabb példája a már említett nehémiási rendelkezéshez köthető, amelyre a bírák korában lejátszódott moábita Ruth történetének újraértelmezése adott teológiai választ.

<sup>81</sup> Künneth, Walter: *Fundamente des Glaubens, Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes, Glauben und Denken*. 3. Auflage. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1977, 41.

A tolerancia és intolerancia nem faji és nem népi hovatartozás szerint nyert megkülönböztetést, hanem az Izráel Istenéhez való viszonyulás szerint.

Izráel későbbi történetét vizsgálva is az látszik, hogy a zsidóság más hiten lévőké iránti toleranciája összességében ritkán jelentkezett. Ennek az oka abban van, hogy a tolerancia lehetőségének politikai feltételei nem voltak adottak. A toleranciának megfelelő környezetre van szüksége. Ezt a környezetet leginkább a törvényadó, tehát az állam által vagy legalább egy jogrendszer biztosítja. A zsidóság története azonban arról beszél, hogy vallási és népi-nemzeti kisebbségként élt más vallású és többségi környezetben, és így nem teremthettek meg a tolerancia klasszikus értelemben vett feltételei. JHVH ígéretet tett a Noét követő nemzedékeknek, hogy a szövetség rendjében fenntartja a világot a *földnek minden vadjáig* (1Móz 9,8–17). Ezzel összefüggésben a Tosefta Sota Traktátus (6) hét törvényt rögzít – a noahita törvényeket<sup>82</sup> –, amelyek a rabbik szerint annak a lehetőségeit tárgyalják, hogy a nem zsidók miképpen részesülhetnek az eljövendő világ áldásaiban. Ezt a Kr. e. 2. évszázad közepe táján keletkezett Jubileumok Könyve 7,20 részletezi:

„[...] Noé felírta a fiai fiainak a rendelkezéseket és parancsolatokat, és minden ítéletet, amit megismert, és intette fiait, hogy tartsák meg az igazságosságot, fedjék be a testük szégyenét, áldják a Teremtőjüket, tiszteljék atyjukat és anyjukat, szeressék felebarátjaikat, őrizzék meg lelküket a paráznaságtól, a tisztátalanságtól és minden bűntől.”

Hans-Martin Barth azt mondja erről, hogy a szövetséghez vezető útnak nyitottnak kellett lennie az idegen előtt, azt azonban, hogy eljussanak a megterésre, nem gondolták feltétlenül fontosnak.<sup>83</sup>

A nemzeti identitás és az istenhit ugyanarról a töről fakadt. Ebben a felfogásban Izráel nem volt egyedül. Az ókori keleti népek gondolkodásában az istenhit és a nemzeti hovatartozás ugyanabból a forrásból táplálkozott: valaki azért tartozott egy adott néphez, mert ezen nép istenének oltalma alatt állt. Az istenségnek népével volt dolga, és a népnek a saját istenével. Az ókori keleti népek gondolkodásából általában hiányzott az univerzális karakter. Izráelnek is volt tudomása istenekről, akiket a pogányok tiszteltek. Schmidt így fogalmaz: Izráelben „nem az istenek létét tagadták, hanem az istenek Izráelért való létét”.<sup>84</sup> Az Ószövetség népe saját fennmaradásának feltételét látta abban, hogy megmarad hitbéli identitása mellett.

<sup>82</sup> 1. Egy Isten van, aki nem helyettesíthető bálványokkal. 2. A Teremtő tiszteletének fontossága és ezzel összefüggésben az istenkáromlás tilalma. 3. Az élet védelmének parancsa. 4. A házasság védelme. 5. A lopás tilalma, s ezzel összefüggésben a tulajdon védelme. 6. Isten teremtményeinek védelme, az élő állat húsa fogyasztásának a tilalma. 7. Az igazságszolgáltatás biztosítása s ezáltal Isten rendjének fenntartása.

<sup>83</sup> Barth, Hans-Martin: *i. m.* 156.

<sup>84</sup> Schmidt, Werner H.: *Der alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte*. 3. Auflage. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, 71.

Miért kell a másik emberen segíteni, irányába toleranciát tanúsítani? Erre a kérdésre az Ószövetség józan választ ad. Kijár neki a jogvédelem, a rendből fakadó biztonság, részesül JHVH áldásaiban. Az áldás megnyilvánulásai között fő helyen a földtulajdon áll. De ez is összekötődik rögtön Isten személyével, mert *ti csak jövevények és betelepültek vagytok nálam* (3Móz 25,23). A próféták igehirdetései az ószövetségi törvénnyel vetik egybe, ahhoz viszonyítják koruk társadalmi viszonyait, emberközi kapcsolatait. Ekkorra már felbomlottak a régi patriarchális korra jellemző rendek, felváltotta helyüket a polgári élet és az időnként velejáró jólét. A próféták igehirdetései valójában a régi rendnek, JHVH תורה-jának applikációi voltak, amennyiben szüntelen megfogalmazták: JHVH éberem figyel arra, hogy törvénye miképpen jut érvényre, illetve miben szenved csorbát. Az emberi kapcsolatok azon állnak vagy buknak, hogy JHVH תורה-ja miként jut érvényre. A szociális üzenethez azonban egy teológiai üzenet is társult, annak sokféle megfogalmazása, hogy JHVH visszajön, amikor felszínre kerülnek a ma még esetleg rejtett igazságtalanságok.

Az 5Móz 27,15–26 tizenkét parancsolatot fogalmaz meg, amelyek átok alá helyezik mindazokat, akik vétkeznek az emberi kapcsolatok ellen. Ezeket a verseket *Sikemi dodekalogus*-nak szokás nevezni, von Rad pedig azt mondja erről, hogy a legfontosabb iratok egyike, amely a JHVH-hit lelkeségéről és liturgikus formájáról tudósít.<sup>85</sup> Valószínű, hogy eredetét tekintve a felsorolás nem a kultuszból ered, hanem a „normális élet rendkívüli helyzetéből”,<sup>86</sup> amire az utal, hogy a nomád viszonyok között élő ember kultuszi élete nem vált szét a mindennapi élettől. Közös e tizenkét parancsban, hogy mindegyik rejtett bűnöket ítél meg (titokban készítettett bálványkép, határkő elmozdítása, vak ember félrevezetése, szexuális bűnök stb.), amelyek kívül esnek az igazságszolgáltatáson, mivel nem kerültek napvilágra. Izráel Istene azonban tud a rejtett bűnökről. A gyülekezet ezekre mondott áment, ami egy belső tisztulási folyamatot indított el, és ez nemcsak új alapokra helyezte a másik emberrel ápolandó kapcsolatot, hanem folyamatosan szinten is tartotta azt. A gyülekezet közös hitvallásával léte (áldás) és nemléte (átok), megmaradása vagy veszte tétjét mondta ki Ura előtt annak összefüggésében, ahogyan a másik emberhez viszonyul. A *Sikemi dodekalogus*-ban nem csupán a családtagok közötti viszony rendezése történt meg, hanem helyet kapott benne a jövevény, az árva és az özvegy iránti helyes bánásmód szabályozása is (5Móz 27,19). E gondolatsor sokféle megfogalmazása ölt testet a próféták igehirdetéseiben, amelyek kiegészülnek JHVH visszajövetelének gondolatával, ami az eljövendő Messiás képében csúcsosodik ki.

Látszólag nem tartozik témánkhoz, de a mélyebb utánagondolás mégis arról győz meg, hogy nem hagyhatunk figyelmen kívül egy lényeges szemléletbeli tényezőt: az Ószövetséget különböző korokban és különböző szerzőktől származó,

<sup>85</sup> Rad, Gerhard von: *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*. Das Alte Testament Deutsch. Band 8. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1965, 119.

<sup>86</sup> Schortroff, Willy: *Der altisraelitische Fluchspruch*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 30. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969, 223.

illetve különböző műfaji sajátosságok szerint megfogalmazott történetek szövik át. Figyelemre méltó az egyes történeteket megfogalmazó ismert és ismeretlen személyek szemléletmódja. Ők nem hősök, és nem elérhetetlen erényekkel felruházott személyiségek. Mindegyiknek – az Ószövetség legkimagaslóbb személyiségeinek is – egyszerre látjuk tiszteletre méltó erényeit és emberi gyengeségeit. Ha az ókori kelet irodalmát vizsgáljuk, azt látjuk, hogy ez az ábrázolásmód egyáltalán nem általános. A történeteket megfogalmazó írók nem mondanak ítéletet a negatív tulajdonságok, az emberi gyarlóság megjelenítői fölött, és nem lépnek Isten helyébe, hanem emberi síkon egyfajta Isten előtti szolidaritásnak és az egymás elfogadásának gondolatát juttatják kifejezésre. Az ilyen szemlélet ott formálódhat ki, ahol a másik ember sorsát nem a törvényeskedés, de nem is csupán akármilyen magas szellemiséggel töltött humánus, hanem az Isten megbocsátáson alapuló, az Isten kegyelme munkálta megértés felől szemlélik. Ezt a szemléletet az Ószövetség nem nevezi toleranciának, mert ennél többről van szó: az Isten és ember viszonyából fakadó, az egyes ember ember-társa iránt megnyilvánuló kötelezettségei egész soráról, amelyeknek a témánk által érintett toleranciafogalom csupán egy szelete.

Az ószövetségi ember első renden befelé, az Izráel szövetségi rendjén belül lévők iránt gyakorolta a toleranciát. E körön kívüli előfordulása és ápolása Izráel hitének fejlődésével függ össze. A deportáció előtti időben a szinkretizmus volt jellemző Izráel vallására. Ez azt jelentette a gyakorlatban, hogy Izráel Istenének kizárólagosságigénye nem kapott olyan hangsúlyt, mint a babiloni deportáció után. Ez pedig azt hozta magával, hogy nyitottabbakká lettek az Izráelen kívüli szellemi világ felé. Weipert úgy látja, hogy Izráel deportáció előtti politeista vallásának útja a deportáció utáni monoteizmus felé konfliktusokkal volt övezett.<sup>87</sup> Izráel hite átvészelte a konfliktusokat, és a monoteizmus irányába mozdult el. A monoteizmusnak azonban nem kell szétválasztó erőnek lennie, és nem is lett az, hanem éppen ellenkezőleg: hozzájárult az emberiség egységének felismeréséhez, és a nyugati kultúrkörben erőteljes szellemi hozzájárulás lett ahhoz, hogy az újkor embere egyénnek értelmezze magát.

### Felhasznált irodalom

- Baeck, Leo: *Das Wesen des Judentums*. 6. Aufl. Wiesbaden 1966 (1926<sup>4</sup>).
- Barth, Hans-Martin: *Religionen und Toleranz*. „Wahrhaftig sein in der Liebe” – wie macht man das? Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG., Göttingen 2014.
- Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. III/4. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon–Zürich 1951.
- Bartha Tibor (szerk.): *Az Ószövetség népe*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallásánár Tanszékének Tanulmányi Füzetei 16., Szeged 1998.
- Boecker, Hans Jochen: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976.

<sup>87</sup> Weippert, Manfred: *Jahwe und die anderen Götter*. Forschungen zum Alten Testament 18. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, 19.

- Bright, John: *Izráel története*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1977.
- Eichrodt, Walther: *Menschenverständnis des Alten Testaments, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Herausgegeben von Prof. Dr. W. Eichrodt und Prof. Dr. O. Cullmann. Zwingli-Verlag, Zürich 1947.
- Eichrodt, Walther: *Theologie des Alten Testaments, I. Teil, Gott und Volk*. 8. durchgesehene Auflage, Ehrenfried Klotz Verlag in Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1968.
- Eissfeldt, Otto: *Einleitung in das Alte Testament*. Neue Theologische Grundrisse, Herausgegeben von Rudolf Bultmann 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., neu bearbeiteten Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976.
- Fichtner, Johannes: Der Begriff des »Nächsten« im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament. In: *WuD* 4 (1955), 23–52.
- Fodor Ferenc: A patriarcha történetek homiletikuma. In: *Sárospataki Füzetek*, 19. évf. (2015/3), 19–31.
- Gerstenberger, Erhard S.: Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult. In: Dietrich, W. – Klopfenstein, A.: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO Nr. 139. Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1994, 349–363.
- Glueck, Nelson: *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliches und göttliches gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise*. 2. unveränderte Auflage, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1961.
- Gramlich, Richard: *Rottendorf-Symposion. Die Toleranz im Islam, Wie tolerant ist der Islam?* Herausgegeben von Walter Kerber. Kindt, München 1991.
- Grüsemann, Frank: *Der Widerstand gegen das Königtum, Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den früheren israelitischen Staat*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Gunneweg, Antonius H. J.: *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. 3. neu bearbeitete Auflage. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979.
- Halasy-Nagy József: *Történeti bevezetés a filozófiába*. Pantheon Irodalmi Intézet Rt., Budapest 1942.
- Herm, Gerhard: *Die Phönizier*. Econ Verlag, Düsseldorf, Wien 1980.
- Hutter, Manfred: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser*. Studienbücher Theologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1996.
- Jirku, Anton: *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig–Erlangen 1923.
- Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*. Magvető Kiadó, Budapest 1985.
- Karácsony Sándor: *A magyarok kincse*. Exodus, Budapest 1944.
- Karácsony Sándor: *A másik ember fele*. Exodus, Debrecen 1942.
- Karácsony Sándor: *Magyar nyelvtan, társaslélektani alapon*. Exodus, Debrecen 1938.
- Kertész István: *Nagy Sándor hadinépe*. Tóth Könyvkereskedés és Kiadó Kft., Debrecen [é. n.].
- Kierkegaard, Soren: *Leben und Warten der Liebe*. 1847. Übersetzung von Albert Dorner und Christoph Schrempf. Eugen Diederichs, Jena 1924.
- Köhler, Ludwig: *Der hebräische Mensch*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953.
- Kmoskó Mihály: *Hammurabi törvényei*. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Jog- és Társadalomtudományi Szakosztálya, Kolozsvár 1911.

- Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. E. J. Brill, Leiden 1958.
- Koch, K.: **אמת** szócikk. In: Botterweck, G. Johannes – Ringgren, Helmer: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band II. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 858.
- Kovács [Karner] Károly: *Hellenizmus, Róma, zsidóság, Az Újszövetség korának világa*. Útitárs, Köln–Bécs 1969.
- Künneht, Walter: *Fundamente des Glaubens, Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes, Glauben und Denken*. 3. Auflage. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1977.
- Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*. 4. unveränderte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, 91 § 2. 684.).
- Maas, Fritz: Die Selbstliebe nach Leviticus 19,18. In: Herrmann, Johannes (Hg.): Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, 14. Januar 1958, gewidmet von den Mitarbeitern am Kommentar zum Alten Testament (Kat). Erlanger Forschungen, Reihe A. „Geisteswissenschaften“, Bd. 10. Universitätsbund Erlangen, Erlangen 1959, 109–113.
- Mensching, Gustav: Toleranz. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage (RGG<sup>3</sup>), VI. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962.
- Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Herausgegeben von Udo Tworuschka, mit einem Vorwort von Hans Küng. Wartburg Verlag, Weimar–Jena 1996.
- Müller, Sabine: *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG., Berlin 2009.
- Nagy József: *A filozófia története*. Pantheon Irodalmi Intézet Rt., Budapest 1921.
- Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 1977.
- Pákozdy László Márton: *Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség?, משה אומר משה* *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből. I/1*. Ráday Kollégium Kiadványai, Budapest 1984.
- Pritchard, James B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*. Princeton University Press, Princeton NJ 1969.
- Rad, Gerhard von: *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*. Das Alte Testament Deutsch. Band 8. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1965.
- Rad, Gerhard, von: Bruder und Nächster im Alten Testament. In: uő: *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*. Vorträge zum Alten Testament. Herausgegeben von Odil Hannes Steck. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, 238–249.
- Renner, Helmuth: *Vom Menschen zum Bösewicht, Versuch einer Spurensuche der Menschheitsgeschichte*. Wagner Verlag GmbH, Gelnhausen 2006.
- Ringgren, Helmer: *Die Religionen des Alten Orients, Grundrisse zum Alten Testament*. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe Sonderband. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- Rüsch, Ernst Gerhard: Toleranz. In: Brunotte, Heinz – Weber, Otto: *Evangelisches Kirchenlexikon*. III. P–Z. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 1458.
- Schlögl, Hermann A.: *Das alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra*. Verlag C. H. Beck oHG, München 2006.
- Schmidt, Hans: *Die großen Propheten. Die Schriften des Alten Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1915.



- Schmidt, Werner H.: *Der alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte*. 3. Auflage. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979.
- Schmidt, Werner H.: *Einführung in das Alte Testament*. De Gruyter Lehrbuch, de Walter Gruyter, Berlin–New York 1979.
- Schortroff, Willy: *Der altisraelitische Fluchspruch*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 30. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Stallbaumius, Godofredus (Hg.): *Platonis Opera Omnia, Uno Volumine comprehensa ad fidem optimorum Librorum denou recognovit et una scholiis Græcis*. Leipzig 1899.
- Swiderkovna, Anna: *A hellenizmus kultúrája*. Nagy Sándortól Augustusig. Európa nagy korszakai. Görögország. Ford. Murányi Beatrix. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1981.
- Troeltsch, Ernst: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 3. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929.
- Weippert, Manfred: *Jahwe und die anderen Götter*. Forschungen zum Alten Testament 18. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997.
- Westermann, Claus: *Genesis 12–36*. Biblischer Kommentar Altes Testament I/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1981.
- Wolff, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*. 3. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München 1977.
- Yousefi, Hamid Reza – Seubert, Harald: *Toleranz im Weltkontext, Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*. Springer VS, Wiesbaden 2013.
- Zenger, Erich et alii: *Einleitung in das Alte Testament*. Achte, vollständig überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Christian Frevel. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012.